Ch.
8.49-C.5

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
49 C
M 5

41.3.33.

41
E
20

Digitized by Google

8-H-C-5

Tamarit. Flores Theologiæ.

C.
IV
48

Digitized by Google

Digitized by Google

8-49-C-5

FRATRIS HIERONYMI TAMARIT A TAVARIA SETABENSIS,

EX ORDINE MINORVM regularis Obſeruantiæ, Prouinciæ Valentinæ Patris,

FLORVM THEOLOGIÆ IN totum primum librum Magiſtri Sententiarum, & meliorem partem ſecundi,

TOMVS PRIMVS.



BIBLIOTECA NAZ. ROMA

CVM PRIVILEGIO.

VALENTIAE, Apud Petrum Patricium Mey, iuxta Templum Diui Martini. M.DC.XXII.

Coll. Rom. Soc. Iesu. B.S.
catal: inscr:

Digitized by Google

Digitized by Google

LO REY. E PER SA Mageſtat

DON Antonio Pimentel, Marques de Tauara, ſenyor de les viles de Villada, Alixa Villaſafila, y Villauicencio, Comanador de Belluis de la Sierra, Capita de homens de armes, Gẽtil hom de la Cãbra de ſa Mageſtat, Lloctinent, y Capita general en la preſent Ciutat, y Regne de Valencia. Per quant, per part del Pare Frare Gerony Tamarit, de la Orde del Pare Seraphic Sant Frances: Nos es eſtat ſuplicat fos de noſtra merce donar, y concedirli llicencia, y facultat, pera que ell, ò qui ſon poder, y orde tindra, puga lliberament, y llicita imprimir, eo fer imprimir en la preſent Ciutat vn llibre per aquell compoſt, intitulat: Flores Theologiæ ſuper primum, & ſecundum librum Sententiarum, Auctore Patre Fratre Hieronymo Tamarit à Tauarià Diffinitore Prouinciæ Valentinæ Ordinis Minorum Regularis Obſeruantiæ, &c. y vendre aquell en dita preſent Ciutat, y Regne; ab prohibicio que ninguna altra perſona ho puga fer per temps de Deu anys: lo que Nos hauem tengut per be. Per ço ab tenor de la preſent expreſſament, y de noſtra certa ſciẽcia delliberadament, y conſulta per la Real auctoritat de que vſam, donam, y concedim llicencia permis y facultat al dit Pare Frare Gerony Tamarit, pera q̃ ell, o qui ſon poder, y orde tindra lliberamẽt, y llicita puga imprimir, e o fer imprimir, y vẽdre en dita preſent Ciutat, y Regne lo ſobredit llibre: E que ninguna altra perſona puga imprimir, portar impres, ni vendre aquell, ni part de aquell, prout iacet, en dita preſent Ciutat, y Regne, durant lo dit temps

Digitized by Google

de deu anys contadors del dia de la data de la preſent llicencia en auant, ſots pena de perdicio dels tals llibres, y motles ab quels hauran impres, y de docents florins de or de Arago als Reals cofrens aplicadors. Diem perço, y manam a vniuerſos, y ſengles officials, y ſubdits de ſa Mageſtat, dins lo preſent Regne conſtituyts, y cõſtituydors, q̃ la preſent noſtra Real llicẽcia guarden, y obſeruẽ, y a ella no contrauinguen en manera alguna, ſi la gracia de ſa Mageſtat tenen per chara, y en pena de cinchcents florins de or de Arago als dits Reals cofrens aplicadors, y de bens dels contrafahents exigidors deſigen no encorrer. Dat. en lo Real Palacio de Valencia, a vint y dos de Dehembre del any M.DC. vint y hu.

El Marques de Tauara.

V. Mayor Reg.

V. Cardona Fiſci Aduoc.

Franciſcus Paulus Alreus.

Indiuerſorum II.
Fol. xviiij.

APPRO-

Digitized by Google

APPROBATIO ADMODVM Reuerendi Patris, ac Sapientiſsimi Sacræ Theologiæ Magiſtri Fr. Vincentii Gomez ex almo Prædicatorum Ordine.

ADMODVM Reuerendi P. Fr. Hieronymi Tamarit à Tauarià in Seraphico S.P. Franciſci Ordine Lectoris emeriti, Prouinciæque Valentinæ Diffinitoris, ac Patris, necnon in ſanctæ Inquiſitionis officio Propoſitionum Fidei æquiſſimi Cenſoris, Commentaria in primum, ac ſecundum librum Sententiarum, iterum atque iterum perlegi, iuſſu Admodum Illuſtris, ac Reuerendiſſimi D.D. Antonii Serra vtriuſq. Iuris Doctoris, Metropolitanæ Cæſarauguſtanæ Eccleſiæ Canonici, Epiſcopi Ilerden. electi, Regijque Conſiliarii, ac pro Illuſtriſſimo, & Reuerendiſſimo Domino Don Fr. Iſidoro Aliaga Officialis, ac Vicarii Generalis, opus quidem, omni eruditione, plenum, fontemque tum diuinarum Scripturarum, tum Patrum, & Conciliorum, ſententiis ſcaturientem, pratum ſpiritualibus Sacræ Theologiæ amœniſsimis floribus vernans, quin potius paradiſum voluptatis Dominique plãtationem, hortum denique delitiarum, quem proculdubio, vt pius, ac doctus lector videre poterit, perflauit auſter cæleſtis, dignum ſane opus quod omnium Theologorum manibus verſetur; cuius laus omnium repleat ora, typiſque mandetur ad Dei laudem, ſanctiſsimique Præceptoris D. Thom. Aquinatis, ac acutiſsimi, ſubtiliſsimique Doctoris Scoti cõmentationem; quorum ſententias ita docte, talique modeſtia Auctor aurei iſtius operis, & refert, & proſequitur, vt vtriuſque ſimul, & doctrina & grauitas in vno ipſo mirifice ſplendeat: omniumque animos ad Doctoris Angelici, & ſubtilis Scoti documenta amplectenda miromodo alliciat. Sic ſentio, in Conuentu Prædicatorum Valent. die 12. Iulii. Anno 1621.

Fr. Vincentius Gomez
Sacræ Theol. Magiſt.

Digitized by Google

NOS Don Petrus Antonius Serra Electus Epiſcopus Ilerdæ, ac pro Illuſtriſs. & Reuerendiſs. Domino Don Fr. Iſidoro Aliaga, Dei & ſanctæ Apoſtolicæ Sedis gratia, Archiepiſcopo Valent. Regioq. Conſiliario, &c. Officialis, & Vicarius Gnlis in præſenti ciuitat. & Diœceſ. Valent. Quoniam cẽſura huius tractatus Commentaria in primum, & ſecundũ librum Sententiarum, nuncupati per P. F. Hieronymum Tamarit, Ordinis S. Franciſci digeſti, P. F. Vincẽtio Gomez S. Theol. Magiſtro Prædicatorũ Ordinis à nobis fuit cõmiſſa, nihilq. in eo noſtræ ortodoxæ fidei contrarium per eum nobis relatũ ſit; imo omni eruditione, & ſcientia refertum affirmarit. Ideo tenore præſentiũ, vt in hac ciuitate, & Diœceſ. Valent. typis mandari poſsit licentiam, & facultatem concedimus, & impartimur. Dat. in Palatio Archiepiſcopali Valentino nono Kalendas Auguſti Anno M.D.XXI.

Doctor Serra Vic. Generalis,
Elect. Epiſ. Ilerdæ.

De mandat. Illuſtriſ. & Reueredíſ. Dñi
Electi Epiſcopi Ilerdæ.

Doctor Vincentius Perez Secret.

Appro-

APPROBATIO P. FR. LVDOVICI Pellicer ſacræ Theologiæ Lectoris emeriti, Propoſitionum fidei Cenſoris, & huius Valentinæ Prouinciæ Patris.

VT ſelectiſſimi flores iſti in lucem prodirent mirum immodū exoptabā, ſed votis annuit iſte Primus tomus in primū, & ſecundū librū Sententiarum, ſanè eruditione refertus. Conciliis Œcumenicis, traditionibus Eccleſiæ, Sanctorum Patrum doctrinæ omni ex parte conſonans, quem artificioſè, & perdoctè concinnauit Reuerendus Pater Frater Hieronymus Tamarit, Propoſitionum fidei Cenſor, & emeritus Theologiæ Lector, dignuſque huius Prouinciæ Diffinitor: quem multo temporis decurſu agnitum, ingenii perſpicacis, & in componendis Floribus Theologicis inſignem fuiſſe topiarium ſatis perſpexi: Socium enim, & collegam multis annis habui, in Magiſtri Sententiarum libris Sacræque Scripturæ interpretandis; & in ſeligendis Theologorum ſententiis ſpecialem meo iudicio Dei donum aſſequutum ſemper exiſtimaui. Prodeat igitur fœliciter tomus iſte, & prælo mandetur, quem alios ſtatim ſequuturos ſpero. Sic iudico. Sic ſubſcribo. Sic Reuerendiſſimi Patris Generalis iuſſui obtempero. In Conuentu S. Franciſci Valentiæ die 7. *Martii Anni* 1621.

Fr. Ludouicus Pellicer.

Digitized by Google

APPROBATIO.

EGO Fr. Dominicus Gamboa in Conuentu ſancti Franciſci Valentiæ ſacræ Theologiæ primarius Lector, iuſſu Reuerendiſs. Patris noſtri Fr. Benigni à Genua totius Ordinis ſancti Franſci Miniſtri Generalis, ſumma qua potui diligentia, & incredibili voluptate perlegi Flores Theologicarum quæſtionũ in primum librum Sententiarum, & bonam partem ſecundi, doctiſsimi, ac eruditiſsimi Patris Fr. Hieronymi Tamarit â Tauariâ ſacræ Theologiæ Lectoris emeriti, Propoſitionum fidei Cenſoris, ac almæ Fratrum Minorum Valentinæ Prouinciæ Diffinitoris, ac Patris. Quod ſane opus non floribus, ſed auro videtur æquipollere. Admirabili certe claritate ſolide, diſtincte, & eleganter difficultates omnes Theologicas diſſoluit. In quo nihil reperi, quod hæreſim, errorem, temeritatem, aut ſententiam fidei noſtræ Catholicæ, aut ſanctæ Romanæ Eccleſiæ contrariam contineat: quin potius omnia eruditionis, ſubtilitatis, & admirandæ claritatis plena eſſe comperi: nihil æquidem indiſcuſſum, nihil indeciſum relinquitur. Eſt enim faſciculus florum ex omnibus hortis principaliorum Theologorum, tam antiquorum, quam modernorum miro quodam ordine cõpoſitus: in quo auctor omnia quæ alii viri perdocti fuſiſsime pertractant, in libro vno compendioſe congregat, & comprehendit. Quapropter dignum exiſtimo, vt hoc Magiſtri mei celebre opus, quam cito prælo mãdetur, & obuiis vlnis ab omnibus recipiatur, vt ita communi vtilitati proſpiciatur. Gaudent enim breuitate moderni. Datis in hoc grauiſsimo Conuentu ſancti Franciſci Valentiæ, die 1. Martii. Anni 1621.

Fr. Dominicus Gamboa.

APPRO-

Digitized by Google

APPROBATIO.

HOS Theologicarum quæſtionũ flores perdoctos in primum Sententiarum, & bonam partem ſecundi, acutiſsimi, & doctiſsimi mei Magiſtri P. Fr. Hieronymi Tamarit à Tauarià Lectoris emeriti, Propoſitionum fidei Cenſoris, huiuſq. Prouinciæ Valent. Diffinitoris, ac Patris, iuſſu Reuerendiſ. P. N. F. Benigni à Genua, totius noſtri Ordinis Franciſcani Miniſtri Gñlis. Ego Fr. Onufrius Andres in Conuentu S. Franciſci Valentiæ ſacræ Theologiæ Profeſſor, quam ſedulo, & accurate potui, legi, ac pro mei ingenii tenuitate expẽdi, ſummaq. euolui, & reſpexi diligentia; nihilq. in eis reperi, quod non ſit vere catholicum, & ab omni erroris ſuſpicione alienum, diuinis litteris, ſacrarũ Synodorum diffinitionibus, & Patrum decretis valde conſentaneum, & bonis moribus conſonans; imo ingenii acumine ſic res abſtruſæ aperiuntur, difficileſq. quæſtiones, ac Theologiæ nodi diſſoluuntur, doctrinaq. D. Thom. Angelici Doctoris, & ſubtiliſsimi Scoti modeſte, & perdoctè explicatur, vt bene & ſcribendi, & interpretãdi multis, meo iudicio, hoc opus poſsit eſſe exemplar. Quapropter hos flores in lucem prodire, praeloq. mandari dignum exiſtimaui; ſicq. Reuerendiſsimi Miniſtri Generalis libenter mandato optempero, ſimulq. huius præclari operis auctorẽ obſecro, vt aliũ tomum quem ſcio iam paratum habere, typis mãdet. Dat. in Conuentu Sancti Franciſci Valentiæ, die 11. menſis Februarii. Anno 1621.

Fr. Onufrius Andres.

¶ 5 LI-

LICENTIA REVERENDISſimi P.N. Fr. Benigni à Genua, totius Ordinis Minorum Miniſtri Generalis.

Fr. Benignus à Genua totius Ordinis Fratrum Minorũ Generalis Miniſter, & ſeruus, dilecto nobis in Chriſto Patri Fratri Hieronymo Tamarit à Tauarià eiuſdem Ordinis Obſeruantiæ Prouinciæ noſtræ Valentinæ Diffinitori, ac Sacræ Theologiæ Lectori iubilato, Salutem in Chriſto Ieſu, qui eſt vera ſalus.

CVM Apoſtolico diplomate ſancitum ſit, nullum regularem typis mandare poſſe, quodcunq. opus à ſe compoſitum, abſque ſui Ordinis ſuperioris licentia, tenore præſentium, cum ſalutaris obedientiæ merito, & præcepto tibi iniungimus, vt lucubrationes Scholaſticas in primum librum Sententiarum, & bonam partem ſecundi à te non paruo labore, ac ſtudio elaboratas, atque compoſitas imprimere facias; ſi prius tamẽ per tres noſtræ Religionis Theologos à nobis deſignatos (Patres nimirum Ludouicum Pellicer Sacræ Theologiæ Lectorem emeritum, & huius noſtræ Valẽtinæ Prouinciæ Patrem perpetuum, Dominicum Gamboa, & Onufrium Andres, eiuſdem Prouinciæ Theologiæ Lectores) perluſtrẽtur, & approbentur. In quorum fidem has litteras manu noſtra ſubſcriptas, ſigilloque noſtro munitas dedimus in Conuentu noſtro S. Didaci de Alphara præfatæ Prouinciæ Valentinæ, die 13. Octobris 1620.

Fr. Benignus à Genua
Miniſter Generalis.

SA-

Digitized by Google

SAPIENTISSIMO PATRI TOTIVSQVE NOSTRAE

familiæ Franciſcanæ Miniſtro Generali digniſſimo Fratri Benigno de Genua.

FR. HIERONYMVS TAMARIT EIVSDEM Ordinis alumnus, & ſubditus ſalutem ſempiternam precatur.

NOVEM iam ſupra quinquaginta annos attigi (Pater Reuerendiſsime) & vtinam frugi forent, & fœlices. Noſtræ Seraphicæ Religionis habitum, per quadraginta, & amplius geſto, viginti in prælectionibus Sacræ Theologiæ Scholaſticæ conſumpſi: Doctores priſcos, & neotericos (vt potui) perluſtraui: qui magna Commentaria, tam in Scholam Doctoris Angelici D. Thomæ, quam ſubtiliſsimi noſtri Scoti ediderunt. Ex quorum viridariis flores harum reſolutionum diligenter collegi, vt tibi (Sapientiſsime Præſul) offerre valerem. Mihi enim cogitanti, cui hoc munuſculum dicarem, tu vnus in primis occurriſti: & quidem merito. Etenim totius noſtri ſodalitii dignè moderator exiſtis, clauumque tenes. Quem enim alium ouis ſpectare debet, niſi paſtoris ſui vultum? In quem ſeruus oculos conuertere, niſi in dominum venerabilem: in quem filius lumina habere intenta, niſi in ſpeciem paternam,

quæ

Digitized by Google

quæ eius animum erigat, excitet, & extollat? Et cui tandem lucubrationes Theologicæ, niſi perdocto conſecrandæ Theologo? qui eas exiles, imbecilles, infirmas, & inermes, nulliuſque roboris, ac neruorum, ſcuto validiſsimo protegat, & ſcapulis obumbret, fauore defendat, augeatque animum ad maiora certamina ſubeunda. Et quidē, quod de ſe Poeta quidam dictitabat, poſsem ipſe tanto patrono munitus iure concinere.

Non eſt quod ſyrtes timeā, ſęuaſq. carybdes,
AEthere tam fauſto tendere vela noto.

Qua propter fœliciſsimum tenere portum ſpero. Accipe igitur (Sapientiſsime Præſul) has veritates, & flores, vt munuſcula viduæ paupercalæ, animo tamen, & affectu ditiſsimæ; tuoque ſinu foue paterno. Vale Reuerendiſsime Pater.

AD

Digitized by Google

AD BENEVOLVM LECTOREM.

QVAM ex animo ſententiam præſtolor (benigne Lector) vt quaſi iudex arbiter, quid tibi de his compendiariis reſolutionibus viſum fuerit, digneris me facere certiorem; ſi enim tuo opineris iudicio, me nimiæ breuitati ſtudere, ſpondeo me fuſiora Commentaria ordinaturum. Sed hercle retardor intuens tot, tantoſq. libros, de rebus Theologicis prælo mandatos, vt vix per totũ vitæ curſum poſſint perluſtrari. Cecidit mihi (vt exiſtimo) conſilium bonum, nimirum ipſas Theologas veritates compendioſe, cũ efficacioribus, & neruoſioribus rationibus, tibi libenter offerre. Accipe modo primi libri Sententiarum flores cum bona parte ſecundi, alios poſtmodum accepturus. Impulit autem me ad id præſtandum, commodo, & vtilitati noſtrorum ſtudentium conſulere; quibus tractatus, & materias longiſsimas, eorũ Magiſtri perlegentes, in quibus duos, vel tres conſumunt annos, prius Theologiæ curriculũ peragunt, quam notionem duarum, aut trium materierum habeant, ab omnibus aliis Theologiæ diſputationibus ieiuni. His igitur reſolutionibus tanto incommodo remediũ adhibere non erit difficile. Si enim aliqua ſtrictim, & nimis ſuccinta dicta videantur, aderit doctus Prælector, qui in voce nodos, & difficultates amplius diſſoluat, & aperiat: vt ſine tanto diſcipulorum labore, tantoque tempore in ſcribendo conſumpto, his Prælectis reſolutionibus, diſcipuli doctiores euadant; plenioremque totius Theologiæ cognitionem valeant comparare. Etenim veritates in primis cum efficacioribus, & validioribus argumentis quatuor librorum Sententiarum aperiemus. Via in primis, quam ſe-

quor

Digitized by Google

quor, regia eſt ſubtilem Scoti doctrinam amplectar, etſi maximis difficultatibus implicatam; nodos tamen breuiter diſſoluere conabor, & quaſi apis argumentoſa, non ſolum Scoti viridaria percurram, ſed ex hortis irriguis Angelici Thomæ, & aliorum grauium Doctorum, ſeu topiariorum, qui noſtris fœliciſsimis temporibus floruerunt, & florent, ſinum meum nitar locupletare. Collectiſque ſimul ex ditiſsimis mineralibus, tanta theſauri copia, totque gemmis, ac lapidibus prætioſis comparatis, diſcipuli locupletes euadant. Non enim valet vnus, vel alter doctor omnes veritates enodare, tanta eſt humana imbecilitas: ſed iuxta caput ſuum vnuſquiſque ſententiam profert, iacit fundamenta, ædificium conſtruit, in ſæculum (vt ipſe putat) duraturum. Sed caſu, ſeu fulgure de æthere miſſo inopinatè corruit, ita vt de nouo conſtruendum ſit. Plures quidem quotidie videmus doctrinæ Diui Thomæ, & Scoti reædificatores artifices, qui ſuis elegantiſsimis ſcriptis, eam muniunt, & fulciunt, mænia reparant, imo nouas vſque ad cælos turres erigunt. Thomiſtæ D. Thomam, Scotiſtæ Scotum viribus, & poſſe defendũt. Et ſic addicti ſunt horum auctorum doctrinis, vt adhuc in re leui, & minimi momenti, ab eorum ſententia diſcedere ingens facinus, imo ſacrilegium exiſtiment. Hos vtroſque non laudo, imo iuſta ſunt digni increpatione. Nec putandum hoc gratum illis humilibus Doctoribus fore. Siquidem multoties ipſi in ſuis ſcriptis palinodiam decantarunt. Doctrinam noſtri Scoti non reſpuo, ſed amplector, Diui Thomæ doctrinam, eruditionem, & ſanctitatem maxime veneror, ſed non tanquam diuina oracula. Nec æquum erit his viris ſapientiſsimis (& ſi ſint duo ſcholæ luminaria fulgentiſsima, micanteſque pyropi) magis deferre, quam Græcorum Patrum, & Latinorum ſententiis, nempe Auguſtini, Hieronymi, Hylarii, Baſilii, Chryſoſtomi, & aliorum, qui ſæpe ſententias corrigunt, & emendant. Libros retractationnm Diui Auguſtini quis non legit? Multa, quæ in quatuor libris ſuper Magiſtrum

:um Sententiarum Diuus Thomas ſcripſit, quis non ma-
.feſte comperit, repugnare his, quæ poſtea in ſumma di-
auit Theologica? Ita vt multi perdocti Thomiſtæ, nihil
.iud reſpondere ſoleant, quam D. Thomam in Sententia-
iis libris, vt iuniorem locutum, in partibus vero, iam ſe
)ſo doctiorem effectum mutaſſe ſententiam. Scotus noſter
ıbtiliſsimus aliquando videtur duriuſculè loqui, ſatisfa-
iunt tamen aliqui ex Scotiſtis dicentes. Nonnunquã Scotũ
robabiliter, ſeu ex aliorum ſententia locutum. Alii om-
ia D. Thomæ, & Scoti dicta ad concordiam reducere co-
ãtur: an vero id præſtent, alii iudicent. Sed placet hoc lo-
o in medium adducere per pulchra verba litteris aureis
xaranda, quæ B. Pater Auguſtinus in Epiſtola ad Diuum
Hieronymum ſcribit, habeturque 2. tom. Epiſt. 19. Atti-
;it locum iſtum inſignem Angelicus Thomas 1. p. q. 1. a. 8.
ıolis (inquit Auguſtinus) Scripturarum libris didiſci hunc
:imorem, honoremq. defferre, vt nullum eorum auctorem
n ſcribendo erraſſe aliquid firmiſsime credam; alios au-
ẽ ita lego, vt quantalibet ſanctitate, vel doctrina polleãt,
ıon ideo verum putem, quia ipſi illa ſenſerunt, vel ſcripſe-
:unt: ſed quia mihi per alios auctores Canonicos, ſcilicet
S. Scripturæ, aut probabili, id eſt, euidẽti ratione, quod à ve
:o non abhorreat, perſuadere potuerunt. Nec, te frater mi,
ırbitror, ſic libros tuos legi velle, tanquam Prophetarum,
& Apoſtolorum, de quorum ſcriptis, quod omni errore ca
:eant, dubitare nefarium eſt. Abſit hoc de pia humilitate,
& veraci de temetipſo cogitatione. Hæc Auguſtinus. Qui-
bus innitens verbis doctiſsimus noſter Alphonſus à Caſtro
lib. 1. aduerſus hæreſes cap. 7. hæc ipſe addidit, quæ referre,
& hic inſerere dignum fore exiſtimaui. Quare fateor (in-
quit) me non poſſe cohibere iracundiam quoties video ali-
quos ita addictos hominum aliorum ſcriptis, vt impium
ıutumnent ſi vel in modica re, quis ab eorum ſentẽtia diſ-
:edat. Volunt enim hominum ſcripta, velut diuorum ora-
:ula recipi, illumq. honorem illis exhiberi, qui ſolis ſacris
libris

libris debetur. Non enim iurauimus in verba hominis, ſed in verba Dei. Ego enim miſerrimam hanc dicerem ſeruitutem, ſic eſſe humanæ ſententiæ addictũ, vt non liceat aliquo modo illi repugnare, qualem patiuntur hi, qui ſe tantum B. Thomæ, aut Scoti, aut Ochami dictis ſubjiciunt, vt ab eorum placitis in quæ iurare videntur, nomina ſortiantur, quidam Thomiſtæ, alii Scotiſtæ, alii Ochamiſtæ appellati. Paulus quidem iuſsit captiuare intellectum noſtrum in obſequium Chriſti, non quidem in obſequium hominis. Idemque docet perdoctus noſter Ioſephus Angles in animaduerſione, quæ habetur in fronte ſui quarti libri Sententiarum. Non igitur facinus ingens erit, aliquando magis veritati, quam alicuius Doctoris, etſi inſignis, dictis, ac opinionibus acquieſcere. Quod autem (amice Lector) tibi ingenue affirmare valeo, hoc vnum eſt, me nulli pepercisſe labori in reuoluendis, tã Scotiſtarũ, quam Thomiſtarum libris, vt hos flores colligerem, tibique offerrem, tuæque vtilitati inuigilarem. Idque me feciſſe fateor tantorum doctiſsimorum virorum doctrina, & ſcriptis, qui noſtris fœlicisſimis temporibus in lucem prodierunt: & de nouo, nouam Ieruſalem deſcendentem de cælo, Sacram (inquam) Theologiam, argumentorum fulgoribus, & ſolutionibus validisſimis totum terrarum orbem, non ſine Academiarũ admiratione perluſtrant. Quis hos Theologos Sapientiſſimos, vt Magiſtros, doctrina præexcelſa pollentes, non venerabitur? Quapropter non ſolum me Scoti, & Diui Thomæ, D. Thomæ, & Scoti, ſed iſtorum tam Thomiſtarum, quam Scotiſtarum diſcipulum libenter profiteor. Abſit arrogantia à viro Theologo. Vale.

Quæſtio I. Prologi.

An præter phyſicas diſciplinas, ſit neceſſaria alia ſcientia ſupernaturaliter reuelata ad ſalutem conſequendam?

COmmunis eſt Theologorum ſententia, neceſſariã eſſe aliquam doctrinã ſupernaturalẽ, qua inſtruamur, & dirigamur ad finẽ ſtrum conſequendum. Sic Scotus . Prolog. D.Thom. 1.p. q.1. art.1. ibi Thomiſtæ, & 1. contra Gentes, .4. & 6. Alijque Scholaſtici. vbi tus ſententiã hanc ſic probat. Om agẽti per cognitionem neceſſaria diſtincta cognitio ſui finis, ſed ho in hac vita eſt agens per cogninem, ergo eſt ei neceſſaria diſtin cognitio ſui finis, ſed hæc haberi poteſt naturaliter (cum finis ſu naturalis ſit, & altioris rationis;) o neceſſaria eſt viatori ſcientia ſu naturaliter reuelata. Secunda Sco atio eſt. Finis ſupernaturalis con ui non poteſt niſi per opera meri ia, quæ præſtare naturaliter non ſumus, ſed ſolũ per Dei gratiam raliter nobis elargitam; ergo de t media ad huiuſmodi finem ſu naturalem conſequendũ eſſe reue ,cum debeant eſſe eiuſdem ordi ſupernaturalis cum ipſo fine; er ſemper debet præcedere aliqua nitio ſupernaturalis, vt homo ex diſpoſitus, diſponatur.

ro intelligentia quæſtionis nota, iae ſciẽtię ſupernaturalis, ſeu ſa loctrinę intelligi hoc loco Theo am, & non tantũ fidem infuſam. ologia autẽ ſicut quęcunq. ſcien ō ſolum complectitur notitiam concluſionũ, ſed etiam principiorum, quæ eidem ſcientię propria ſunt: non enim loquor de principijs vniuerſaliſsimis, ſed de proprijs cuiuſcunque ſcientiæ. Theologia ergo non tantum eſt notitia concluſionum, quę ex fidei articulis deducuntur, ſed etiam eſt doctrina ipſorũ articulorum, qui ſola reuelatione ſupernaturali nobis ſunt noti, vt cum Scoto recte docet Philippus Faber Scotiſta. q.1. Prolog. & Vaſquez. 1.p. vbi D.Tho. Notandum tamẽ eſt hunc habitum primorum principiorum Theologię, id eſt, articulorũ fidei, qui etiam circa concluſiones verſatur, non eſſe habitum fidei infuſæ, ſed fidei acquiſitæ. Habitus enim Theologiæ non poteſt eſſe idem cum habitu fidei infuſæ; quia in hęretico non manet fides infuſa, & manere poteſt Theologia, quia ſaltem manent principia aliqua credita fide humana, ex quibus deducit hæreticus concluſiones. & iſta Theologia quatenus verſatur circa principia, ſupernaturalis eſt, non ſecundum ſubſtantiã, ſed ex parte cauſæ, hoc eſt, reuelantis; quia nemo illa naturaliter poſſet comparare. Vnde non ſolum fides infuſa neceſſaria eſt ad finem ſupernaturalem, ſed etiam acquiſita, ſine qua adultus non habet infuſam, ad quam habendã fides acquiſita eſt conditio neceſſaria.

Sed quæres, an hæc doctrina neceſſaria etiam ſit ad veritates naturales ſine errore cognoſcendas. Reſpondeo cũ Scoto affirmatiue, ſiqui-

Digitized by Google

dem antiqui Philoſophi,vt hîc docet Scotus, ſequentes lumen naturale, valde errauerunt quidam, ponentes vltimum finem hominis in diuitijs, alij in voluptatibus, alijſque rebus, quos refert Ariſtoteles.1.Aetic.c.5.& 6. Imo & ipſe Ariſtoteles in conſtituenda fœlicitate valde errauit. Dico ergo, doctrinam hanc reuelatam non ſolum eſſe neceſſariam communitati,& vniuerſitati hominum, (vt docuit Caiet. 1.part. quæſt.1. art.1.) ſed etiam ſingulis hominibus peritioris adhuc ingenij; nam homines vix, aut nunquam plenè aſſequuntur etiam Philoſophi, hæc quæ reuelata ſunt naturali ratione, ob corruptionem humanæ naturæ, & ſenſuum in certitudine, vnde ſinguli in multis errant. Nam etſi aliquis Philoſophus Deum cognoſcat, illi tamen negat ſcientiam omnium futurorum; alius negat prouidentiam, & gubernationem minimarũ rerum:at verò Chriſtiani Philoſophi recte,& ſine errore de Deo philoſophati ſunt conſequentes harum veritatum demonſtrationes, adiuti lumine fidei,reuelatione diuina, & bona parentum educatione; ex ſe tamen id præſtare non poſſent, nam vt Sapiens dicit, corpus quod corrumpitur, aggrauat animã, & terrena inhabitatio deprimit ſenſum multa cogitantem, etiam ſi homo inſignis ſit ingenij. In his enim, quæ ad pietatem ſpectant,verbi gratia,de vnitate Dei, de illius ſcientia, & prouidentia diſſerere neceſſarius eſt pius affectus: multis enim contingit, vt propter prauam ipſorum diſpoſitionem, etiam ſi illis de his rebus demonſtrationesproponantur, non aſſentiri; requiritur ergo in his pius affectus, qui non requiritur in Mathematicis ſcientijs euidentiſsimis,& alijs huiuſmodi.

Solet communiter probari veritas huius quæſtionis, ex illo Iſaiæ 64. Oculus non vidit Deus abſq. te, quæ præparaſti diligentibus te. Qui locus adducitur à D. Thoma. 1.p.q.1 art.1. ad probandum finem noſtrũ eſſe ſupernaturalem, quia ratione naturali inueſtigari non poſsit. Nã licet Hieronymus illud caput Iſaiæ de aduentu Meſsię interpretetur,imo & Paul. 1.Corinthio.2. loquutus de myſterio Crucis,& Incarnationis,addit, Quod oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus his qui diligunt illum. Et ſic intelligunt de Chriſto ſententiã Pauli, Ambroſ. Theophi. Oecume.& Leo de Caſtro,cum Mario Victorino;licet admittat locus iſte aliũ ſenſum literalem, nempe de fœlicitate æterna: quæ ſententia valde mihi placet,licet Vaſquez.1.p.d.2.c.2.hũc locum Iſai.& Pauli de bonis tantum beatitudinis intelligi velit,aliũ ſenſum reſpuens,& probat,quia poſtquã dixit Iſaias,quæ præparaſti expectantibus te, vel vt dixit Paulus, his qui diligunt illum, ſeipſum magis explicans Iſaias ſubiungit, Occuriſti lætanti,& facienti iuſtitiã,hoc eſt,cum lætitia ſpirituali,Occurriſti bene operanti:at ſi de Chriſti Incarnatione ſermo eſſet,nõ diceret,Occurriſti facienti iuſtitiam:ſed ſicut idem Iſaias dixit.c.9. Populus qui ambulabat in tenebris,vidit lucem magnam habitantibus in regione vmbræ mortis, lux orta eſt eis. Et c.65.& ad Roma. 10. Inuentus ſum à non quærentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant. Sed hoc argumẽtum Vaſquez parui momẽti eſt, occurrit enim Chriſtus corporaliter in carne vidẽdus iuſto Simeoni, qui expectabat redemptionem Iſrael, & Annæ prophetiſſæ, & alijs multis. Sed reſpondet Vaſquez, quod fructus redemptionis præcipue non contingit niſi in iuſtis,non autem expectantibus,quia prima gratia non datur laboran-

boran-

Digitized by Google

orantibus, nec aliquid ad id facien
ibus, vt diffinitur in Concil. Arau.
an.4.5.& 6. Cōtra, nam de iuſtis lo-
uitur aperte D.Paul.ad Hebr.11. cū
ixit: Sāčti per fidē vicerunt regna,
perati ſunt iuſtitiā, adepti ſunt re-
romiſsiones. Nam SS. Patres viden
es per fidem Chriſtum venturum,&
loriā quam per ipſum cōſequuturi
rant, ſalutabant de lōge,& venera-
antur ipſum à longe ſpečtantes,(vt
it Paulus) alludens ad locū Iſai.30.
Ecce nomen Dñi venit de lōginquo.
t loquitur ſecundū Chryſoſt. Paul.
eferente ibi. D. Thoma ad ſimilitu
inem nautarum, qui quādo primo
ident portum, prorumpunt in lau-
em,& ſalutant ciuitatē ad quam va
unt: ſic ſancti ſalutabant Chriſtum
enturum, dicentes illud Pſalmi: Be
edictus qui venit in nomine Dñi.
Et ſic illud, Occurriſti lętanti, poteſt
e ſanctis Patribus intelligi, quibus
Chriſtus etiā in ſpiritu occurrit, ma
ximè Abrahę, de quo Chriſtus, Ioan.
.dixit: Abraham pater veſter exul-
auit vt videret diem meum: vidit,
 gauiſus eſt. Quid enim aliud eſt,
xultauit,& gauiſus eſt, niſi occurri-
i lætanti? Et quæ inſignior lætitia,
 exultatio, quam illa puerorū, in-
intium,& lactētium, qui Chriſtum
cum ramis, & palmis, vt Regē ve-
erari cœperunt in ingreſſu Hieruſa
em, cantantes: Benedictus qui venit
 nomine Domini? Occurrit ergo
hriſtus turbæ lętāti in eius ingreſ-
u. Dicitur autem Chriſtus, veniſſe
on propter iuſtos, ſed propter pec-
atores; quia in re nullus eſt iuſtus,
ui non indigeat gratia Dei, cum
mnes in Adam peccauerint: dicen-
 Paulo, Omnes peccauerunt,& in-
gent gratia Dei: quæ quidem non
itur ex meritis, ſed ex mera Dei li-
eralitate; vt Scriptura, Concilia,&
ncti Patres docent: & ſic inuenitur
hriſtus à non quærentibus illum
quæſitus, tamen fuit in carne mor-
tali, ab his ſanctis Patribus illū ex-
pectantibus, præſentibus iam fide,&
gratia Dei, vt à Simeone, & Anna.
Quare locus Iſaiæ de myſterio Cru-
cis in ſenſu literali probe intelligi-
tur; nam hęc ſapientia Crucis fuit in
myſterio abſcondita, quā nemo Prin
cipum huius ſæculi cognouit; vt ibi
ait Paul. quia ſi cognouiſſent, nun-
quam Chriſtum crucifixiſſent. Itaque
nec myſteriū Incarnationis, nec ip-
ſum Chriſtum vt verum Deum iſti
principes cognouerūt, nec vt Domi-
num gloriæ glorificauerunt. Ex qui-
bus cōſtat locum iſtum, oculus non
vidit, &c. vtrumque ſenſum litera-
lem, nempe de ipſa Incarnatione, &
de futura beatitudine amplecti.

QVAESTIO II.

De vtilitate, ac methodo Theologiæ Scholaſticæ.

EGimus de neceſsitate Theolo-
giæ Scholaſticæ, nunc de eius v-
tilitate tractamus, vt à tempore
preſertim Magiſtri Sententiarum or
dine Scholaſtico tradita eſt. Hæretici
noſtri tēporis, vt Luterus, & alij eā
appellant ignorantiam veritatis, &
inanem fallaciam. Sed hæreticorum
mos eſt, ſanctos Patres contemnere,
ſacra Concilia, & Pōtificum decreta
negligere, & Scholaſticas diſputa-
tiones abhorrere; nam Theologiæ
Doctores eo tēpore ipſius temeritati
reſtiterunt. Licet autem ante Magi-
ſtrum Sententiarū Petrum Lombar-
dum alij, vt Damaſcen. & Anſel. or-
dine non multū à Scholaſtico diuer
ſo aliqua tractauerint, at ipſe Petrus
in meliorē methodū reduxit vniuer
ſam S. doctrinam, ob idque merito
Magiſter Sententiarū meruit appel-
lari. quem ſequuti ſunt Alexander,
Albertus, S. Thom. Scot. & reliqui,

Digitized by Google

qui licet ordinem tractādi quæſtiones mutauerint,retinuerunt tamen, & locupletauerunt modum Scholaſticum diſſerendi, qui nunc eſt in vſu; nā hoc ordine, & methodo facilius addiſcuntur myſteria Fidei, & quæ docent Patres,& Concilia. Nota tamen,quod res,& quęſtiones Theologicæ ea animi puritate, & recto veritatis deſiderio ſunt tractandæ,(niſi ad noſtrę fidei dogmata pertineāt) vt etiam ſi authoritati D. Thomæ, D.Bonauenturæ, Alexandri,& Scoti, &c. ſit deferendum; ratio tamen maturè excogitata, ſi quando inueniri contingat, primum locum habeat. Si autem multi Theologi in quæſtionibus tractandis, non recte ſe gerant, ipſorum vitio eſt, & non Theologiæ. Quare ob id contemni non debet. Et aduerte,quod in Scholaſticis ſcriptoribus nō tam linguæ puritas, quam doctrina exquirenda eſt,& debent eſſe voces,& verba, licet aliqua barbara videantur diſputationi accōmodata. Et licet tractentur à Theologis multæ quæſtiones, quæ neceſſariæ non ſunt, nihilominus poſſunt multæ ex his curioſis quæſtionibus ad acuenda ingenia prodeſſe; non ſunt ergo omnino inutiles,vt falſo rhetores aliqui,& humanarum literarum nimis ſtudioſi reputant.

QVAESTIO III.

An Theologia ſit vera, & propria ſcientia.

NOmine Theologię non intelligimus ipſam fidē infuſam, ſed ſcientiam qua quis ex principijs in ſcriptura reuelatis,vel Conciliorum authoritate, aut Eccleſiæ traditione firmatis, & creditis infert alias veritates, & concluſiones per euidentem conſequentiam. V.g. Probamus contra Apollinarem, in Chriſto eſſe humanā voluntatē, hoc modo. In Chriſto fuit vera humanitas,ſed humanitas prædita eſt voluntate;ergo in Chriſto fuit humana voluntas. De hac ergo Theologia non vt verſatur in explicatione principiorum, ſed vt procedit ad eliciēdas concluſiones,quæritur an ſit verè,& propriè ſcientia. Gaieta.1.p.q.1.a.2. ait,Theologiā poſſe dupliciter conſiderari. Primo ſecundū ſe, ſecundo vt in viatoribus. Primo modo dicit eſſe propriè,& perfectè ſcientiam, at poſteriori modo nō eſſe ſcientiā perfectè, & propriè. Et cum dicit Caieta. Theologiā ſecundū ſe eſſe ſciētiam, non loquitur de Theologia, quam Deus de ſeipſo habet,de qua non eſt difficultas; eſt enim perfectiſsima ſcientia. Neque loquitur Caietan.de Theologia, quā Beati de Deo habēt: nam etſi ſit euidens, non eſt ſcientia ex Caiet. vt diffinitur ab Ariſt.1.Poſter.c.2.quia ſcientia Beatorū eſt ſine diſcurſu, & omnia myſteria fidei ſunt illis per ſe nota.

Sed nota hîc,duplicem eſſe diſcurſum,ſcilicet temporis,vt in nobis,& naturæ,vt in Angelis, & Beatis, qui ſufficit ad ſcientiam; & ſic merito à Scoto(quē immerito Vaſquez reprehendit)appellatur Theologia Beatorum ſcientia:ſolus enim Deus omni diſcurſu caret,quare eius ſciētia non eſt vt definitur à Logicis, ſed eſt Theologia quā Deus habet de ſe ſciētia ſuperiori quadā ratione; vt bene Scotus, quem in hac parte ſequitur Vaſquez. Intelligit ergo Caieta.cum aſſerit, Theologiam ſecundū ſe eſſe ſcientiā,vt diffinitur ab Ariſt. Theologiā viatorum non quatenus eſt in illis obſcura notitia ex principijs ſolum creditis collecta,ſed conſideratā ſine imperfectione obſcuritatis. Pręſens tamen quæſt. tantū eſt de Theologia quatenus in viatoribus actu reperitur cum obſcuritate principiorū.

Scotus

Digitized by Google

Scotus in prologo, quæſtione 3. in q. 4. laterali, ait, Theologiam ſecũdum ſe eſſe ſciẽtiam, hoc eſt, in Deo, & Beatis, non tamen in nobis; quia per illationem ex articulis fidei, non proprie aliquid ſcitur: ſic interpretatur, & ſequitur ſententiam Scoti Ocham. quæſt. 3. prolog. Durand. q. 1. Grego. quæſt. 1. Gabriel quæſt. 7. Maior quæſt. 4. Mairon. quæſt. 14. prolo. 1. Baſol. q. 5. a 3. Philip. Faber, & Herrera, vbi Scot. ratio eſt, quia principia noſtræ Theologiæ nõ ſunt nobis euidenter nota: & huius ſententiæ videtur D. Thomas, ná q. 14. de veritate, artic. 9. ſic ait. Quæcũque ſciuntur proprie ac certa ſciẽtia, cognoſcuntur per reſolutioné in prima principia, quæ per ſe præſto ſunt intellectui, & ſic omnis ſcientia in viſione rei pręſentis perficitur; vnde impoſsibile eſt quod de eodem ſit fides, & ſcientia, & idem dicit 2.2. quæſt. 1. art. 5. in corpore.

Aliqui docent, Theologiam noſtram non eſſe ſcientiam, quia agit de ſingularibus, nempe de myſterio Incarnationis, iuſtificationis, Reſurrectionis, &c. ſed hæc ratio nulla eſt, nam vt rectè docet Scot. quæſt. 4. citata, quem ſequitur Vaſquez 1. p. d. 4. cap. 7. non minus perfecta cognitio poteſt eſſe ſingularium, quam vniuerſalium, ſi ea ſit euidens, vt reuera eſſe poteſt, ac proinde illorum poſſe eſſe ſcientiam, ſi hæc euidentia haberetur ex principijs ſingularibus per diſcurſum aliquem. Si enim haberetur ſine diſcurſu, potius eſſet intellectus quam ſcientia. Dicitur tamen vulgo, ſcientiam eſſe de vniuerſalibus, quia illa vt in plurimũ poſſunt nobis eſſe euidẽter nota lumine naturali, & ita certa, ideſt, perpetuæ veritatis, vt nũquam nos fallere poſſit; ſi tamen habeatur euidens notitia aliquorum ſingularium, & quibuſdã poſitis per diſcruſum, aliqua euidens cõcluſio colligatur, erit vera, & propria ſcientia. Poſſumus enim habere demonſtrationem de motu cælorũ, & vniuſcuiuſq. orbis, & occurſibus, & aſpectibus aſtrorum. Quapropter ſi Deus communicaret euidentiam ſingularium, quæ ſola fide credimus, vt Incarnationis, glorificationis, &c. inde poſſent deduci concluſiones euidentes, & neceſſariæ, vt quod Chriſtus habuerit duas voluntates, quod fuerit riſibilis, &c.

Sed contra. Hoc quod dicitur, quod ſi communicaretur nobis euidentia principiorum eſſet noſtra Theologia ſcientia, arguo: quia talis notio ſingularium eſſet intuitiua ſine vllo diſcurſu, & ex illis nihil euidenter deduci poſſet per verum diſcurſum, ſed omnia ſimul eodem intuitu cognoſcerentur; ergo non eſſet ſcientia. Reſpondent aliqui concedendo totum, quia tunc noſtra Theologia non eſſet proprie ſcientia ex deffectu diſcurſus, ſed quia verſetur circa ſingularia. Sed reſpond. cũ Scoto. Ad veram ſcientiam (vt iam dixi) ſufficere diſcurſum naturę, qui etiá in Beatis reperitur, vt ait Scotus: ſola ergo illa dicitur proprie ſcientia, quæ ex principijs euidẽter notis acquiritur; principia autem Theologiæ, nec ſunt euidenter per ſe nota Theologo, neque ex primis euidenter ſibi notis, eorum habet eſſentiam, ſed ipſa ſũt prima ſolo teſtimonio, aut probabiliter nota, procedit ergo ex creditis ſola fide: vnde infertur, quod aſſenſus Theologicus naturalis ſit in ſubſtantia, quia nõ innititur immediate teſtimonio Dei ex illuſtratione ſupernaturali, ſicut aſſenſus fidei, ſed media conſequẽtia ex articulis fidei; interdũ quoque adiuncta propoſitione, ſolo lumine naturali cognita infertur. Quapropter hic aſſenſus cõcluſionis Theologiæ nõ eſt infuſus ſua natura, ſed acquiſitus, poteſtq. talis

aſſenſus pendere ex principijs creditis fide infuſa, & etiam ex creditis ex alijs ſignis, aut ratione, aut authoritate humana Eccleſiæ. Vnde Maior in 4. q. 9. prolog. concedit, hæreticum, qui non habet fidem infuſam, poſſe eſſe Theologum, & habere habitum, & actum Theologiæ circa plures concluſiones. Signum ergo eſt, aſſenſum concluſionis non generari ex aſſenſu ſupernaturali articulorum.

QVAESTIO IV.

Qualis habitus ſit Theologia.

Concluſio. Aſſenſus Theologicę concluſionis ſine formidine expreſſa dici poteſt aut fides acquiſita, aut etiam opinio. Probatur, quia concluſiones Theologicæ colliguntur ex articulis creditis fide humana, & acquiſita, & ſic erit opinio, certiſsima tamen: at ſi dicimus, concluſionem Theologicam deduci ex articulis creditis fide infuſa, & diuina, propter teſtimonium primæ veritatis, ſic nec eſt dicenda opinio, nec fides acquiſita, & humana, ſed quoddam medium genus aſſenſus inter fidem diuinam, & humanam, vel opinionem; differt autem à fide diuina, non quia articuli crederentur ſine diſcurſu: Concluſio autem Theologica per diſcurſum, ſed quia articuli proxime ex teſtimonio Dei, concluſio vero Theologica ex ipſis articulis fidei per diſcurſum colligeretur. Et notà, quod fides diuina generatur per diſcurſum, ita vt primum principium, cui innititur, ſit complexum illud. Deus dicit, quæ eſt ratio aſſentiendi cuicumque articulo reuelato, & teſtificato, hic autem diſcurſus nõ eſt Theologicus, quia proxime deducitur ex teſtimonio Dei dicentis, & non ex articulis creditis, vt diſcurſus Theologicus, Vnde in hac propoſitione fidei, Deus dicit ſe eſſe trinum, & vnum, etiam eſt diſcurſus, ſaltẽ enthymematis, oportet enim aſſentiri huic parti: Deus dicit; & huic etiam, Deus eſt trinus, & vnus, poſteriori autem aſſentimur propter priorẽ.

Et nota valde cum Andrea de Vega lib. 9. ſuper Concil. Trid. c. 39. & Can. lib. 6. de Locis. c. vlt. qui docent, propoſitionem deductam per euidentem conſequentiam ex articulis fidei, vel ex vna de fide, & alia euidenti, eſſe propoſitionem de fide diuina, & ad illius aſſenſum nos ſtatim inclinari ex lumine naturali fidei, non minus quam ad ea quæ Eccleſiæ diffinitione determinata ſunt; nam præter aſſenſum qui fit per hunc diſcurſum, qui dicitur Theologicus, eſt alius proxime productus lumine fidei, qui tanquam conditionem præcedentem poſtulat aſſenſum Theologicũ, etiam ſi hîc ſit minus certus quam aſſenſus fidei. Idquè mirum non eſt, nam aſſenſus fidei infuſæ exigit etiam vt conditionem aſſenſum fidei humanæ; nam vt credatur fide infuſa aliqua propoſitio, quæ definita eſt ab Eccleſia, opus eſt primo credere definitam fuiſſe, aut in Concilio, aut à Pontifice, quod ſola fide humana notum eſt. Eadem ratione prædicatori, aut proponẽti articulos fidei, prius credimus fide humana; & hac fide ſuppoſita ſtatim ſequitur ſuperior aſſenſus ex lumine fidei infuſæ: ſic ergo docent Vega, & Canus, poſita euidenti conſequentia ex articulis fidei, vel ex vna de fide, & alia naturali, tanquam conditione præuia, cõſequi aſſenſum fidei infuſæ; ſiquidem demonſtratio Theologica perinde ſe habet ipſi Theologo ſicut Concilium, cum de

fide

Digitized by Google

ide aliquid eſſe declarat, ſe habet
oti Eccleſiæ: licet in hoc differant,
uod Concilium omnibus proponat
redenda: at ratio Theologica illis
olum proponit, quibus eſt euidens
onſequentia ex articulis fidei. Qua-
ropter propoſitio, quæ eſt contraria
ropoſitioni Theologicæ, communi-
er dicitur erronea, non hæretica,
uia nõ omnibus credenda proponi-
ur: nihilominus qui haberet Theo-
ogicum diſcurſum ex vna de fide, &
lia naturali, vel ex vtraque de fide,
non crederet concluſionem, eſſet
æreticus, tum quia facta prædicta
uppoſitione, tenebatur illam crede-
e, tum etiam, quia eo ipſo, non
ſſentiretur alicui præmiſſæ, quæ eſt
le fide.

Sed quæres, An habitus Theolo-
gicus ſit virtus intellectualis. Reſpõ
lemus, quod ſi dicamus concluſionẽ
Theologicã deduci ex articulis cre-
litis fide infuſa, eſſe ſine dubio virtu
em intellectualẽ, ſicut eſt ipſa fides
nfuſa, quæ ad falſum inclinare non
oteſt, ſic habitus Theologiæ non po
eſt per conſequentias deductas ex
rticulis creditis fide diuina ad fal-
um mouere. Si autem dicamus, Theo
ogicam concluſionem deduci ex ar-
iculis creditis fide acquiſita, vel hu
nana, licet videatur excludenda à ra
ione virtutis intellectualis, ſicut
xcluditur ab Ariſt. 6. Aetico. c. 2. & 3.
ihilominus dicendum eſt, habitum
Theologicũ hoc modo eſſe virtutem
ntellectualem, eo quod fides acquiſi
a per tot miracula, & ſigna, & à Deo
onfirmata, vitæ ſanctitate, & au-
horitate Eccleſię, nullus intellectus
ixta regulas rectæ rationis, aliud
edere poteſt; dicẽte Ricard. de San-
o Victo. 1. de Trinit. c. 2. ad Deum
nfidenter ſi error eſt, à teipſo,
ecepti ſumus: nam hæc omnia tot
gnis, & prodigijs confirmata vide-
us, quæ non niſi per te fieri poſ-
ſent. Secus autem dicendum eſſet de
fide humana aliarum rerum, quam
poſſe eſſe falſam, facile credimus; vbi
tamen tanta eſſet authoritas, vt na-
turaliter videretur, non poſſe cõtra-
rium eſſe verum, fides humana etiam
eſſet virtus intellectualis. Talis eſt
qua credimus Conſtantinopolim, aut
Romam eſſe, impoſsibile enim vi-
detur tot homines, qui de eis teſtifi-
cantur ad decipiendum conueniſſe.
Ex dictis in hac, & ſuperiori quæſt.
recte infertur Theologiam Beatorum
eſſe vere ſcientiã quoad omnes con-
ditiones; nam veritates Theologicæ
cauſantur in intellectu Beatorum ab
eſſentia diuina, tanquam ab obiecto
continente virtualiter illas veritates
prius naturaliter notas; ergo cogni-
tio veritatum Theologicarum fit per
diſcurſum, ad quem non requiritur
prioritas tẽporis; ſed ſufficit, vt dixi,
prioritas naturæ: dicente Ariſtot. 1.
poſter. tex. 3. maiorem, & minorem
propoſitionẽ præcedere concluſionẽ
prioritate naturæ, licet ſimul tempo-
re minor ſciatur cum cõcluſione. Vn-
de ſi requireretur, ad diſcursũ prio-
ritas temporis intellectus non diſ-
curreret à minori ad concluſionem;
cum igitur concurrant in Theologia
Beatorum omnes conditiones ſcien-
tiæ, dicetur propriè ſcientia, etiam
in Angelis, qui diſcurrunt modo
prædicto.

Sed contra argues. Ex D. Aug. lib.
15. de Trinit. c. 16. Vbi, inquit, fortaſſe
non erunt in patria volubiles noſtræ
cogitationes ab alijs in alia euntes,
& redeuntes, ſed ſcientiam noſtram
vnico intuitu videmus; ergo nõ erit
diſcurſus. Reſpondeo primo, quod
Auguſt. videtur loqui ſub dubio, ait
enim fortaſſe, vel ſi aſſertiuè loquatur
intelligit de viſione beatifica, quæ
reſpicit tantũ eſſentialia in Deo, etenim vnico actu videbuntur; reliqua
tamen quæ ex illa diuina eſſentia

Digitized by Google

pendent,per aliquem diſcurſum,ſaltem naturę cognoſcuntur,vel loquitur Auguſt. de diſcurſu temporis, qui magnam imperfectionem dicit in nobis viatoribus.

QVAESTIO V.

An Theologia noſtra ſubalternetur Theologiæ Beatorum.

CErtum eſt,iuxta Scoti doctrinā, Theologiam noſtram non eſſe ſcientiam ſubalternatam cum non ſit ſciētia propria,ſed potius dicatur ſapiētia; ſuppoſito tamen quod ſit largo modo ſcientia quæritur an ſit ſubalternata. Partem affirmātem tenet Caiet.1.p.q.1.art.2. cum alijs. Sed oppoſita ſententia magis cōmunis eſt, & amplectēda. nam etiam ſi Theologia noſtra eſſet verè, & propriè ſcientia, dici non poſſet ſubalternata.Sic Scot.q.3.Prolog.in q.4. & 5.Laterali, quem multi recentiores etiā S. Thomæ diſcipuli ſequuntur; imo aſſerit Vaſquez nullibi D. Thomam dixiſſe, Theologiā viatorum ſubalternari Theologiæ Dei,& Beatorū;aliud enim eſt Theologiam Dei & Beatorum eſſe ſuperiorem,& aliud eſſe ſubalternantē. Sed pie excuſat Vaſquez D.Thomā,cuius mentem melius aſſequuti ſunt alii Thomiſtæ,& Scotiſtę. Prima enim p.q.1. art.2.aperte dicit S.Doctor, quod ſicut ſe habet perſpectiua reſpectu Geometriæ, & Muſica reſpectu Arithmeticæ, ita Theologia noſtra reſpectu Theologiæ Dei,& Beatorū; ſed Perſpectiua,& Muſica reſpectu Geometriæ, & Arithmeticæ ſunt ſubalternatæ;(vt omnes concedunt)ergo in ſententia D.Thomæ,quam bene explicat Caietanus, etiam erit noſtra Theologia ſubalternata Theologiæ Dei, & Beatorum. Patet autem noſtra ſententia, quia vt ait Scot. neceſſarium eſt ad ſubalternationem principia ſubalternatæ eſſe concluſiones probatas in ſubalternante: at noſtra Theologia, & Beatorum eſt de eiſdem principiis,& concluſionibus, & veritatibus; quia Theologia Beatorum non tantum eſt de articulis fidei, qui nobis ſunt expreſſe propoſiti ad credendum, (vt falſo Caieta.) ſed de omnibus etiam alijs veritatibus, quas inde deducimus. de eiſdem ergo eſt vtraque Theologia,licet in noſtra diſcurſus temporis reperiatur ex articulis colligentes alias veritates;in Theologia autem Beatorum diſcurſus tātum cum prioritate naturæ: quo argumento conuictus Bañes, vbi D. Thom. dicit, noſtram Theologiam reſpectu Theologiæ Beatorum,non eſſe propriè ſubalternatā, ſed ſolum differre, vt perfectum, & imperfectum in eadem re:& hæc eſt Scoti ſententia.

QVAESTIO VI.

An noſtra Theologia ſit vna ſcientia.

LOquendo de ſcientia largo modo, (vt in ſuperiori quæſtione dixi)communis ſentētia eſt omnium Scolaſticorum, Theologiam eſſe vnam ſcientiā in modo inferendi concluſiones. Et probatur hoc loco ab Alberto, Ricard. Marſil. & Henrrico: quia omnia quæ in noſtra Theologia tractantur, ordinem habent ad vnum ſubiectum attributionis, (non prædicationis) nempe Deum;licet enim omnia quæ tractat Theologia,non prædicentur de Deo in recto; omnia tamen ad ipſum vt ad finē,& authorem referuntur;nempe quomodo ſit finis conſequēdus à creatura rationali, quomodo ſit author per creationē,quomodo ſe com muni-

Digitized by Google

municauerit per vnionem hipoſtaticam, & reliqua. Item, omnia quæ tractat Theologia, ſub vna ratione formali obiecti cõſiderat; vnitas autem ſcientiæ ſumitur ex vnitate rationis formalis in obiecto. Nam quemadmodum mediũ demonſtrationis in quacunque ſcientia dicitur formalis ratio ſciendi reliqua; ſic in Theologia medium, & principiũ quod aſſumitur ad inferendas concluſiones, eſt obiectum formale ipſius, & cætera ſub eo reſpectu à Theologia conſiderantur: quia igitur Theologia noſtra in omni diſcurſu Theologico aſſumit vt principia ea, quæ credit eſſe à Deo reuelata; ideo eadem ſecundum ſpeciẽ eſt ratio obiecti formalis, ſeu medij demonſtrationum Theologicarum, & ſic merito dicitur Theologia vna ſcientia, modo ſumantur in demonſtratione Theologica principia credita fide infuſa, ſiue tantũ credita fide humana, & acquiſita; vtroq. enim modo ſemper credimus eſſe à Deo reuelata, & ſic vtroq. modo vna erit ſecundũ ſpeciẽ concluſio Theologica ex ipſis deducta. Et nota, vt Theologia noſtra vna ſcientia dicatur, ſemper debet aſſumere aliquod principium reuelatum, & alterum ſolum naturale. Vnde ad Theologiam quatenus eſt ſcientia diſtincta ab alijs, moralia non pertinent, ſed ſunt diuerſæ ſcientiæ.

Obſeruandum etiam eſt, cum dicimus Theologiam eſſe vnam ſcientiam, intelligitur quatenus colligit ex principijs certis, & per certas cõſequentias ſuas concluſiones; nam quatenus in opinionibus verſatur, vel ex principijs ſolũ probabilibus, vel per conſequentias ſolum probabiles argumentatur, non ſolum non eſt idẽ habitus cum Theologia, ſed nec eadem ſciẽtia cum illa, quia non habet idem genus, aut principiorũ, et argumentationum, multaque à Scholaſticis diſputantur, quæ ad Theologiam, vt eſt vna ſcientia, non pertinent.

QVAESTIO VII.

An Theologia ſit practica, vel ſpeculatiua.

SCot. quæſtio. 4. Prolog. docet, Theologiam ea ex parte qua circa Deum, & veritates neceſſarias verſatur, in nobis eſſe ſcientiam practicam, in Deo ſpeculatiuam: at ea parte qua verſatur circa veritates cõtingentes, ſi ſint opera noſtra, in nobis quidem eſſe practicam, in Deo verò circa omnes veritates contingentes eſſe ſpeculatiuam. Vtrumque probat ex diffinitione praxis, quę eſt actus alterius potentiæ quam intellectus, naturaliter poſterior intellectione natus elici conformiter rationi rectæ ad hoc, vt ſit actus rectus. Eſt enim praxis, actus voluntatis elicitus, vel imperatus; hic enim ſolus naturaliter poſterior eſt intellectu, & tanquam regulam reſpicit ipſam rationem, cum ergo cognitio Dei moueat affectum noſtrum, vel circa ipſum Deum, vel circa alia obiecta virtutum, de quibus agit Theologia, erit practica. Ex quibus infert Vaſquez. 1. part. diſput. 8. cap. 1. debere Scotum concedere iuxta hanc doctrinam, viſionem claram Dei eſſe practicam. Reſpondeo, quod licet id concedi poſſet, non tamen eſt bona illatio: nam circa viſionem Dei, Beatus errare non poteſt; ergo non indiget regula dirigente, vt requiritur in praxi. Item ait Scotus, Theologiam in Deo cum ex ſe ipſa rectitudinem habeat, nec ſit dirigibilis ab alia, non eſt practica, ſed ſpeculatiua: nam in Deo dictamen rationis non eſt ſicut in nobis proxima regula proponens, &

iudicans id quod conſonum, & diſſonum eſt, ſed ex ſe id habet. Noſtra vero Theologia affectiua eſt, & practica principaliter; quia etiam ſi Deum conſideret, conſiderationem tamen refert ad amorem.

Et nota, quod notitia practica verſatur circa praxim, peculiari quadam ratione, quod vulgo dici ſolet, verſari circa rem operabilem, & modo operabili: vt ait D. Thom. 1. p. q. 14. art. 16. vbi ſic habet, ſi ędificator conſideret qualiter poſsit fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, ſed ad cognoſcendum tantum, erit quantum ad finem ſpeculatiua conſideratio, tamen de re operabili quaſi dicat ex modo ſuo, & formaliter erit ſpeculatiua, ex obiecto tamen, & materialiter erit practica, quia eſt de opere aliquo faciendo. Hinc colligit ſcientiam, quæ eſt ſpeculatiua, quia non eſt de opere aliquo eſſe ſimpliciter ſpeculatiuã, hoc eſt, ex odiecto, & modo; eam verò quæ eſt de opere aliquo, habet tamen modum ſpeculationis eſſe ſecundum quid ſpeculatiuam, hoc eſt, aliqua ratione: & idem videtur tradidiſſe Ariſtot. 2. Metho. cap. 1. vbi ait: Speculatiuę etenim finis veritas, practicæ autem opus; etenim ſi eo modo ſe habent, conſiderant non cauſam per ſe, ſed aliquid, & eo tempore practicè ſpeculantur. Et hoc modo intelligendi ſunt Doctores, cum dicunt, notitiam eſſe practicam ex fine operãtis, non ex fine ipſius ſcientiæ; nam non ſufficit finem, & obiectum ſcientiæ eſſe operabile, ſed quod ſit modo operabili; cum ergo in Theologia conſideretur per ſe, Deus diligendus, & quomodo diligi debeat, ſimpliciter erit practica, licet ſecundum quid ſit ſpeculatiua, & contemplatiua. Patet, quia finis principalis legis eſt dilectio, & noſtra iuſtificatio: non enim auditores verbi, ſed factores iuſtificabũtur. Quamobrem canebat pſaltes Pſal. 118. Viam mandatorum tuorũ cucurri, cum dilataſti cor meum. Erit ergo Theologia noſtra principaliter affectiua, dicente Paul. ad Philip. 1. Cupio diſſolui, & eſſe cum Chriſto. Et Dauide Pſal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Nullumque erit inconueniens, Theologiã ſimul practicam & ſpeculatiuam appellari, cum vtrumque actum habere poſsit. Conſiderat enim Deum myſterium Incarnationis, & alia huiuſmodi, poteſtque ibi ſiſtere in cognitione tantũ veritatis; ſed vt verũ fatear, hæc proprius dicetur ſpeculatiua ex parte ſcientis, quam ex parte ſcientiæ. Conſiderat etiam multa in operatione poſita, non in contemplatione ſolius veritatis, ſed gratia operationis, quę maximè intenditur; habet ergo Theologus vtrũque actũ, ſcilicet practicum, & ſpeculatiuum; non tantum circa diuerſas concluſiones, ſed etiam circa eandem. Erit ergo Theologia ſimpliciter practica, vt docet Scotus, & ſecundum quid ſpeculatiua.

Sed dubitant aliqui: An practicum & ſpeculatiuum ſint differentiæ eſſentiales, diuidentes ſciẽtiam in cõmuni. Reſpond. cum Scot. Philippus Faber, aliiſque Scotiſtæ. q. 4. Prolog. non eſſe differẽtias eſſentiales, quia ſcientia eſt quid abſolutum; practicum vero eſt quid relatiuum: ſunt igitur differentiæ accidentales, habentes rationem communis denominationis, & non eſſentialis. Notat tamen Vaſquez. 1. p. d. 8. c. 3. quod licet iſta denominatio practici & ſpeculatiui accidentaria ſit, aliquando ex eo colligitur differentia eſſentialis habituum; videlicet quando aliquis habitus eſt adęquate & omnino practicus, vel omnino ſpeculatiuus; tunc enim obiectum adęquatum

Digitized by Google

um horũ habituum eſt res omnino liuerſa. Ex diuerſitate autẽ obiecti dęquati optime infertur differentia ſſentialis habitus. Licet enim diuerſi habitus, & potentiæ circa eandem rem verſari poſsint, nunquam amẽ adæquate illã reſpiciunt. Verbi gratia, ſenſus cõmunis, & viſus circa colorem operantur, ſed non adæquate: in habitibus ergo, qui aut ſũt antum practici vt prudentia, aut antum ſpeculatiui, vt metaphyſica; icet ratio practici, & ſpeculatiui ſit optimum indicium differentiæ eſſentialis; quia tunc vnaquæque earum adæquate conuenit. ex quo ſequitur, obiecta adæquata diuerſa eſſe: at in Theologia poſſunt ſimul reperiri, quia practicum & ſpeculatiuum non ſunt differentiæ eſſentiales, nec ex llis talis differentia colligi poteſt: & idem erit in aliis habitibus, & potentiis; nam ſi practicum, & ſpeculatiuum in intellectu differentiam eſſentialem conſtituerent: eodem modo opinatiuum, & demonſtratiuum n eodem intellectu & in viſu reſpectus ad album, & reſpectus ad nigrũ, & in ſenſu communi reſpectus ad colorem, & ſonum, diſtinctionem ſecundum ſpeciem inferrent; quod falſum eſt. Vnde S. Thom. 1. p. q. 79. artic. 11. docet, practico, & ſpeculatiuo non poſſe diſtingui facultatem intellectus ſecundum ſpeciem; quia vtraque ratio accidentario reſpicit obiectum adæquatum intellectus, ſicut animali accidit eſſe hominem, aut equum.

QVAESTIO VIII.

An Deus ſub ratione deitatis, ſit obiectum Theologiæ.

SIT concluſio. Deus ſub ratione abſoluta Dei, eſt ſubiectum Theologiæ. Sic Scot. q. 3. Prolog. in 2. Laterali. §. ex dictis patet. & §. ad 1. quæſt. & §. nunc autem videndum eſt. concordant cum D. Thom. Caiet. & alii. 1. p. q. 1. art. 7. idem Baſolis. q. 4. art. 2. Canus lib. 11. de locis. cap. 2. Admonet autem recte Scotus, Deum non ſolum eſſe ſubiectũ Theologiæ, quoad eam partem quæ verſatur circa veritates neceſſarias, ſed etiam quoad eam quæ de contingentibus eſt, vt de iuſtificatione, incarnatione, &c. Et patet, nam obiectum potentiæ & ſcientiæ illud dicitur, ad quod omnia referuntur. Verbi gratia, color dicitur obiectũ viſus, quia omnia quæ videntur, vt lapis, homo, &c. in ratione coloris conueniunt: ſic in Theologia, omnia quę tractantur, vel ſunt ipſe Deus, vel ad ipſum, vt ad principium & finem, ordinem habent; illud ergo erit ſubiectum Theologię, vt etiam ait Scotus in illa q. 2. laterali. §. de ſecundo; ſub cuius ratione cętera omnia referũtur ad Theologiam, hoc eſt, tanquam habentia ordinem ad illud, ab ea conſiderantur.

Ex quo ſequitur, vt debeat eſſe quid incomplexum, vt ſit primum fundamentum cæterorum, & de ipſo cætera omnia quodammodo prædicentur; huiuſmodi autem eſt Deus ſub ratione abſoluta Dei, ad quem omnia referuntur, quæ in Theologia tractantur, vel quia ſunt ipſi eſſentialia, aut per modum proprietatis, vel quia ab eo facta ſunt, & de ipſo vt de cauſa dicuntur: cumq. Deus obiectum ſit Theologiæ, vnum non ſolum ſecundum ſpeciem, imo ſecundum numerum, cõtinebit omnes veritates huius ſcientiæ, tanquam adęquata & ſufficiens cauſa illarum.

Secunda cõcluſio. Deus ſub ratione Deitatis eſt etiã ſubiectũ Theologiæ, reſpectu veritatum contingentium. Hæc eſt, vt dixi, Scot. in ea quæſt. laterali, & non ſub ratione volentis, vt ait Baſolius; & ratio eſt, quia

quia ſubiectum ita debet eſſe, quid in complexum, vt nulla de ipſo ſupponatur in ſcientia facta enuntiatio. Vnde nec ſub ratione glorificatoris poteſt eſſe ſubiectum, quia ſupponeretur iſta enuntiatio, Deus eſt glorificator; ergo nec iſta ſupponitur Deus eſt volens. Nec ratio Baſolis eſt alicuius momenti, quamuis enim Deus non ſit cauſa rerum, & veritatũ contingentium in quantũ eſt, ſed in quãtum vult; tamen primum ſubiectum, de quo omnia prædicantur eſt ipſemet Deus in quantum eſt.

Sed aduerte ex Scoto dicta quæſt. Deum dici ſubiectũ quoad veritates neceſſarias, quia eas virtute continet ex natura rei, & neceſſario: at vero Deus relatus ad veritates contingẽtes eſt primum ſubiectum, non quod virtute omnes illas ex natura rei cõtineat, ſed quia eſt primum cui ineſſe debet primum prædicatum primę veritatis contingentis, quod eſt eſſe primum ſubiectum omnis prædicationis. Vaſquez. 1. p. q. 1. c. 6. docet, Deum cõtinere veritates neceſſarias ex natura rei neceſſario, ac virtualiter, vt ait Scot. contingentes etiam continere, libere tamen vt cauſa efficiens illarum. Placet quidem nec Scoto aduerſatur, addit tamen Vaſquez contra Scotum, Deum non eſſe ſubiectum veritatum neceſſariarum in Theologia ſecundum ſe, hęc enim aut eſt Theologia Dei, aut videntiũ ipſum ſicuti eſt, vtraque autẽ eſt ſimplicissima notitia ipſius, & omnium veritatum neceſſariarum, quę noſtro modo intelligendi ei in prædicatione tribuuntur; in ſimplici autem notitia non eſt ſubiectum, nec prædicatum, ſolum igitur in nobis viatoribus, qui compoſitione æternas veritates de Deo anuntiamus, Deus habet rationem ſubiecti, de quo noſtra Theologia aliquid enuntiare, & tractare dicitur. At reſpectu veritatũ contingentium, Deus certe ſubiectum eſt Theologiæ, nam Beati non vnico ſimplici intuitur vident eſſentiã Dei, & creaturas idcircò de Deo compoſitione enuntiari poſſunt, & diuiſione negari ea quæ ſunt extra ipſum. Alia tamen ratio eſt, quia Theologia quam Deus de ſe habet vno intuitu, penetrat Deum, & cætera omnia cognoſcit, quare cognitionis ipſius Dei non poſſumus ſubiectum, & prędicatum reipſa aſignare, quamuis noſtro modo intelligẽdi, vtrumque in Deo diſtinguamus. Sed fallitur Vaſquez, ſupponimus enim in doctrina Scoti, Deum diſtingui formaliter ex natura rei à perſonis diuinis, & etiam ab attributis; vbi autem eſt diſtinctio ex natura rei, certum eſt dari prædicatum, & ſubiectum. Imò etiam ſi talis diſtinctio formalis actualis non daretur, ſed tantum virtualis quam Caiet. & omnes Thomiſtæ & Theologi concedunt, ſufficeret ad verificandas propoſitiones à parte rei. V. g. Deus eſt Pater, eſt Filius, eſt Spiritus Sanctus, Deus eſt ſapiens, Deus eſt iuſtus, &c. & iſtas propoſitiones poſſunt componere Angeli, & etiam diuidere, & negare. V. g. Deus nõ eſt finitus, non eſt creatus, &c. ergo de Deo vt Deus eſt, poſſunt iſta enũtiari, & ſic Deus in Theologia ſecũdum ſe erit ſubiectum veritatum neceſſariarum.

Sed contra concluſionem argues. Quia nulla ſciẽtia probat de ſuo ſubiecto an ſit, & quid ſit, ſed hæc duo ſupponit primo poſterio. c. 1. ſed Theologia nõ ſolum probat quid ſit Deus, ſed etiam an ſit; ergo Deus nõ eſt ſubiectum ipſius. Reſp. in Theologia hæc non probari, ſed ſupponi, ſicut Deum eſſe trinum & vnum, & reliqua principia, quæ dicuntur articuli fidei: aliunde tamen Theologus tanquam Philoſophus rationibus à poſteriori probat eſſe Deum, & eſſe

vnum,

Digitized by Google

[v]num, cum nõ deſint peſſimi homi[n]es,qui negẽt vnum eſſe Deum,imò [i]pſum eſſe. quamuis enim fides doceat Deum eſſe, & eſſe vnum, hæc [t]uo non numerantur inter articulos [f]idei inter omnes, ſed inter neceſſa[r]io requiſita ad articulos, vt docet [D]. Tho. 2. 2.q.1.art.5. ad 3. eſt ergo Deus ſubiectum Theologię, quæ di[u]erſa etiã eſt à metaphyſica,quia hæc procedit à principijs naturali lumine notis, Theologia vero noſtra ex principijs reuelatis.

QVAESTIO IX.

[A]n Theologus poßit euidenter diſſol-uere argumenta aduerſariorum.

COncluſio. Nullum argumentum directe pugnans contra myſteriũ, quatenus fidei articulus eſt ſolui poteſt euidenter poſitiue, ſed ſolum negatiue;id eſt, non ita ſoluitur,vt euidenter probetur contraria [c]õcluſio, ſed ſolum oſtenditur argu[m]entum non concludere.Dixi argu[m]entum quod directe pugnat contra [m]yſterium,quia argumenta quæ pu[g]nant ex conſequẽti,directe vero cõ[t]ra aliquid naturale, quod ſupponit [a]rticulus,non ſolum aliqua,ſed om[n]ia euidenter poſitiue ſolui poſſunt: [v]t ſi aliquis argumentaretur contra [m]yſteriumEuchariſtiæ,quod accidẽ[t]ia in eo non poſſunt eſſe ſine ſub[ſ]tantia, quia ipſorum eſſe, & natura [e]ſt ineſſe, hoc argumentum euiden[t]er poſitiuè ſolui poſſet, quia no[t]um eſt in Philoſophia,eſſentiam ac[c]identium non eſſe actualem inhæ[r]entiam in ſubſtantia, ſed ad ſummũ [a]ptitudinalem, & ordinem ad inhę[r]endum; & ita negari poſſet aſſumptum cum euidentia contrariæ pro[p]oſitionis. Item ſi quis probare vel[l]et contra articulum Reſurrectionis, [a]nimam eſſe mortalem, & ad prę-teritum non eſſe potentiam,hoc argumentum euidẽter poſitiue ſolui poſſet,quia directe non pugnat contra ipſum articulum,qui ſolum conſiſtit in eo, vt futura ſit reſurrectio, quod Theologus facit vt Philoſophus eſt, & nõ vt Theologus,vt recte Vaſquez contra Caieta. nã principia Philoſophiæ nõ ſunt propria Theologo,niſi quando cum articulis fidei miſcẽtur ad inferendam aliquam concluſionẽ.

QVAESTIO. X.

De locis Theologicis, & quid ſit locus Theologicus, & quotuplex.

DIcuntur loci Theologici, ſedes quædam,&promptuaria ex quibus Theologica argumenta deriuantur, ſicut enim Ariſtoteles in Topicis, varios locos oſtendit, vel à diffinitione, vel à contrarijs, &c. ex quibus quiſque poſsit de quacũque propoſita quæſtione argumenta probabilia depromere, ſic exponendum eſt modo vnde poſsit Theologus rationes ſuas, & argumenta exhaurire, decem autem communiter numerantur. Primus eſt authoritas ſacræ Scripturæ.2.authoritas traditionum Chriſti, & Apoſtolorum.3. authoritas Eccleſię Catholicę 4.authoritas Conciliorum.5. authoritas Põtificis Romani.6.authoritas Patrum. 7. authoritas Theologorum Scholaſticorum, cum qua etiam recenſeri ſolet authoritas Iuriſprudentium ex ea parte qua Theologus agit de iuriſdoctrina. 8. ratio naturalis lumine naturali deducta. 9. authoritas Philoſophorum. 10. authoritas humanæ hiſtoriæ.Ex his locis quinque priores ſunt firmiſsima Theologiæ fundamenta, ex quibus potiſsimum eius argumenta petuntur. Eandẽque veritatem diuinę reuelationis continent,cęteri autẽ loci non habẽt hanc veri-

Digitized by Google

veritatis energiam ex ſeipſis. Excipio communem Patrum conſenſum in Scripturæ alicuius explicatione, quæ ad dogma pertinet fidei. De ſeptimo,& nono loco,id eſt, de authoritate Theologorũ Scholaſticorum, & Philoſophorum, dico quod vtrorumque authoritas non poteſt maiorem ex ſe certitudinẽ generare, quã opinionis, Theologorum in Theologia,&Philoſophorũ in Philoſophia; quæ cum etiã deſeruire poſsit Theologo ad deducẽdas proprias cõcluſiones probabiliter, ſi omnes Scholaſtici in aliquo principio, & definitione, & Philoſophi conuenirent, tunc maior certitudo ex ipſo principio in quo conueniunt generaretur, ad dogma fidei confirmandũ. Ex his conſtat quid dicendum ſit de octauo loco, & quando infertur concluſio ex vna propoſitione de fide, & alia naturaliter nota in Philoſophia naturali, vel morali, vt ſupra inſinuaui.

Decimus locus eſt de humana hiſtoria, de illa inquã quæ narrat acta Conciliorum,& Pontificum, Eccleſię traditiones, & hæreſes contrarias, contra quas in Concilijs actum eſt. nam ex Concilijs non poterimus firmum argumentum deducere, niſi fide hiſtoriæ indubitatæ conſtet de Concilio, & authoritate illius qua congregatum, & confirmatum fuit. Oporteetque perſpectas habere hæreſes illius temporis, & ſententias, contra quas in eo pugnatum eſt, vt mentem Concilij teneamus. Alia enim hiſtoria de rebus etiam Eccleſiaſticis, vt plurimum ad ornatum potius, quam ad doctrinam Theologicarum quæſtionum deſeruire poteſt. Imo etiam hiſtoria Gentilium interdum vtilis eſt ad clariorẽ Scripturæ intelligentiam, vt ait Auguſt. 2. de Doctrina Chriſtiana, cap. 28.

Et nota, quod ratio Philoſophica ſupponitur, vt inſeruiat ſyllogiſmo Theologico: hiſtoria tamen eſt pars quędã principij Theologici: aſſumitur enim à Theologo ſimul cum ipſa definitione Cõcilij ad inferendas cõcluſiones, ad quas plurimũ refert hiſtoria; nã ſicut de ſapiente dixit Ariſtoteles. 6. Aetico. c. 7. ipſius eſſe non tantum ex principijs veras colligere concluſiones, ſed etiam circa principia dicere vera; ita quoque ad Theologum ſapientem pertinebit ſuorum principiorum fundamẽtũ exponere, & circa ipſa plura vera dicere; quod commode præſtabit, ſi optime hiſtoriam Eccleſiaſticam nouerit, quę erit conditio, vt habeatur aſſenſus fidei infuſæ. Quod ſi dicamus principia Theologiæ eſſe ſolum credita fide acquiſita, tunc hiſtoria humana nõ tãtum erit cõditio ex parte principiorum, ſed ratio eis aſſentiendi; ita tamen vt ea vera eſſe credamus, vt ab eo tradita, ipſiuſque authoritate firmata.

QVAESTIO. XI.

An idem locus Scripturæ ſub eadem littera plures habeat ſenſus.

Relicta Eraſmi,& Lutheri impudentia, dicẽtium ſanctos ludere in allegorijs quod eſt otioſorũ hominũ ſtudiũ, qui ludere potius videantur. Concors eſt Catholicorum ſententia, ſacram Scripturam non ſolum hiſtoricè, ſeu literaliter, ſed myſtice etiam, ſeu ſpiritualiter explicari poſſe. Hoc enim genus interpretationis apud Eſſeos, viros religione, & ſanctitate in populo Hebræorum inſignes, frequentiſsimum fuiſſe, ait Philo Iudæus in libro de vita Theoritica, hi enim ab aurora vſque ad veſperam in lectione ſacrarum Scripturarum ſtudebant, vt allegoricos & myſticos ſenſus explicarent. Legendus

gendus Ioſephus lib. 3. antiquitatum cap. 11. Origenes lib. 10. cap. 15. Epiſtolæ ad Roma. & alibi ſæpè. Hierony. in magnis Comment. Epiſt. ad Galat. 4. & Aug. de ciuit. Dei lib. 17. cap. 3. & alij Patres, vt Grego. Cyril. Ambroſ. Bernar. ſerm. 61. ex paruis, Lyra in Prolog. 2 & 3. in Poſtillam Bibliorum, Paul. Burgen. in additione ad vtrũque Prolog. Alfonſus de Caſtro lib. 1. aduerſus Hæreſes, cap. 3. & omnes fere Scholaſtici, maxime D. Tho. 1. p. q. 1. art. 10. Vnde Michaël Medina lib. 6. de recta in Deum fide, cap. 25. refert ex Petro Galatino ita in pretio fuiſſe apud Hebræos ſenſum myſticum, vt lingua ipſorum diceretur ab antiquis, Dabbar Gadol, hoc eſt, verbum grãde; ſenſum vero literalem appellarẽt Dabbar Caton, hoc eſt, verbum paruum; ergo in eodem loco ſcripturę non tantum eſt literalis, & primarius ſenſus, ſed etiam myſticus, & ſecundarius, vt magis ex dicendis conſtabit.

Et nota, quod hic myſticus ſenſus non eſt per accommodationem, vt vſurpari ſolet à concionatoribus non inutiliter ad populum, ſed loquimur de ſenſu myſtico, etiam ex intentione Spiritus S. qui eſt præcipuus author ſcripturæ. Cumque talis ſenſus ſub litera latẽs ſpiritualis ſit, recte de illo dici poteſt inpletum eſſe, aut prophetatum eſſe. Itaque conſtat ex dictis dari ſenſum literalem primo, & myſticum ſecundo, vel ſecundario, & tertium per accommodationem.

QVAESTIO XII.

An ſcriptores Canonici, & etiam Patres vſi fuerint S. Scriptura per accommodationem.

RESpõdeo affirmatiuè. Canit enim Eccleſia de quouis Pontifice, & Confeſſore, Inuentus eſt iuſtus, & in tempore iracundiæ factus eſt reconciliatio. quod tamen de Noë dixit Eccleſ. cap. 44. Nullum alium eiſdem verbis intelligens, & cuilibet confeſſori accõmodat Eccleſia. Sæpe etiam in Miſsis B. V. aut Spirit. S. ſimili accõmodatione ſcripturæ Eccleſia vtitur. Sacri etiam ſcriptores interdum alterius antiquioris ſcriptoris ſacri verba per ſolam accõmodationem referunt, vt Apocalyp. 11. de duobus illis viris, quos tempore Antichriſti prophetaturos per dies 1260. prædixit Ioã. ait. Hi ſunt duę oliuæ, & duo candelabra in conſpectu Domini terræ ſtantes. Quæ verba parum mutata de Ieſu ſacerdote Filio Ioſedech, & de Zorobabele duce Iuda antea dixit Zachar. cap. 4. vt multi graues Doctores affirmant; Ioan. autem loquitur de Enoch, & Elia, vt docent Ambro. Grego. Proſper, & Ricard. & eadem verba accõmodat Eccleſia in quadã antiphona ad S. Martyres Ioan. & Paul. Hic modus tractãdi ſcripturam ſanctis Patribus frequens eſt in concionibus, & homilijs ad populum, idemque vtiliſsimus.

Nota tamen, quod Euangeliſtæ non per accommodationem, ſed in ſenſu myſtico, teſtimonia veteris Teſtamenti recitant, vt illud Oſeæ. 11. Ex Aegypto vocaui Filium meum. in ſenſu myſtico à Matthæo recitatur, vt ibi ait Hieronymus, Chryſoſtomus homilia 8. in Matth. Gloſſa ordinar. & Burgenſ. Theophil. Sanctus Thomas, Caietanus, & Titelmanus in capit. 2. Matthæ. quo circa, & illud Hieremiæ cap. 31. Vox in Rama audita eſt. quod diuus Hieronymus hiſtoricè intelligit de tempore captiuitatis Iſrael, quo magna ſtrages in Rama facta eſt. Etiam accipi poteſt in ſenſu mere ſpirituali

de

de cęde innocentium. Patetque noſtra ſententia. Nullus enim negare poteſt illud Exod. 12. Os non comminuetis ex eo. in ſenſu literali de Agno Paſchali tantum eſſe intelligendum, de quo ibi ſermo erat, non de Chriſto. Et tamen Ioan. 19. dixit impletum fuiſſe in Chriſto, ſic enim ait: Facta ſunt hæc, vt Scriptura impleretur, Os nõ comminuetis ex eo; ergo ſufficit myſticus, & præfiguratus ſenſus, vt dicatur in eo Scripturã impleri, aut prophetiã illam prædixiſſe. Vnde diſplicet quod Abulenſis dixit in cap. 13. Matth. q. 18. teſtimonium citatum Exod. in ſenſu literali, & non myſtico, à Ioanne referri, quia putat nullam ſcripturam dicendam eſſe impleri in ſenſu miſtico, ſed ſolum in literali. Locum ergo Ioannis citatum, eſſe myſticum de Chriſto Dño docent Auguſtin. tract. 120. in Ioann. Chryſoſt. homil. 84. Theophil. & S. Thom. in hunc locum, & alij: manifeſtumque eſt debere Iudæos Agnum Paſchalem figuram fuiſſe Chriſti veri agni cognoſcere; de quo dixit Iſaiæ. 53. Quaſi agnus coram tondente ſe, obmuteſcet. Et cap. 16. Emitte Agnum, Domine, dominatorem terræ. Et Hierem. 11. Ego ſum tanquam agnus mãſuetus, qui portatur ad victimam. In ſenſu etiam miſtico refert Paul. ad Hæbreos 1. Illud 2. Reg. 7. & 1. Paralipomenon 17. Ego ero ei in Patrem, & ipſe erit mihi in Filium, quod de Salomone dictum eſt in ſenſu literali; notiſsimum enim debebat eſſe Iudæis Salomonem, & Regnũ eius figuram fuiſſe Chriſti venturi. Et licet Lyran. in 2. Prol. allegato dicat, hoc teſtimonium in ſenſu literali de Chriſto accipiendũ: vocat tamẽ myſticum ſecundũ quid, quatenus in Salomone vt in figura Chriſtus cõtinebatur; appellauit verò literalẽ, quia intentus eſſet à Spiritu S.

Nota tamen, quædam per accommodationem ab Euangeliſtis allegari, quæ ad literalem multum accedunt. Verbi gratia, illud Iſai. cap. 29. Populus hic labijs me honorat. loquitur enim Propheta cum hominibus ſuæ ætatis, & Euangeliſtæ accommodãt ad filios Parentum hypocriſim, & duritiem veluti hęreditaria ſucceſsione accipientes. Eodem modo Paul. ad Titum. 1. cum monuerit ipſum, vt acriter reprehenderet Cretẽſes, quod peſsimi homines eſſent, vitia eorum probat dicto Epimenidis, quem Prophetam appellat, ſic enim ait: Sunt multi inobedientes, &c. Et addit: Dixit quidam ex illis proprius eorũ Propheta, Cretenſes ſemper mendaces, malæ beſtiæ; vẽtres pigri, id eſt, venenoſæ beſtiæ, otio deditι, & pigri. Adducit ergo Paul hoc teſtimonium ad conuincenda vitia Cretenſium: non quidem eorum qui fuerũt tempore Epimenidis, ſed ipſo tempore Pauli, quos Timothęus increpare debebat. Dicit etiam Paul. teſtimonium illud eſſe verũ, relatum etiam ad Cretenſes ſui temporis: & hoc ſenſu dici poteſt Epimenidẽ de illis prophetaſſe, ſeu dixiſſe. Sic ergo Chriſtus Dominus, Matth. 15. in Iudæos ſui ſæculi optimè vſurpauit verba Iſai. 29. dicens, verè prophetaſſe de illis Iſaiam: Populus hic labijs me honorat, cor autem eorum lõge eſt à me, quia filij hypocriſim, & vitia parentum quaſi natiua imitabantur. qui locus per accommodationem parũ differt à literali. Sicut etiam eſt illud Iſai. 6. Auditu audietis, & non intelligetis; & videntes videbitis, & non videbitis; incraſſatum eſt enim cor populi huius. Qui locus eodem modo recitatur à Matth. 13. Iudæi enim ſui temporis parentum obdurationem hæreditarunt, quod multo antea teſtatus fuerat Dominus, Exod. 32. & 33.

Popu-

Digitized by Google

opulus iſte duræ ceruicis eſt. Et tephanus in Acti Apoſt. cap.7. ait: luræ ceruicis,& in circũciſsis corlibus, & auribus vos enim ſemper piritui ſancto reſtitiſtis, ſicut pa:es veſtri, & vos. Et Matth.13. Veantamen implete menſurã patrum eſtrorum.

Varius eſt autem vſus Scripturæ er accommodationem, nam accom nodat verba,& ſententias, & affert xempla, & hiſtorias ad ſuadendam eritatem,& vitia deteſtanda: nam t dicit Paul.ad Rom.15. Quæcunq. cripta ſunt, ad noſtram doctrinam cripta ſunt,vt per patientiã,&conolationem ſcripturarum ſpem haeamus: vt enim Paulus perſuadeet Romanis, vnumquemque placee proximo ſuo in bonum; adduxit xemplum Chriſti,qui non ſibi plauit,&c. nam vt D.Petrus ait. 1.Caonica. 2. Chriſtus nobis reliquit xemplum,vt ſequamini veſtigia eus.Figura aliquando continet myicum ſenſum, vt per mare rubrum aptiſmum myſticè intelligimus,& er potum de petra,Euchariſtiam;de uibus loquitur Apoſt. 1.Corint.10. liquando figura continet tantum xemplum, quod per accõmodatioem plurimum valet ad ſuadendum liquo modo, non tamen ad veritas, & dogmata fidei comprobanda, uia ſub illa litera nec primario,nec eundario ex mente Spiritus ſani ſenſus ille continetur. In morali men materia hiſtoriarum accomodationes efficaciter cõducunt ad monſtrandum quidnam liceat,vel ohibitum ſit.Quo genere argumen adi vſus eſt Chriſtus, Lucæ 6. vbi emplo Dauidis, qui ob inſtantem ceſsitatem panes propoſitionis co dit,excuſauit factũ ſuorum diſcilorũ,& à malitia Phariſçorum dedit, deducẽs inde verũ intellectũ ecepti de obſeruatione Sabbati.

QVAESTIO XIII.

De ſenſibus ſacræ Scripturæ. Quis ſit ſenſus literalis.

SEnſus literalis,ſeu hiſtoricus eſt, quem author Scripturæ Spiritus ſanctus per verba ſub propria, & vſitata, ſiue metaphorica ſignificatione primum ſignificari voluit. Sic Alphonſus de Caſtro lib.1. aduerſus hæreſes, cap.3. Driedo lib.2. de Sacra Scriptura, cap.2. Sixtus Senenſ. lib. Bibliotecæ ſanctæ, cap.2. & innuit D.Thom.1.p.q.1.art.10. in corpore, & in ſolutione ad 3. Et nota myſticum ſenſum,numquam verbis, ſed rebus proximè ſignificari; ita vt verba, ſub quibus eſt primum ſignificent rem aliquam, deinde res illa ſignum ſit alterius,quam dicitur myſticè,& ſpiritualiter denotare: ideoque vocatur myſticus, ſeu ſpiritualis, quia intus in ipſis rebus lateat reconditum myſterium, quaſi ſpiritus in corpore. Literalis autem eſt ille, qui vocibus ipſis, vel propriè, vel metaphoricè primo ſignificatur. Verbi gratia:Oculi Domini ſuper iuſtos. nomen oculus non ſignificat primo oculum corporeum,quia non eſt in Deo; ſignificat ergo oculus proximè intellectum Dei, quem per metaphoram oculum appellat, quod inſtar corporei inſtrumenti à nobis concipiatur: at ſenſus myſticus vocibus ſignificatur remotè, & rebus proximè. V. g. hæc vox Agnus Paſchalis, primo ſignificat rem illam quæ Agnus eſt,& animal; remote tamen Chriſtum,qui per illam rem immediatè figuratur. Patet etiã in hiſtoria Ionæ, quæ immediatè loquitur de ipſo Iona,qui fuit tribus diebus & tribus noctibus in ventre cæti; & remotè intelligitur de Chriſto Dño,quem immediatè figurabat ipſe Ionas. Et Oſeæ 11. Ex Aegypto vo

Digitized by Google

caui filium meum. voces immediate ſignificant populum Iſraël, & remote Chriſtum medijs rebus, ſcilicet medio populo Iſraël.

Nota tamen, quod vbicumque eſt metaphora, ſenſus literalis eſt ille, quem metaphoricè,& per translationem verba ſignificant: hic autem cũ proxime vocibus deſignetur, myſticus non eſt: quapropter nunquam Scriptura caret ſenſu literali, quia Scriptura ſemper aliquid ſignificat, aut proprie, aut metaphorice; ſenſus enim metaphoricus notiſsimus eſt, & ex antecedentibus, & conſequentibus iuxta ſubiectam materiam facile intelligitur, at ſenſus myſticus latet in ipſis rebus: ſenſus igitur metaphoricus, myſticus non eſt, ſed literalis; quo Scriptura nunquam caret largo modo ab aliquibus Patribus ſenſus metaphoricus myſticus dicatur; non tamen proprie, quia ſenſus metaphoricus, (vt dixi) proxime vocibus ſignificatur: & cum dico, pratum ridere, non ſignifico riſum hominis,& per illum virorem prati, ſed proxime ipſum virorem, quem per translationem riſum appello. At ſenſus myſticus ſignificatur remote per voces, licet ex intentione Spiritus Sancti Ad eruendum autem ſenſum literalem, plurimum confert linguarum peritia, & phraſes Scripturæ intelligere, & multum cõducit Scholaſtica Theologia, & hiſtoria: at non licet contra conſenſum Patrum Scripturam interpretari, vt admonet Concil. Trid. ſeſſ. 4. de vſu ſacrorum librorum.

QVAESTIO XIIII.

De ſenſu myſtico, & ſpirituali, & quotuplex ſit.

SEnſus myſticus, ſeu ſpiritualis eſt, qui nec proprie, nec metaphoricè vocibus proxime ſignificatur, ſed qui ſub rebus ſignificatis per voces (vt dixi) quaſi ſub vmbra, & figura clauſus eſt, ob quam rationem myſticus, hoc eſt, arcanus, & reconditus dicitur. Spiritualis vocatur, quia latet ſub rebus, vt Spiritus ſub corpore. Familiare autem eſt in ſacra Scriptura per ipſias res, res alias ſignificari, vt manna ſignificauit Euchariſtiam, Agnus Paſchalis Chriſtum, reuocatio filiorum Iſraël de Aegypto Chriſtum, multo poſt tempore ex Aegypto reuocandum. Interdum etiam res inferiores maioribus ſignificãtur,Chriſti namque paſsio extra portam repreſentat id quod minus eſt, vt notauit Paul. ad Hebræos. 13. Scilicet vt exeamus, & nos extra caſtra improperium eius portantes, frequentius tamen rebus inferioribus ſuperiores denotantur.

Et nota, quod non in omni loco Scripturæ quærendus eſt ſenſus myſticus, quia præcepta, & Concilia Euangelica ita ſunt ad literam intelligenda, quod nullus in ea litera ſpiritualis ſenſus contineatur, ſed poſſunt eſſe multi ſenſus accomodati vtiles.

Quotuplex autem ſit ſenſus myſticus communis ſententia fert,quadruplicem eſſe ſacræ Scripturæ ſenſum,vt patet ex D. Tho. 1. p. quæſt. 1.art.10.& Lyrano, Burgen. Abulenſi, & alijs. De hiſtorico, ſeu literali iam dictum eſt. Alij ſunt tres,vnus eſt tropologicus, ſeu moralis, qui ad vitæ emẽdationem refertur: alius allegoricus, quando in geſtorum narratione, & hiſtoria myſterium aliquod fidei noſtræ continetur: vltimus denique anagogicus dicitur, qui refertur ad ea, quæ ſunt æternæ beatitudinis: & hi tres myſtici cum literali, his verſibus continentur.

Littera

Litera geſta docet, quid credas allegoria.
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Hos quatuor ſenſus videtur indicare Auguſtinus, lib. 1. ſuper Geneſ. ad literam, cap. 1. vbi ſic ait: In libris omnibus Sanctis intueri oportet, quæ ibi æterna intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura prænuncientur, quæ agenda præcipiantur, vel moneantur.

Exemplo. Ciuitatis Hieruſalem hi quatuor ſenſus declarantur, nam ad literam Ciuitas eſt terrena Paleſtinæ: iuxta tropologiam, eſt anima fidelis: ſecundum allegoriam, eſt noſtra Eccleſia Catholica: per anagogiam eſt patria cæleſtis.

Quod etiam his verſibus explicatur,

Sicut Hieruſalem polus eſt terrena fidelis,
Conſtans Eccleſia, mens fortis, patria ſumma.

Hi quatuor ſenſus ab Apoſtolo indicantur ad Galat. 4. vbi ait: Abraham duos filios habuit, vnum de ancilla, & vnum de libera. Vbi manifeſte apparet ſenſus literalis: ſubiungit tamen quæ ſunt per allegoriã dicta, hæc enim ſunt duo teſtamenta; & quæ ſecuntur ad ſenſum allegoricum pertinent. Deinde ait: Quomodo tunc is qui ſecundum carnem natus fuerat, perſequebatur eum; qui ſecundũ ſpiritum, ita, & nũc, quod ad tropologicũ, ſeu moralem refertur. Vltimum cum addit: Illa autem quæ ſurſum eſt, Hieruſalem libera eſt, quæ eſt mater noſtra; ſenſum explicat anagogicum. Item ad ſenſum moralem pertinet illud, quod ex Deutero. 25. refert Paul. 1. Corinthio. 9. Non alligabis os boui trituranti, indicauit enim Deus verbi Dei miniſtros, iure alendos, & ſuſtentandos eſſe. Quare ſubiungit Paul. Nunquit Deo eſt cura de bobus? An propter nos vtique hæc dixit? Id eſt, non eſt præcipua cura Dei de bouibus, ſed de miniſtris Euangelij.

Exempla vero ſenſus allegorici plura ſunt in nouo teſtamento, nam Ioan. 3. adducitur à Chriſto, illud Numer. 21. de ſerpente æneo, qui fuit expræſſa figura Crucis ſuæ. Et Matth. 12. affertur ſignum Ionæ, quo ſepultura, & reſurrectio ſua adumbrabatur. Exemplum anagogici ſenſus refert Paul. ad Hebræ. 3. & 4. vbi tractat locum illum Pſal. 94. Hodie ſi vocem eius audieritis, &c. Et infra, Quibus iuraui in ira mea, ſi introibunt in requiem meam. Nam id quod ad literam populo Iudaico incredulo ad aquas contradictionis, iurauit Deus terram promiſsionis non ingreſſuro. Subiungit Paul: Etenim, & nobis nunciatum eſt ſicut & illis, id eſt, increduli ingreſſuri non ſunt cæleſtem patriam, cuius terra illa promiſsionis figura fuit.

Nota tamen, quod interdum Patres ſenſum literalem ſub metaphoris, & tropis reconditiũ appellant allegoricũ, vt Aug. Epiſt. 48. quia metaphora, vt ipſe ait, allegoria quædam dicĩ poteſt. Et alij, vt Orige. Ambroſ. & Hieronym. appellant Spiritualem, quod ſub ipſo cortice literæ quodam modo occulta cõtineatur; proprie tamẽ dicẽdus eſt literalis. Myſticũ etiã quãdoque literalẽ, dicunt eo quod ſit ex intentione Spiritus Sancti. Nota etiam, quod ex intentione Spiritus Sancti dignior eſt ſenſus ſpiritualis literali, vt indicat Paul. 1. Corinth. 9. dicens. Non alligabis os boui trituranti, & ſubdit numquid Deo cura eſt de bobus? An propter nos hæc vtique ſcripta ſunt?

Nota etiam quædã eſſe teſtimonia veteris teſtamenti, quę in literali, &

primario ſēſu nō ſupponunt aliquod prius geſtū, ſed Propheticè accipiēda ſūt de futuris ſub nouo, vt tradit Tertul. lib. contra Iudęos, cap. 7. Quale exiſtimat eſſe Hieronymus illud Iſaie. 7. Ecce Virgo concipiet, &c.

Nota rurſus, non ſolum in veteri teſtamento reperiri ſenſum myſticum, ſed etiam in nouo aliquando: patet ad Hebręos. 13. Exeamus & nos extra caſtra, &c. vbi Apoſtolus interpretatur Chriſtum, non ſine myſterio extra portam Ciuitatis paſſum fuiſſe.

Nota vltimo cum Alfōſo de Caſtro lib. 1. contra hæreſes, cap. 3. myſticū ſenſum efficacem non eſſe ad fidei dogmata comprobanda, niſi ex alio Scriptore ſacro de ipſo conſtet. Adde tamen vel niſi communis Patrum ſententia in eum ſenſum locum interpretetur, ſic enim magni momēti eſt ſicut etiam literalis. Quia tamen, vt in plurimum de illo, non ita conſtat ſicut de literali, ideo inefficax cenſetur ad arguendum cū nobis incertus ſit, vt recte Caſtro loco citato, & Vaſquez. 1. p. q. 1. d 16. c. 5.

QVAESTIO XV.

An ſub eadem litera plures ſenſus literales contineantur.

COmmunis ſentētia tenet, poſſe ſub vna litera plures eſſe ſenſus literales. Eſt S. Thom. 1. p. q. 1. art. 10. & q. 4. de potentia, art. 1. Burgenſ. in additione ſuper vtrumque Prologum Lyrani, Caſtro lib. 1. contrá hæreſes cap. 3. & alij, quæ ſententia deprompta fuit ex Auguſt. 12. Confeſ. cap. 30. & 31. vbi manifeſte eam tradit. Item Hierony. loquens de Apoc. Epiſt. 103. ad Paul. ita ait. In verbis ſingulis multiplices latent intelligentię, quod de ſenſibus literalibus videtur accipiendum. & ratio eſt, quia cum Deus author ſit Scripturę, poteſt vnico verbo ſcripto plura ſignificare. Nota tamē, hucuſq. definitum non fuiſſe plures literales ſenſus ſub eadē litera cōtineri, licet aliquando cōtineri poſſint. Quoties nimirum probabile eſt Scriptorē ſacrum omnes intellexiſſe, & contextui Scripturæ ſuæ recte conueniūt. Vnde in illo loco Iſai 53. Generationē eius quis enarrabit? Duo ſunt ſenſus literales, nempe generationis æternæ, & temporalis: vtraq. enim mirabilis eſt & vtraque contextui conuenit.

Sed opere prætium duxi hanc rem varijs locis illuſtrare, quod ſcilicet ſub vna, & eadē litera, & lectione plures ſenſus literales cōtineātur. nā vbi eſt varietas lectionū, & punctorū, vt in Hebręo non multū eſt variari ſenſum. Nota tamen, non eſſe diuerſos ſenſus eiuſdem loci, neque varias lectiones quoties ad idem omnino ſignificandum referuntur, etiam ſi res ipſæ variæ, & diuerſæ videantur; ſicut contingit in illo Pſal. 2. Appræhēdite diſciplinā: ſic enim legūt. 70. Alij vero ſine punctorum mutatione textū Hæbraicum ſic vertunt, Oſculamini puritatē. alij, Oſculamini pure. & alij, Oſculamini filium, id eſt, Meſsiam. Idem enim eſt ſenſus, accipere Meſsiam, & eius legē, ſeu diſciplinam cum reuerentia, quia oſculum eſt ſignum ſubiectionis.

Primus autem locus qui afferri ſolet, continens plures ſenſus literales, eſt ille Pſal. 2. Dn̄s dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te. nā ſignificatur ęterna Chriſti generatio. Et ſic recitatur à Paulo ad Hebręos 1. dicēte, cui enim Angelorū dixit Deus, Filus meus es tu, ego hodie genui te. vt interpretantur Chryſ. Theophila. & Oecumenius ibi, & alij Patres: & dicitur genui de præterito, quia eſt cōſumata generatio: & dicitur hodie de præſenti, quia perſeuerat ſine ſucceſſione, & omnia ſimul tempore compleċti-

plectitur. Item eodem loco ſignificari videtur generatio Christi ſecundum carnem, quam indicat particula hodie, vt intelligunt Gregor. Nicen. homil. 2. in Eccleſiaſti. Oecumen, & Theodor. in c. 1. ad Hebræos. Prętetea eodem teſtimonio ſignificari videtur Chriſti Reſurrectio, nam Paul. Actuum 13. ſic ait: Et nos vobis annũtiamus eã quæ ad Patres noſtros repromiſsio facta eſt, quoniã hanc Deus adimpleuit filijs veſtris reſuſcitans Ieſum: ſicut in pſal. 2. ſcriptum eſt; Filius meus es tu, ego hodie genui te. Quẽ ſenſum ſequitur Hilarius, & Chryſoſtomus in Pſal. 2. & Ambroſ. lib. 3. de Sacramen. cap. 2. Aduerte tamen, nullum ex Patribus affirmare vnum locum habere duos ſenſus literales, ſed alij vnum amplectuntur vt literalem, alij alium, imò expreſſe Niſen. & Theodoret. contendunt, hũc locum non de æterna, ſed de temporali generatione tantum eſſe intelligendum: imò Beda, Lyran. Dionyſi. Carthuſ. & Caietan. in illud Actor. 13. aſſerunt, teſtimonium illius Pſalmi, non ad probandam reſurrectionem, ſed Chriſti diuinitatem, à Paulo recitari, quod probabile eſt. non ergo eſt indubitatum. vt nonnulli recentiores volunt, plures ſenſus literales eo loco contineri: vnde recte aliqui putant, hunc locum de Chriſti reſurrectione ſolum literaliter eſſe intelligendum, Ego hodie genui te, hoc eſt, ſuſcitaui te, vt exponit Hilarius, & Ambroſ. Sic autem non ipſa generatio æterna, ſed illius manifeſtatio in glorioſa reſurrectione eo Pſalmo deſcribitur, ſicut ad Rom. 1. dicitur: Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute ex reſurrectione mortuorũ, hoc eſt, in reſurrectionis die declaratus.

Secundus locus eſt ille Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum, & terram. nam illud, in principio, duo ſignificat, vnum in initio temporis, alterum antequam quidquam aliud faceret Deus, vtramque veritatem ex eodem libro Geneſis dicunt eſſe diffinitam in Concilio Lateran. ſub Innocentio 3. & refertur in cap. firmiter de ſumma Trinit. & fide Catholica: ſed adhuc prædicta ratione non videtur probari duos eſſe ſenſus literales ipſius loci, tum quia non eſt vtraque illa veritas diffinita in Concil. Lateran. tum quia Concilium non affert teſtimonium illud in confirmationem vtriuſque veritatis, ſed alterius tantum.

Tertius locus eſt Daniel. 9. Et erit in templo abominatio deſolationis, & vſque ad conſumationem, & finem perſeuerabit deſolatio. & Matth. 24. Chriſtus Dominus prædixit futura, vel in vaſtatione Hieroſolymitana, vel in aduentu Antichriſti. 1. etiam Machab. c. 1. demonſtrat Scriptura adimpletam prophetiam hanc ſub rege Antiocho Epiphane, qui idolum adorãdum in templo propoſuit; ergo duplex eſt ſẽſus propheticus illius loci, ſed. 1. Macha. 1. non refertur prophetia Danielis quaſi tunc eſſet impleta, ſed deſcribitur nefariũ Antiochi facinus, qui idolum in templo propoſuit adorãdum. Auctor autem illius libri accõmodat verba Danielis; nec vllus Patrum dixit, locum Danielis duos ſenſus habere literales, ſed vnum tantum.

Sit 4. locus Iſai 53. Vere langores noſtros ipſe tulit, & dolores noſtros ipſe portauit: quem Petrus 1. Canonic. cap. 2. de peccatis noſtris videtur intellexiſſe, dicens de Chriſto: Qui peccata noſtra ipſe pertulit ſuper lignũ, hominũ enim pœnas in ligno Crucis ipſe perſoluit. Matth. cap. 8. narrans corporales hominum ægritudines à Chriſto ſanatas, referens hoc teſtimonium ait, vt adimpleretur quod dictum eſt per Iſai. Prophe-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

tam: Ipſe infirmitates noſtras accepit, & ægrotationes portauit; ergo illius loci duos ſunt ſenſus in nouo Teſtaméto expreſsi. Sed reſpondeo, non eſſe duos, ſed vnum ſenſum literalem. Locus enim Iſai. manifeſtè conſtat, quod nó de ſanatione corporalium morborũ eſt intelligendus, alioquin non diceretur, Langores noſtros ipſe tulit, ſed abſtulit, & dolores noſtros ipſeportauit, vel pro nobis doluit, ſed dolores noſtros ipſe leuauit, & leniuit. Chriſtus autem in ſe morborum noſtrorũ corporaliũ nihil aſſumpſit, abſtulit quidem febrim, ſed nunquam pro nobis febricitauit. Dicitur autem, peccata noſtra in ſe tuliſſe, quia ipſe perſoluit pœnas, quas nos merebamur. Vnde Anſelm. dixit, teſtimonium Iſai. ad ægritudines tantum corporales myſticè referri. Dicendũ tamen eſt Iſaię teſtimonium, ad literam intelligendum de peccatorum ſanatione, tacite autem de langoribus corporalibus loqui; nam vt Chryſoſto. Euthim. & Theophilat. docent, etiam ſi Iſaias de peccatis loquatur, allegatur tamen à Matthæo procuratione morborum corporaliũ, quod plurimi eorum à peccatis oriantur. Vnde rectè admonet Titelma. Iſaiæ teſtimoniũ, de morbis corporalibus minus principaliter intelligendum: erat enim eorum curatio ſignum, & confirmatio interioris ſanationis. Intelligendus itaque eſt locus Iſai. expreſſe de langoribus ſpiritualibus, & tacite de corporalibus.

Sit iam vltimus locus ille Iſai. 53. Generationem eius quis enarrabit? Quide ęterna Chriſti generatione intelligitur à Clemẽt. Papa epiſt. 1. Cyrillo lib. 2. de Trinit. Auguſt. lib. de Symbol. & alijs Patribus. Cum autem dicat Iſaias de anguſtia, & de iudicio ſublatus eſt, Generationem eius quis enarrabit? Varios ſenſus hinc colligunt, recenſiores quidam legunt, Prolem eius quis enarrabit? Dicitur enim eodem capite: Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longeuũ. Alij dicunt: Peregrinationem in hac vita mortali quis narrabit? Alij: Sæculũ illud malignũ, quis enarrare poterit? Vox enim Hebręa, alijs in locis ſignificat ſæculum, hoc eſt, homines alicuius ætatis, & ſæculi: Generationem ergo prauam, & adulteram, quis enarrabit? Sed locum Iſaiæ duplicem habere ſenſum literalem, nempe de generatione Chriſti æterna, & temporali libenter concedo. At translatio Foreiri, qui vertit: Sæculũ eius quis enarrabit? non placet, ſed melius cũ vulgata, quæ à tota Eccleſia approbata eſt vertere debuit, generationẽ. Cuius occaſione viſum eſt ſequẽtem tractare quæſtionem.

QVAESTIO XVI.

Ex omnibus editionibus librorũ ſacrorum, quæ habenda ſit pro authentica.

HVic quęſtioni breuiter ſatisfaciam, poſitis quibuſdam propoſitionibus. Prima, libros Canonicos declarauit Concilium Laodicen. c. 59. Carthagin. 3 c. 47. Concil. item Florent demum Trid. ſeſ. 4. vbi enumeratis libris ſacris ſubdit. Si quis autem libros ipſos, cum omnibus ſuis partibus, provt in Eccleſia Catholica legi conſueuerunt, & in veteri vulgata editione habetur pro ſacris, & Canonicis non ſuſceperit, anathema ſit. Per hanc damnantur hæretici non recipiẽtes libros canonicos, videlicet Luterus, qui non recipiebat libros Machabæorum, neq. Epiſtolam Iacobi, quia per illos reuincitur de ſuffragijs defunctorum, & de neceſsitate operum. Cerdon autem

tem hæreticus recipiebat ſolũ Euangelium Lucæ, Cherinthus ſolũ Euangeliũ Matthęi admittebat, idem atq. Seuerus nõ recipiebat librũ Actuum Apoſt. Ebiõ reſpuebat Epiſtolas Pauli, quia conuincebatur per illas legẽ non eſſe ſeruandam cum Euangelio. Eraſmus vertit in dubium an liber Apocalypſis, ſit B Ioannis, quidam enim dixerunt, quod fuit liber confictus à Cherinto hæretico.

Secũda propoſitio. Definire qui libri ſint Canonici, ad Eccleſiã pertinet. Hoc diffinitur in Cõcil. Tolet. 1. quod licet fuerit Prouinciale, confirmatum fuit per Leonẽ Papã, ait ergo in aſſertione fidei cõtra Priſsilianiſtas. Si quis dixerit, vel crediderit alias Scripturas, pręter quas Eccleſia Catholica recipit in authoritate habendas, vel eſſe venerandas, anathema ſit. Et patet ratione. Scripturę nõ poſſunt probari per ſeipſas; ergo debet eſſe iudex qui dirimat exortam controuerſiam, ſed nullus alius eſſe poteſt, quam Eccleſia; ergo, &c. Confirmatur, quia Scriptura eſt iudex mortuus, qui nequit audire rationes litigantium, & proferre ſententiam. Vnde Deuter. 17. non ad Scripturas, ſed cum ambiguũ aliquid fuiſſet ortũ, aut difficile ad Sacerdotes Leuitici generis, & ad iudicẽ qui eſſet illo tẽpore, remittebantur diſsidentes. Et Acto. 15. Antioche. nõ ad Scripturas, ſed ad Apoſtolos, & Seniores appellauerunt, ſi verba Pauli ex Deo eſſent. & Apoſtoli nõ Scripturam, ſed Spiritum S. poſuerunt, dicentes: Viſum eſt Spiritui S. & nobis, ipſi ergo iudices conſtituti fuerunt à Spiritu ſancto. Trita eſt ſententia Auguſtini, Euangelio non crederem, niſi me Eccleſiæ commoneret authoritas.

Tertia propoſitio. Interpretatio Scripturæ etiã habetur ex reuelatione, patet. 1. Corint. 12. Alij per Spiritũ datur interpretatio ſermonum. Et 2. Petri. 1. Omnis Scriptura prophetiæ propria interpretatione non fit. Et Apocal. 3. dicit, Chriſtus habere clauem Dauid, id eſt, poteſtatẽ aperiẽdi intellectum Scripturæ, qui aperit, & nemo claudit; claudit, & nemo aperit. Hæc autẽ interpretatio pertinet ad Eccleſiã Chriſti ſponſam, in qua confidit cor viri ſui. Prou. 31. at non bene diceretur in ea confidere, ſi obtuliſſet illas Scripturas; quarũ intellectum, vt clauem apud ſe retineret. Nam & Petrus dixit. 2. c. 3. quod Epiſtolæ Pauli habent quædã difficilia intellectu, quæ indocti, & inſtabiles homines deprauant, ſicut & cæteras Scripturas: debet ergo eſſe iudex declarãs, an ſit verbum Dei, vel hominum: & ſic facta interpretatione per Eccleſiam, ille erit germanus ſenſus ſacræ Scripturæ, licet antea fuerit locus opinionibus.

Quarta propoſitio, quę directè reſpondet quæſtioni ex omnibus editionibus librorũ ſacrorum editio Latina vetus, & vulgata, habenda eſt pro authẽtica. Sic diffinitur in Concil. Trident. ſeſ. 4. quod nemo illam quouis prætextu audeat reijcere, vel præſumat in publicis lectionibus diſputationibus, & expoſitionibus. Ex iſta deciſsione dicebat Melchior Cano. Magiſter Salmanticenſis, & Epiſcopus Canarienſis, libro 2. de locis Theologicis, cap. 3. quod quæſtiones morum, & fidei ortæ inter Catholicos per hanc ſunt definiendæ, nec ſit nunc temporis ad Hebraica, Græcave recurrendum; nam quoad ea, quæ ad fidem, & mores pertinent, non eſt Latina per alias editiones corrigenda. Hebræi enim Eccleſiæ inimici contenderunt textum Hebræum corrumpere, vt noſtris exemplaribus eſſet contrarius, vt refert Euſebius. 4. lib. Eccleſiaſticę hiſtorię, cap. 18. Græci nouum teſtamentum ſimiliter. Vnde Ambroſ. in

prooemio.1.libri ſuper Lucã dicit,Fotinum legiſſe, In principio erat Verbum,& Verbum erat apud Deum, & Deus erat.ibique ſtetiſſe.Baſil. lib.2. cõtra Eunomium, refellens eum dicẽtem,Filium Dei dicendum eſſe genituram ſecundum Scripturarũ doctrinam,petit ab eo Scripturã,& ſubdit niſi impium Marcionem imitatus alia à diuinis ſermonibus tollat,alia inſcribat; nequaquam inueniet.Hierony. in prooemio Epiſtolæ ad Philemo. dicit de Marcione, quod cum cæteras Epiſtolas Pauli, vel non ſuſceperit, vel quædam mutauerit, atque corroſerit,in hac Philemonis nõ ſit auſus mittere manum,quia ſua illam breuitas defendebat. In 6. Synodo generali, quæ eſt Conſtantinopoli. Actione.9.conuicti ſunt Macharius, & Stephanus protuliſſe teſtimonia ſanctorum deprauata, & ex alijs codicibus apparuit:eſſet ergo recurrere ad Hebræos,& Græcos ſæpe appellare ad iudicem inimicum,&mẽdacem. Iuuat quidem notitia linguarum ad differẽdum cum infidelibus, ad explicandam emphaſim verborũ alienę linguę,ad paraphraſes,&prouerbia, ad emendanda vitia impreſſorum, ad amphibologiam vitandam quãdo verba ſunt æquiuoca. Propter quas,& ſimiles cauſas præcepit Concilium Vienen. & habetur Clementina. 1. de magiſtris,vt in ſtudiis ibi nominatis eſſent magiſtri,qui docerent linguam Hebraicam, Arabicam, & Chaldeam, non tamen propter neceſsitatem ſciẽdi veritatem,alioquin ad veritatem quid faciet Arabica,cũ veritas iã ni vulgata ſupponatur? Daturque ibi ſolum iſta ratio propter deſtruẽdos infideles, qui linguarum peritia abundant; exemplo Chriſti, qui pro docendis infidelibus, dedit Apoſtolis donum linguarum. Doctiſsimus magiſter noſter Andreas de Vega lib.15.ſuper Decret.Concil. Trident.de iuſtific. cap.9.prope finẽ, exponens citatam approbationẽ editionis vulgatæ,ait,quod noluit Conciliũ eam tãquam de cœlo delapſam adorari;proinde, neque cohibuit,neque cohibere voluit ſtudioſorum linguarum induſtriam, qui aliquando docẽt proprius potuiſſe aliquid verti,& vno eodemque verbo,vel plures ſuggeſsiſſe SpiritumSanctum ſenſus, vel certe alios commodiores quam è vulgata poſſent haberi;ſed in honorem vetuſtatis, & honoris quem ei à multis annis detulerunt Cõcilia Latina,quæ ea ſunt vſa, & vt certo ſcirent fideles,nullum inde haberi poſſe pernicioſum errorem;ad coercendam etiam cõfuſionem, quam affert multitudo translationum, & temperandam licentiam nimiam cudẽdi ſemper nouas translationes: & hanc fuiſſe mentẽ Concilij,neque amplius ſtatuere voluiſſe ex verbis ipſis, (ait Vega)& alijs approbationibus Conciliorum poteſt colligi. Et addit, Cardinalem ſanctæ Crucis Concilij Legatũ, qui ſeſsioni illi præfuit,nõ ſemel ipſi Vega teſtatum, nihil amplius voluiſſe Patres firmare.Pro quo etiã nota quod cum tempore D. Hieronymi plurimæ translationes diſsẽtire viderentur ab Hebraica veritate, ex Hebræorum codicibus vniuerſam Scripturam ipſe Hieronymus trãſtulit in Latinum ſermonem,quam Damaſus Romanus Pontifex approbatã Eccleſiæ Catholicæ legendam tradidit, & euulgauit: vnde & Vulgatæ editionis Latinæ nomen ſuſcepit.De hac ſic loquitur Auguſtinus lib.18.de Ciuit.Dei Presbyter Hieronymus,homo doctiſsimus, & omnium linguarum trium peritus,ex Hebræo in Latinum eloquium diuinas tranſtulit Scripturas;quæ quidem editio initio nõ fuit recepta ab omnibus, reluctãtibus nonnullis Eccleſiis,ob veterẽ, & receptam ſeptuagiata Interpretũ

autho

uthoritate,vt ibidẽ teſtatur Auguſt.)e qua re paſsim conqueritur Hieroıymus,præſertim in prologis,& ſarorum librorum præfationibus. at oſt Damaſi Romani Põtificis approationem omnes Latinæ Eccleſiæ eã uidiſsime ſuſceperunt in omnibus acris libris,prętèr quam in Pſalmis, juos ob inueteratam pſallendi in ecleſiis conſuetudinem,non potue-unt, prout erant memoriæ traditi :x editione Græca nõ reſeruari. Hãc :rgo vulgatam editionem, quæ per mnia (præterquam in Pſalmis) repõdet Hebręis,nouiſsime ſacroſanta Synodus Trident. approbauit, & æteris Latinis editionibus innumeis,quæ circumferuntur,prætulit, & t autẽticam habere decreuit, ita vt emo deinceps audeat eã quauis ora ione reiјcere, aut non admittere, naxime poſt emendationem, & corectionem Bibliorum iuſſu Pontificũ Sixti.5. & Clementis. 8. editam.cęeras vero editiones Latinas,qualis ſt Pagnini, & aliorum fidelium, in juibus nihil erroris admixtum eſt, ıõ damnat, ſed permittit Cõcilium, t ſint veluti huius interpretationes. nde (vt recte notat Petrus Garcia Galarza lib.1. inſtitutionum. c.14) i in Hebræorum, aut Græcorum aprobatis codicum editionibus aliter :gimus quam in vulgata,dummodo ıon aduerſetur,vtrobique ſenſus Caholicus eſſe poteſt, & vterque ſcriıtura ſancta,ita vt nullus ſit reiicien us.Poſſunt enim verba Hebręa,Calaica, aut Græca,plures interpretaiones ſuſcipere, quarum vnam Caholicam vulgata habet editio:cæteas,quia ſimul trãsferre non potuit, ı eiſdem originibus à viris doctis, : linguarum peritis conquirendas, : eruendas reliquit.

Sed quia hęretici,& nouatores no ri temporis noſtrã illibatam trãſitionem funditus conantur euertere,&ſæpe verba hæretica,impia,& blasphema in ipſã euomũt. antequã prologo colophonem imponã,viſum fuit de cenſura propoſitionum breuiter nonnulla proferre. Aduerto tamen,aliquas propoſitiones vna nota, & cẽſura dignas eſſe, alias pluribus. V. g. propoſitio hæretica,& eſt male ſonans, piarum aurum offenſiua, ſcãdaloſa,præſumptuoſa, &c.Dũ autem copioſiorem tractatum paro,hęc accipe, & interim lege Alfonſum à Caſtro lib. 1. de iuſta hæreticorũ punitione,cap.3.Melchiorem Cano lib. 12. de.locis, cap. 7. & 10. Simancam lib. inſtitut. Catholic. cap. 30.

QVAEST. VLTIMA.

De cenſura Propoſitionum.

Catholica propoſitio,ſeu de fide, illa dicitur,quæ eſt ſupernaturaliter reuelata immediate.quiaſi tantum ſit nota lumine naturali, nõ erit de fide.pręcepta autem moralia, quæ in Decalogo continentur,vt patres eſſe honorandos,&c. licet naturaliter cognoſcantur, nihilomnius ſunt de fide, quia ſunt etiã reuelata; & huc ſpectant omnia quæ in ſacra Scriptura continẽtur,in decretis Cõciliorum,in diffinitionibus Pontificum,& Eccleſiæ traditionibus. Nota tamen,quod quædam pertinent ad fidem immediate vt prędicta;alia mediate,quę euidenter ex iſtis colligũtur. V. g. ex iſta de fide immediata, Chriſtus eſt Deus, & homo, neceſſario infertur; ergo Chriſtus habuit duas volũtates, & ex iſta Chriſtus eſt rationalis euidenter infertur, ergo Chriſtus eſt riſibilis. Prima dicitur de fide primario. 2. dicitur de fide ſecũdario. Et nota,quod aliud eſt eſſe aliquid de fide,aliud eſſe articulum fidei; nam articulos expræſſe credere tenemur, alia vero quæ in

ſcriptura habentur, ſatis eſt incommuni implicite,&virtualiter conſẽſum preſtare, vt quod Tobias habuerit canem,&quod blandiebatur cauda,& D.Paulus pennam habuerit ad ſcribendum, &c. Sapiens fidem illa propoſitio dicitur quæ ex vna reuelata,& alia rationabiliter credita colligitur V. g. Quod iſta hoſtia quæ eleuatur à Petro ſacerdote ſit adoranda, ſic colligitur omnis hoſtia rite conſecrata, eſt adoranda adoratione latriæ; ſed hæc hoſtia quæ nunc eleuatur à Petro eſt rite conſecrata; ergo eſt adoranda adoratione latriæ. Maior eſt de fide, minor rationabiliter negari non poteſt:credendũ enim eſt niſi aliud conſtet Petrum habuiſſe intentionẽ conſecrandi;ergo conſequentia erit ſapiens fidem.

De pietate fidei dicitur illa propoſitio,quę licet non ſit expreſſe definita,ne ex definitis colligatur,pertinet tamen ad pietatem fideliũ.V.g. quod Angelus cuſtos,&Angeli Sancti quibus homo viuẽs peculiariter fuit addictus, inmorte occurrent illi,vt ipſum vſque ad Chriſti tribunal comitentur, vt coronam gloriæ accipiat. Ambroſi.Catherin. huc pertinere ait omnes editiones ſacræ Scripturæ cũ conſenſu Papæ euulgatas,tamen ſine ſolẽni approbatione, excepta vulgata, quæ ex Concil. Trid. maioris eſt authoritatis,vt viſum eſt ſupra. Huc reducitur tertius,& 4. liber Eſdrę, & 3.&4.Machabæorum, qui etſi nõ ſint Canonici, ſunt inſerti in corpore Bibliæ, & quãdã præſeferunt pietatem, Vitæ etiam Sanctorum huc ſpectant.

De probabilitate fidei illa vocatur quæ ſequitur ex diffinitionibus Conciliorum, vel ex decretis ſummorum Pontificum,vt ſi quis ex diffinitione Pij.2.ſcilicet verbum diuinum ſanguini hypoſtatice fuiſſe vnitum, inferret ſanguinem eſſe verã partem corporis Chriſti:hęc propoſitio eſſet de probabilitate fidei,& non neceſſaria cum potuerit verbũ diuinum ſibi vnire, nõ ſolum veras corporis humani partes,anima rationali informatas, ſed etiam illas quæ neceſſariæ ſunt ad ſubſtantiam corporis humani.

Aliæ propoſitiones his contrariæ ſunt in multiplici differentia. Prima eſt hæretica. ſ.quæ repugnat propoſitioni Catholicæ:cognita igitur Catholica propoſitione dignoſcitur eius oppoſitã eſſe hęreticam,eſt enim hęreſis dogma falſum fidei Orthodoxe repugnans. Erronea propoſitio ab aliquibus error cõtrarius non fidei,ſed veritati Catholicæ,ſeu vniuerſali: quia licet contrariũ nõ habeatur expræſſe in ſacra Scriptura : nec colligatur omnino neceſſario,& euidenter,colligitur tamẽ aliquo modo:vnde propoſitiones erroneę ſunt iſtæ. Speciales orationes applicatę per Pręlatos, aut Religioſos vni perſonæ,nõ plus, proſunt ei pro quo ſpecialiter offerũtur,quàm ſi vniuerſaliter offerrẽtur. Item Monachi tenẽtur labore manuũ victum quærere. Summus Pontifex poteſt errare in Canonizatione Sanctorum. Alij autem inter propoſitionem hęreticã,& erroneam in fide nihil diſtingũt, ſed eandẽ omnino eſſe contẽdunt. Sed quidem diuerſas eſſe videtur manifeſte conſtare,nã in Cõcilio Conſtanti.ſeſſ.8.multæ Ioannis Vuicleph aſſertiones dãnantur,nõ tamẽ omnes eadẽ nota vrũtur,ſed earũ aliquæ cenſentur hęreticę,aliquę erroneę,aliquę ſcãdaloſæ;niſi dicamus ad ſolum orationis ornatũ tali vocũ varietate vſum Concilium,vt videtur ſentire Ioannes de Turrecremata in Summa Eccleſiaſt.lib.4.p.2. n.11.Caſtro tamẽ loco ſupra citato docet,hęreticam propoſitionem verſari circa ea quæ lumẽ naturale intellectus ſuperant, & ſunt omnino reuelata; vt Deum eſſe trinũ, eſſe Incarnatũ &c.

Erro-

Erroneam vero verſari cōtra ea, quę etſi fides doceat, naturaliter tamen aſſequi poteſt. V. g. quod Deus ſit, quod ſit vnus, quod ſit intelligens, & omnipotēs, hęc enim naturaliter cōſequi poſſunt, dicente Paul. Rom. 1. Quod notū eſt Dei, manifeſtū eſt illis. & iſtæ propoſitiones non ſunt proprie obiectū fidei cū naturali ratione compræhēdantur: nā teſte Gregorio, fides non habet meritum, cui humana ratio præbeat experimentum, aſſertio ergo quæ eſt contra credibilia, quę naturali ratione probari poſſūt, erronea in fide dicitur, vt eſt iſta, Deus non eſt vnus, nō eſt ſapiens, nō eſt omnipotens. & iſta. Chriſtus fuit homo in triduo. & hęc, anima hominis producitur ex ſemine humano ſicut anima bruti, quia hæ, & ſimiles propoſitiones ratione naturali cōfutari poſſunt, & cum opponātur fidei, erunt ſimul hæreticæ, & erroneæ: vt etiam eſt hæc Deus non eſt vnus. Sed mihi ſemper magis placuit propoſitionem illam proprie, & ſtricte dicēdā erroneā, quæ eſt cōtra ea quæ ſunt de fide non primario, nam ſic hęretica eſſet; ſed ſecundario ex neceſſaria conſequentia. V. gratia, iſta erit de fide primario, Chriſtus eſt rationalis: iſta vero ſecundario Chriſtus eſt riſibilis. ſic ſunt Theologicæ concluſiones, quę ex principijs de fide inferuntur. Semper enim Concilia, & Patres maiori nota inurere ſolent hæreticam propoſitionem, quam erroneam, quod non facerent, ſi erronea eſſet etiam primario contra fidē: & aliquid amplius adderet imò grauior deberet eſſe cēſura erroneę propoſitionis quam hæreticæ, cum erronea opponeretur immediate reuelationi diuinæ, & iis quæ naturaliter de Deo cognoſcuntur.

Blaſphema propoſitio illa appellatur, quæ irreuerentiā, conuitiū, iniuriam, aut derogationē cōtinet honoris Dei, vel Sanctorū, vel in ſe, vel in modo dicendi: vt Deus eſt iniuſtus, puniēs bonos, & malos ditans in hac vita. Sancti nō ſunt colendi, quia nō poſſunt nos iuuare. Religiones ſunt laquei animarum, propterquod earū fundatores cruciantur in inferno. Hæ propoſitiones ſunt hæreticę, quia contra fidem; & blaſphemæ propter conuitium in Deum, & Sanctos. etiā iſta vulgaris propoſitio, *Peſſe à Dios*, eſt blaſphema, licet proferens non habens errorem intellectus, non ſit hæreticus. Etiam eſt blaſphemus in modo dicendi aſſerens cum iracundia, *Cuerpo*, *Cabeça de Chriſto*, & alia mēbra etiā pudēda SS. nominās, &c.

Pagana propoſitio eſt, quæ fauet Gentilium, aut Sarracenorum infidelitati, vt hæc. In altera vita erit vſus ciborum, & fœminarum, vt immundiſsimus Mahumethus dicebat. & hæc, Deus ex oblatis comedit, vt Gentilium erat inſania. Perfida propoſitio dicitur, quæ perfidiis Iudæorum fauet, vt hæc per legalia Iudæorum poteſt quis ſaluari.

Sapiens hæreſim illa propoſitio vocatur, quæ licet poſsit eſſe vera, & realiter ita ſit, ex quibuſdam circunſtantijs, vel ex parte aſſerentiū, vel ex temporū calamitate, poteſt aliquē ſaporem hæreſis accipere. V. g. iſta fides iuſtificat impium, quæ in Epiſtolis Pauli Catholica eſt: at alibi propter Luteranorū errores odorem hæreſis accipit. huiuſmodi, ſunt iſtæ. (vt refert Caſtro) Pater eſt maior Filio. Chriſtus eſt creatura. veſci carnibus, vel non veſci, impertinens eſt ad Chriſtianam perfectionem.

Suſpecta de hæreſi illa dicitur, quæ licet non ſit hæreſis manifeſta, ſuſpicionem tamen generat apud viros probos, & ſapientes, & iſta ſuſpicio aliquando eſt leuis, quando ſcilicet ex ſignis externis operum, vel verborū, aliquando probabiliter colligi-

ligitur, quod talia agens, vel dicens, eſt hæreticus. vt ſi quis ſingulis annis in die Incarnationis Dominicæ ſacris non interſit, leuem ſuſpicionē prębet, quod non bene ſentiat de Incarnatione Dominica. Vehemēs vero ſuſpicio eſt, quę datur ex ſignis operum, vel verborum, ex quibus frequenter colligitur talem eſſe hęreticum; vt ſi quis templum ingrediens nunquam coram imaginibus flectat genua, aut caput diſcooperiat, ſuſpicionem dat vehementem, quod male ſentiat de adoratione imaginum. Suſpicio tandem violenta, qua ex ſignis externis operū, vel verborum efficaciter, & fere ſemper colligitur, talia agens, vel dicens eſſe hæreticum. vt ſi quis Chriſtianus publice ritus Mahumethi obſeruet ſuſpitionē vehementem, & violentam præbet, quod ſentiat cum Mahumetho, & etiam ſi quis thus idolis offerat, eſt violēter de hęreſi ſuſpectus.

Propoſitio male ſonans, & piarum aurium offenſiua eſt, quæ habet ſonū non ſanum, ſed peregrinum, & pias, religioſas, & eruditas interdum aures offendit: vt ſi quis dicat, magiſteria cum laureationibus, quæ fiunt in Academijs, eſſe vana quadā Gentilitate introducta in Eccleſia. Itē ſi quis dicat, erraſſe Conſtantinum Imperatorem donans Eccleſiam bonis temporalibus.

Crudelis propoſitio illa nuncupatur, quæ in materia Theologica errorem quendam prę ſefert ex crudelitate, quam contra naturalem inclinationē ſonat, vt ſunt iſtæ propoſitiones contra illuminatos damnatæ. Imago virginis ita licite cōburi poteſt, ac quodcunque aliud lignum, cū imago ex ſe nihil habeat numinis. Item iſta nō ſit nobis, cura de animabus Purgatorij, ſed relinquenda ſunt punienda, iuxta diuinam iuſtitiam. Euchariſtia muribus exponi poteſt, cū nihil Chriſtus ibi patiatur, ſi Iudęi Chriſtum non crucifixiſſent, virgo Maria id lætabunda præſtaret.

Scandaloſa propoſitio dicitur, quæ circa doctrinam aliquam fidei prębet occaſionem ſcādali, præſertim infirmis, & ſimplicibus: vt ſi quis enumeret incommoda, quę interdum ex ſacramentali confeſsione proueniunt, ſcandaloſus eſt: quia talia audientes remouentur à ſacramento pœnitētię. Item iſta clerus, per cēſuras Eccleſiaſticas populum ſuppeditat. Itē hæc, tot debent eſſe monachi in mundo, quot Soles in cœlo: ſummus Pontifex delirat, vel ebrius eſt. Hæretici ſunt tolerandi, & non occidendi: maioris meriti eſt eleemoſynam pauperi elargiri, quam pro Miſſæ celebratione.

Seditioſa propoſitio appellatur, quæ vitam parat ſeditioſus, vt iſta, quilibet tyrānus poteſt licite à quouis ſubdito occidi, quæ ſimul eſt hæretica, vt definitum fuit in Concilio Cōſtanti. ſeſſ. 8. & 15. contra Vuicleph, & Ioannem His. Seditioſa etiam eſt, quia ex ea datur occaſio ad ſedetionem in populo. Iſta quoque, non ſunt ferendæ vexationes ſuperiorum in ſubditos, imò eſt contra illos bellandum.

Schiſmatica propoſitio vocatur, quę præbet occaſionem diuiſionis inter ſubditos, & Prælatos, præſertim in ſummum Pontificem, vt iſta, ſummus Pontifex de facto nunc ſępiſsime errat in iudicijs externis; Epiſcopus non eſt ſimplici Sacerdote ſuperior; Papa non eſt ſuperior cæteris Epiſcopis, ſubditi poſſunt dominos ſuos cum aliquod crimen commiſſerint, prohibito eos corrigere, & punire.

Temeraria propoſitio dicitur, quę eſt contra communē Eccleſiæ opinionem, aut Doctorum, vt iſta. Virgo Maria non eſt in cęlum cum corpore aſſumpta. Et iſta. Hic eſt certo, præde-

prædeſtinatus,& ille præſcitus;quia in nulla ratione fundatur: ſicut & iſta. Dies iudicij erit intra annum. Chriſtus à die Reſurrectionis vſque in diem Aſcenſionis fuit in arca fœderis. Mater mea fuit ſanctificata. Plures fœminæ ſaluantur quam viri. Omnes Romæ venientes ſunt in peccato mortali. Plures ſaluantur ex coniugatis, quam ex monachis.

Præſumptuoſa,ſiue arrogans propoſitio eſt,qua aliquis ſine ſufficienti ratione affirmat ſe aliquid habere, quod communiter eſt ſupra facultatem hominum,vt ſi quis coniugatus dicat. Ego in actu coniugali tantam habeo mentis eleuationem,quantam in ſecretiori Oratorio poſitus haberem. Et iſta. Ego vxoratus, & cum poſſeſsionibus multis, tam liber à curis mundanarum rerum, ac tam trãquillo animo viuo,ac ſi in aliqua religione vitam agerem. Et iſta.Ego cor illius hominis ita plane, & apertè intueor,vt manum propriam. Quę tres propoſitiones damnatæ ſunt tãquam præſumptuoſæ contra illuminatos.

Iniurioſa propoſitio eſt, quæ alicui fidelium ſtatui,vel alicui illuſtri perſonæ detrahit, quales ſunt multæ, Ioannis Vuiclephi, & Ioannis Hus,damnatæ in Concilio Conſtantinop.ſeſ.8.& 15. vt iſta,Qui ingreditur religionẽ, ineptior eſt ad obſeruantiam mandatorũ Dei. Et hæc. Papa eſt Antichriſtus, & Cardinales ſunt miniſtri Antichriſti.

Periculoſa propoſitio dicitur,quæ abſolutè, & generaliter dicit, licitũ eſſe quod vix etiam à paucifsimis,& cum multis circumſtantijs,poteſt licitè fieri,vt eſt iſta: Licitè poteſt, & bene ſolus cum ſola commorari in eodem lecto, & ambo nudi, & iſta ſine ieiunijs,& carnis maceratione, & alijs huiuſmodi operibus poteſt homo perfectus eſſe.

Riguroſa propoſitio vocatur,quæ nos obligat ad credendum rem nimis difficilem,&ſine rationẽ probabili,vt quod paruuli decedentes ſine Baptiſmo cum originali, torqueantur pœna ſenſus, ſcilicet igne,& cruciatibus dæmonum.

Phantaſtica propoſitio appellatur, quæ fabricata potius videtur phantaſia,& imaginatione; quam recta aliqua ratione qualis eſt, quod animæ purgatorij in die commemorationis defunctorum dum ſacrũ peragitur, exeunt à purgatorio, & finito ſacro, redeunt;licet hoc etiam videatur temerarium. Ad hoc genus propoſitionis referuntur multę contemplationes muliercularum, & diuinationes nullũ ſanum habentes fundamẽtum.

Superſticioſa propoſitio eſt, quæ ſuperſtitionẽ potius quam religionem ſapit, vt iſta. In die S. Laurentij non eſt comedendum aliquid aſſum,& hęc,Miſſa celebrata certo numero cãdelarum, plus prodeſt quam alia. Vnde in Concil. Trident. ſeſ.22. in Decreto de obſeruandis,& vitandis in celebratione Miſſæ dicitur, quarundam vero Miſſarum, & candelarum certum numerum, qui magis à ſuperſtitioſo cultu,quã à religione inuentus eſt,omnino ab Eccleſia remoueant, doceantque populum quis ſit, & à quo proueniat potiſsimum ſanctiſsimi huius ſacrificij tam prętioſus, & cæleſtis fructus.

Tandem dubia propoſitio in materia Theologica illa dicitur,quę duplicem ex ſe reddit ſenſum in vno, eſt Catholica,& non in alio, vt iſta. Malem eſſe Iudæus, quam fornicarius. Si enim habeat hunc ſenſum, malem deſcendere ex Iudæis dummodo Chriſtianus eſſem quam fornicarius,Catholica quidem eſt: ſi autem reddat hunc ſenſum, malem eſſe Iudęus cæremonijs,& lege,quam fornicarius, dãnata eſt. Vnde talem profe-

proferens propoſitionem tenetur illam declarare, niſi id velit iuſſu Inquiſitorum punitus præſtare.

Nota tamen, vt ſupra dixi, quod multæ ex his propoſitionibus, non vna tantum, ſed multis notis inurun tur. Iſta enim propoſitio Ioan. Vuicleph: Religioſi viuentes in religionibus priuatis, non ſunt de religione Chriſtiana, eſt hæretica, ſcandaloſa, temeraria, ſchiſmatica, & iniurioſa. Hæretica, quia contra vniuerſalem Eccleſiam diffinitionem ſentit. Scandaloſa, quia homines ab ingreſſu religionis auertit. Temeraria, quia nulla authoritate, vel ratione fulcitur, ſed omnium ſanctorum Patrum doctrinæ auerſatur. Schiſmatica, quia Eccleſiæ vnitatem diuidit, cum religioſos ab illa ſeparat. Eſt denique omnibus religionibus iniurioſa.

FINIS PROLOGI.

DE DEI VNITATE, DIVINISQVE EIVS attributis in communi.

QVAESTIO PRIMA.

An Deus neceſſario ſit exiſtens?

VT certũ ſupponitur, & manifeſtum Deum eſſe, & neceſſario eſſe, vel Deum eſſe ens ſimpliciter, & omni modo neceſſariũ, & per cõſequens eſſe ens à ſe non recipiens ab alio ſuum eſſe actualis exiſtentię, ſit ergo.

Prima concluſio. Fide Catholica tenendum eſt Deum eſſe. Ita docuit Spiritus Sanctus Pſalm. 52. Contra inſipientem, qui in corde ſuo dixit, Non eſt Deus. In corde (inquit Auguſtinus) nam in ore vix eſt, qui tam inſignem blaſphemiam audeat coram alijs proferre, vt notat Aug. Sed creuit adeò hæreticorum impudentia, vt multi in atheiſmum prolapſi ſint negantes Deum eſſe, vt Lindanus in ſua Panoplia latius refert. hi Paulum non audiunt, dicentem: Accedentem ad Deum, oportet credere quia eſt, (ad Hebręos 11.) ſed quidem iſti cum non credant Deum eſſe, ad Deum accedere non poſſunt, hi Paganis, & Gentilibus peiores ſunt: nam omnem modum religionis tollunt, & euertunt omnia fidei fundamenta, nec Scripturas admittunt: nã ſi nõ credunt Deũ eſſe, minus credẽt ipſum in Scripturis loqui hi, vel rationibus ſunt conuincẽdi; vel ſi ſunt baptizati, & pertinaces, igni tradendi. Et nota, quod non repugnat aſſentiri Deum eſſe ex teſtimonio ipſius Dei, dicẽtis: Ego ſum qui ſum, & qui eſt miſsit me ad vos. Exod. 3.

Perſo-

Perſona enim quæ latet, ſeu quæ ocu is non videtur, poteſt auribus audi i, & de ſeipſa teſtimoniũ perhiberi od ſit, vel quod talis ſit. Sic Chri ſtus cũ Samaritana illũ non cognoſceret ſub ratione Meſsiæ, teſtimoniũ le ſe perhibuit, dicens, Ioan. 4. Ego ũm qui loquor tecũ. quo teſtimonio pſa credidit Meſsiam eſſe. Et Mar. 6. Cum Chriſtus ad diſcipulos laborãtes in remigando, iret ſupra mare, & pſi putarent phantaſma eſſe, ipſe de e teſtimoniũ perhibuit, dicens, Ego ũm. Et poſt Reſurrectionẽ ad diſcipulos ingreſſus, dixit eis, Ioã. 20. Pax obis, ego ſum. Cui voci magis credendũ erat quã viſui, iuxta illud Peri: Habemus firmiorẽ propheticum ermonẽ, &c. Sic ergo Deus reuelãdo idem, reuelat ſe teſtificari res credẽlas: ex quibus vna eſt, Deũ eſſe; quia ñõ loquitur niſi qui eſt, & ſic per eun dẽ aſsẽſũ creditur & Deũ eſſe, & ipſũ dicere ſe eſſe tãta eſt diuina authoritas

Secũda concluſio. De fide eſt, Deũ ſſe ens ſimpliciter neceſſarium, ita t exiſtere neceſſario ei conueniat, atet nam in hoc ſenſu. Docet fides Deũ eſſe tanquã veritatem quandam ta neceſſariam, & infallibilẽ, vt defi ere nõ poſsit. Item, à poſteriori oſtenditur, quia Deus eſt immutabilis, & ęternus, nõ habens ſui eſſe initiũ, ec finem habere poteſt; ergo eſt ſim liciter neceſſarius, & actu exiſtens. Et hoc eſt illud Exod. 3. Ego ſum qui ũm. Nam per hanc abſolutã appella ionẽ ſignificatur permanẽtia neceſſaria, & immutabilis diuini eſſe: vt otauit Nazian. orat. 14. quæ eſt 2. in aſchate, & Aug. lib. de vera religioe, cap. 49. cum alijs Patribus.

Sed dices hęc propoſitio. Deus eſt, t ne per ſe nota? Reſp. rem per illã opoſitionẽ in ſe, & per ſe notã eſſe, vt eſt in ſe videatur; nobis autẽ nõ ſe per ſe notã, quia non cõcipimus are Deũ prout in ſe eſt. Et licet ap-
præhẽdamus ſignificatum illius vocis, Deus, nõ ſtatim illo videmus vere illi tribui quod ſit, quia nõ ſtatim clare apparet. an vox illa rem verã, vel tantum cogitatam ſignificet, cũque inſipiens ille non cõciperet Deũ actu exiſtentẽ, dixit, Non eſt Deus, putabat Deum eſſe nomen rei fictę, ſicut eſt chimera: at qui cognoſcit veritatẽ huius propoſitionis, Deus eſt, cognoſcit rem ſignificatã hac voce, Deus, non eſſe fictã, ſed veram, & neceſſario eſſe. Ex hoc tamẽ non ſequitur propoſitionẽ hanc, Deus eſt, eſſe nobis per ſe nota; quia licet hęc propoſitio, quod neceſſario habet exiſtẽtiã, actualem eſt. ſit per ſe nota, quia auditis, & perceptis vt cũq. terminis ſtatim, apparet in dubio prædicati in ſubiecto. Tamẽ ſi quis recte conſideret illa propoſitio, eſt per ſe nota, vt includit conditionẽ; quia ex vi illius nõ affirmatur abſolute aliquid exiſtere, ſed eſt veluti conditionalis. Si habet exiſtẽtiã exiſtit, licet ergo nos ſignificemus nomine Dei rem quãdã quæ neceſſario eſt, nõ eſt per ſe notũ eſſe, quia non eſt per ſe notũ eſſe rem veram, & non fictam, quod illa voce ſignificamus. Quando autem demonſtratur, aut aliter oſtenditur veritas illius propoſitionis, ſimul demõſtratur ſignificatum illius nominis Dei eſſe verum, & non fictum.

Tertia concluſio. De fide eſt, Deum vere ex ſe habere exiſtentiam, nõ receptam ab alio. Hæc ſequitur ex pręcedenti; quia hæc negatio depẽdentiæ fundatur in eſſe neceſſario, quod poſitiuum eſt. Et qui dixit. Ego ſum qui ſum, perinde eſt ac ſi dixiſſet, ex me habeo ego vt ſim, & non ab alio, cum nulla re indigeam, imò omnes à me pendent, cum ſim creator viſibilium, & inuiſibilium; ergo de fide eſt Deũ eſſe improductum; nam ſi eſſet ab alio Deo, iam non eſſet Deus; igitur Deus vt Deus eſt, à nullo eſt.

Quarta

Digitized by Google

Quarta concluſio. Conſentaneum fidei eſt poſſe naturali ratione demõſtrari Deum eſſe, & hoc negare eſſet temerariũ,& errori proximum: & ſi naturali ratione ſcimus Deũ eſſe, etiam ſcimus nos hoc ſcire,& de mõſtrare,& quo ad hanc partẽ nihil docet fides,quod ratio non oſtendat. Et eſt apertus locus Pauli Rom.1.Quod notũ eſt Dei,manifeſtũ eſt illis, &c. & inuiſibilia Dei à creatura mundi, per ea quæ facta ſunt &c. Vbi Anſel. ait:Notũ Dei eſt,quod naturali ingenio ſciri poteſt deDeo;hoc autem de Deo naturaliter ſciri poteſt, quod ipſe ſit Deus.Vnde addit Paul.hoc eſſe manifeſtum , & quod Deus illis manifeſtauit.deinde addit intellecta cõſpiciuntur;vbi Hiero. dicit,tam euidenter intellecta ſunt , vt conſpecta dicantur,& idem cenſent alij Patres, Chryſoſt.Auguſt,&Scholaſtici,Scotus,Ricardus,& alij in.1.diſt.2. & 3. cum alijs, de quibus etiã videri poſſunt,Pererius,& Tolet.qui hunc locum Pauli ſic intelligẽdũ eſſe docẽt; imò Scripturæ Sanctæ ſæpe vtuntur argumento ex creaturis deſumpto ad confundendos Idolatras, & Gentiles non agnoſcentes verum Deum; maxime Pſal.18.88. 140. 148. & 113. ab illis verbis : Ne quãdo dicant gẽtes,Vbi eſt Deus eorum? Deus autem noſter in cælo , omnia quæcumque voluit fecit. In libro etiam Iob. cap. 38. Deus ipſe ex verbis ſuis, quæ latiſsime recenſet, ſeipſum demõſtrat. Et D. Paul. actuum. 14. ait : Non ſine teſtimonio reliquit ſemetipſum, dans eis pluuias , &c. Iudicans hoc eſſe efficax argumentum , vt Deum nõ colẽtes inexcuſabiles reddantur. Vnde hæc propoſitio , Deus eſt, non poteſt negari niſi ex defectu doctrinæ , & ingenij , vel ex aliqua nimia cupiditate, qua pręſertim obcęcantur politici noſtri tẽporis, qui in atheiſmum declinant , & ſic quãuis poſsit euidenter demonſtrari , poteſt aliquis ex aliqua cæcitate mẽtis nolentis põderare vim præmiſſarum , vel illationis negare Deum eſſe. Vnde Nazian.orat.2.Theologica, inquit. Abſurdus,& præpoſterus eſt, qui non cedit argumentis naturalibus,& inficiatur Deum eſſe. Et quãuis hoc , vt dixi , demonſtretur, maior eſt certitudo fidei , vt firmius credamusDeum eſſe,quam per ſcientiam. Non quod ſit idem actus habẽs euidentiam ſcientiæ,& certitudinem fidei, (id enim eſt impoſsibile cum illæ proprietates ſint diuerſorũ ordinum naturalis , & ſupernaturalis,& ex diuerſis motiuis , quæ ſufficiunt ad actus etiam diuerſos) ſed eliciẽdo actùs plures; quorum vnus eſt liber quoad ſpecificationem, alter neceſſarius; vnus euidens, alius obſcurus ex ſua ratione ; quia illa maior certitudo non eſt ex claritate, ſed ex motiuo obſcuro accedẽte voluntate: quapropter vnus manet ſemper actus ſcientiæ naturalis , alter vero actus ſupernaturalis fidei , ſiue actus illi poſsint ſimul exerceri , ſiue tantum ſucceſsiue. De propoſitione autem per ſe nota lege Scotum.1.diſt.2.q.2. vbi manifeſte docet hanc propoſitionem : Deus eſt abſolute , ſimpliciter,&ſecundum ſe eſſe per ſe notam, non tamen nobis viatoribus ; quem ibi ſequitur Liquetus, & omnes Scotiſtæ contra Caiet. & alios.

QVAESTIO II.

Vtrum eſſe, ſeu exiſtentia Dei ſit de eſſentia ipſius Dei.

CErtum eſt hominem in hac vita mortali extra viſionem claram Dei , non poſſe ipſum quidditatiue cognoſcere: nam fides proponit Deum obſcure , & ſub velamine creaturarum, & ideo dicitur eius cognitio

nitio ex ſe per ſpeculum,& in ęnig
nate nõ provt Deus in ſe eſt; & per
onſequens non poterit verbis expli
ari. Sic dixit Dionyſ.cap.7.de diui-
is nomin. Veraciter dicimus nos,
Deum non ex natura cognoſcere. Et
Damaſcen.lib.1.c.2.Quid Dei eſſen-
a ſit, nec ſcimus, nec dicere poſſu-
ius. Et ca.4. Quod Deus ſit liquido
onſtat,quod autem ratione eſſentię,
aturæ quæ ſit,nullo modo cognoſ-
i poteſt. Nihilominus vt aliquo mo
o explicemus Dei eſſentiam,& na-
ıram,duo ſupponenda ſunt tanquã
rta de fide. Vnũ eſt eſſe in reipſa,
ō diſtingui ab eſſentia Dei propter
ei ſimplicitatem. Aliud eſt eſſe non
onuenire Deo aliunde quam ex ſua
ſentia;habet enim illud eſſe ex na-
ıra ſua. Nihilominus dubitãt Scho-
ſtici: An eſſe,ſeu exiſtentia Dei ſit
ormaliter eſſentia,vel de eſſentia ip
us Dei? Dicunt enim aliqui,eſſe nõ
ſe de eſſentia Dei, etiam ſi ſit idem
im illa,& non aliunde quã ex illa,
r quandam quaſi reſultantiã ſecun
ım rationẽ cum fundamento; ſicut
ternitas eſt idem cum eſſentia di-
na,& nihilominus nõ eſt propriè,
formaliter de eſſentia eius;ſic eſſe
n eſt de eſſentia illius eſſentiæ,
l actus eius.

Sed dicendum eſt,diuinam exiſten
. propriè, ac formaliter eſſe de eſ-
ıtia Dei. Patet, quia Deus ab exi-
ntia ſibi nomen impoſuit. Exodi
im 3.dicitur,qui eſt. Item,exiſten
diuina non poteſt comparari ad
ntiam tanquam actus ab aliqua
ıſa extrinſeca illi collatus,ſicut in
aturis comparatur; nam de crea-
s ſcriptũ eſt, Iſai.40. eſſe coram
quaſi non ſint, quia à Deo depẽ
t; eſſe autẽ Dei à nulla cauſa de-
det. Nec poteſt exiſtentia con-
ire diuinæ eſſentiæ, vt reſultans
lla; ergo conuenit tanquam om-
de eſſentia,ſeu eſſentialiter cõ-
ſtituens ipſam diuinitatem. Et con-
firmatur,quia reſultantia vera,& rea
lis non eſt ſine aliqua reali cauſali-
tate efficienter, quæ intra Deum eſ-
ſe non poteſt, nec cogitari. Item, vt
aliquid intelligatur ab altero reſul-
tare, debet intelligi aliquo modo
prius; reſultantia autem non poteſt
eſſe niſi ab ente actuali, & exiſtente
in rerum natura; ergo ſi exiſtentia
non concipitur ens, actu non poteſt
ab ea dimanare, quod reuera ſit res
actualis. Rurſus,quia implicat conci
pere diuinam naturam per modum
entis in potentia paſsiua, quia nihil
in re recipit verè, ac realiter; nec in
potentia obiectiua: nam hæc poten-
tia obiectiua dicitur reſpectu alicu-
ius efficientis,ſeu producentis,vt ro
ſa in hyeme, dicitur eſſe in potentia
obiectiua: diuina autẽ natura facti-
bilis non eſt,nec producibilis; ergo
ſolũ concipi poteſt vt entitas actua-
lis, ac proinde vt eſſentialiter habẽs
ipſum eſſe. Aliud dicendum eſt de pa
ternitate in diuinis (vt rectè Scotus)
nam hæc non conſtituit illam natu-
ram in ſua entitate actuali,& ſic con
cipi poteſt illa natura in reipſa; imò
eſt actu exiſtens pręciſa tali relatio-
ne,& vt prior illa: exiſtentia autem,
& eſſentia non magis diſtinguntur
in Deo, quam Deus, & deitas, quæ
ſe habent vt abſtractum, & concre-
tum: nam vnum concipitur expreſ-
ſe, vt ſubſiſtens in tali natura, per
aliud concipitur Deus ſub ratione
naturæ. Sic eſſentia cõcipitur ſub ra
tione naturæ actualis,& ſub ratione
exiſtentiæ concipitur Deus,vt actus
tantum; nõ quidem vt actus actuans
aliud, ſed vt actus ſimplex;& ſic ni-
hil includitur in conceptu obie-
ctiuo vnius,quod non
includatur in
alio.

C QVAE-

QVAESTIO III.

Vtrum eſſentia Dei *conſiſtat in ſolo eſſe,vel quid proprie* Deus *ſit.*

NOta,quod præcipua ratio explicandi eſſentiam Dei,eſt per aliquam conuenientiam ad creaturas; addendo ſemper negationem, vel comparationem, qua declaretur non eſſe rationem illam in Deo eo modo quo eſt in creatura, ſed longe excellentiori modo accommodato ipſi eſſe per eſſentiã;& hic modus cognoſcendi eſt naturalis homini, qui ex cognitione confuſa, & generali peruenire ſolet ad particularem, & diſtinctam cognitionẽ provt poteſt.

Prima concluſio. Diuinũ eſſe ſubſtantiale eſt,& in eo genere completũ eſſentialiter,nam Deus eſſentialiter eſt ſubſtantia completa. D.autem Dionyſ.c.1.2. & 7. de diuin.nomin. vocat Deum ſuperſubſtantiam, quia altiori modo eſt ſubſtantia, & non habet imperfectionem ſubſtantiæ; quia Deus proprie non ſubſtat, vel accidentibus, vel alicui rei à ſe aliquo modo diſtinctæ, ſicut ſubſtare poteſt omnis ſubſtantia creata.

Secunda concluſio. Subſtãtia Dei nõ eſt corporea,ſed ſpiritualis, quia non habet molem quantitatis, qua repleat ſpacio localia, nec extenſionem partium, quæ ſe inuicem à loco excludant: quo ſenſu poſuerunt Deũ corporeum omnes idolatræ; qui vt ait Paul.Roman.1. Commutauerunt gloriam incorruptibilem Dei in ſimilitudinem hominum, volucrum, quadrupedum,& ſerpentum. Eſt ergo ſecundum veritatem ſubſtantia Dei ſpiritualis,& incorporea;id eſt, quantitati non ſubiecta, nec illius capax, quod de fide eſt. Et patet Ioann. 4. Spiritus eſt Deus. vbi propriè loquitur de ſpiritu, cum ibi addat, Deum vbique adorari poſſe in ſpiritu, & veritate, quia ipſe ſpiritus eſt, id eſt, res incorporea. Quæ loco non continetur, vt communiter Patres exponunt, & Lyranus, vt referunt Ianſenius, Toletus, Maldonat. Ferus, Barrad. & alij, & in cap. firmiter profitetur Eccleſia,Deũ eſſe omnino ſimplicem, & indiuiſibilem, & non habere partes in ſubſtantia ſua: quæ omnia non poſſunt rei corporeæ conuenire.

Sed dices.Si Deus eſt incorporeus, quomodo dicitur: (Geneſ.1.)Faciamus hominem ad imaginem? &c. Reſpondeo,hominem eſſe ad imaginem Dei ſecundum animam,non ſecundum corpus, vt Theodor.quæſt. 20. in Geneſ. Baſil. homil. 10. Exameron, cap. 8. & omnes alij Patres ibi docent.In quo autem ſit illa ſimilitudo,etiam ſecundum animam late tractat D.Thom.1.part. quæſt.93. Vnde quando in Scriptura Deo tribuntur nomina rerum corporalium leonis,& aliorum animalium,& dicitur lux,tenebræ,& ſimilia intelliguntur metaphorice ad declarandas varias virtutes, & attributa eius, vt late Auguſtinus lib.de eſſentia diuinitatis,cap.14. & 15. & alias ſæpe:etenim 1. Timot.1.De Deo dicitur Regi ſæculorum immortali,& inuiſibili; omne autem corpus viſibile eſt, & limitatum in perfectione.

Tertia concluſio. Deus eſt eſſentialiter viuens. Vnde cum viuere in viuentibus ſit eſſe?Neceſſe eſt vt eſſe Dei ſit viuere ſubſtantialiter. Eſtque hæc Aſſertio de fide; nam in Scriptura diuina,verus Deus appellari ſolet nomine Dei viuentis, ad diſtinguendum illum à falſis dijs.Et cum Dan. vltimo: Non ſola idola manu facta, ſed Deum viuentem:& cum Rex illi dixiſſet,etiam draconem quem Babylonij adorabant vt Deum, eſſe viuentẽ;reſpondit Daniel:Dominũ Deum meum adoro, quia ipſe eſt Deus viuens

Digitized by Google

ens; iſte autem non eſt Deus viuẽs. uod ſtatim oſtendit, ex poteſtate ıterficiendi illum. Verus autem)eus immortalis eſt per eſſentiam; : ſic non ſolum dicitur viuens, ſed tiam ipſa vita. Ioann. 14. dicebat hriſtus: Ego ſum via, veritas, & vi-ı, &c. Sic etiã dicitur Pater habere itam in ſemetipſo, id eſt, non parti-ipatam, & dependentem ab alio; vt yril. Chryſoſto. Auguſt. & alij ibi eclarant. Et cum Deus ſit autor vi-æ omnium viuentium, ipſe erit ma ime viuens, ſublata omni imperfe-ıone operationis; nempe principij ctiui ſimul, & receptiui; ſed per ſe, : ſuam eſſentiam habet perfectam ctualitatem, quam nos in operatio-: eſſe intelligimus.

Quarta concluſio. Deus eſſentiali-r eſt viuens puriſsima vita intel-ctuali. Hæc etiam eſt de fide, quia : fide eſt Deum habere ſcientiam; go eſt natura intellectualis. Ante-dens patet Rom. 11. O altitudo di-tiarum, ſapientiæ, & ſcientiæ Dei! ad Coloſ. 2. Vocat theſaurum ſa-entiæ, & ſcientiæ Dei. Item, cum eus ſit eſſentialiter viuens, debet iam eſſe eſſentialiter in ſupremo adu viuentium: hic autem gradus intellectualis; ergo eſt Deus forma er intellectualis; maximè cum hoc at perfectionem ſine imperfectio-, & ſine vlla repugnantia.

Vltima concluſio. Deus eſt ens per neceſſarium a ſe intrinſeca, & ab-luta neceſsitate. Iſta enim nega-, non eſſe ab alio, complet totam ıc deſcriptionem quidditatis Dei. de Anſelmus in Prolog. dicit, ım eſſe aliquid, quo nihil maius ogitari poteſt: quod declarat per ıs negationes in cap. 15. dicens: o Domine nõ ſolum es, quo ma- excogitari nequit; ſed es quid-ı maius quam cogitari poſsit.

QVAESTIO IV.

An diuina eſſentia ſit omnino ſubſtantia ſimplex, ita vt nullã ſubſtantialem compoſitionem admittat.

De fide eſt, diuinam naturam, & ſubſtantiam eſſe omnino ſimplicem, patet ex Concil. Lateran. cap. firmiter, & cap. damnamus, ſæpe citatis; & ex Concil. Remenſi contra Gilbertum Porretanum: & ratio eſt, quia cæteris paribus, melius eſt habere totam rei perfectionem in ſimplici entitate, quam ex plurium adunatione; & patet inductione, quia in Deo non poteſt eſſe compoſitio ex eſſe, & eſſentia; quia ad talem compoſitionem neceſſariũ eſt, vt eſſe actualis exiſtentiæ non conueniat eſſentiæ creatæ ex intrinſeca quidditate ſua, ita vt illam à ſe habeat, & non ab alio. Vnde cum in Deo eſſentia non ſit ens potentiale, nec dependẽs ab alio, non poteſt in Deo eſſe talis compoſitio. Neque poteſt eſſe compoſitio ex materia, & ſuppoſito, quæ communis eſt omnibus ſubſtantijs creatis: nam cum eſſe Dei ſit omnino abſolutum, eſſentialiter ſubſiſtit; imò nec cum relationibus diuinis facit eſſentia compoſitionem: nam compoſitio ſupponit limitationem in extremis componentibus, quæ limitatio repugnat Deo. Item, quia cum natura diuina ſit ſubſtãtialiter ſubſiſtens, nõ poteſt vniri perſonalitati diſtinctæ ab illa; & ita ſolum poteſt eſſe in perſona ſua per identitatem cum illa: ſed de his in materia de Trinitate.

Neque eſt compoſitio ex partibus integralibus, nam hæc ſolum inuenitur in ſubſtãtijs corporeis, & quãtis: Deus autem nec quantus, nec corporeus eſt. Item, hæc compoſitio (iuxta veriorem doctrinã) ſupponit

compoſitionem ex materia, & forma, quæ in Deo eſſe non poteſt; quia hæc compoſitio habet imperfectionem potentiæ paſsiuæ materiæ dependentis à forma; ergo inductione colligitur, ſubſtantiã Dei eſſe entitatem ſimplicem quoad carentiã realis cõpoſitionis. Item, Deus eſt ſubſtantia omnino neceſſaria, & immutabilis; ergo non compoſita, quia vt rectè dixit Nazian. orat.2.de Theolog. eo ipſo quod ſubſtantia coaleſcit ex multis, non repugnat diſſolui. Quamuis enim Philoſophi doceant, cœli ſubſtantiam eſſe incorruptibilẽ, licet ex materia, & forma ſit compoſita; & Angelos eſſe incorruptibiles, etiam ſi compoſiti ſint ex natura & ſuppoſito; ex eſſe, & eſſentia, tamen per ſe, & intrinſecè cæli diſſolui poſſunt, & Angeli annihilari, vel priuari ſua perſonalitate; Deo autem repugnat intrinſecè hæc diſſolutio, & annihilatio. Cõpoſitionem autem generis, & differentiæ certum eſt in Deo non reperiri, quia genus habet rationẽ potentiæ, & indeterminati: differẽtia cõtrahit, & limitat ad aliquam perfectionem, quod repugnat Deo: & Deus eſſentialiter eſt hic ſingularis Deus, & ideo concipi non poteſt vero conceptu communi, & vniuerſali; ergo non poteſt in eo eſſe genus, vel ſpecies in ordine ad Deum, vel plures deos. Suppoſito tamen myſterio Trinitatis poteſt dari conceptus communis ſecundũ rationem tribus perſonis; non vt ſunt Deus, ſed vt ſunt perſonæ, vel relationes, ſed de his infra.

QVAESTIO V.

An Deus ita ſit ſimplex, vt in compoſitionem venire non poſſit.

PRætermiſsis hæreticorum, & Philoſophorum fabulis, dicentium, Deum eſſe animam, aut formã mundi, & animarum ſubſtantias eſſe Dei naturam: quam doctrinam nõ ſolum vt hæreticam, ſed etiam vt inſanam condemnauit Concil. Lateran. in c. damnamus. Nam rectè D.Tho. 1. p. q.3. art.8. Deus eminenter continet omnia, & eſt cauſa efficiens omniũ; ergo non poteſt eſſe forma; quia forma, & efficiens non coincidunt in idem numero. Certum eſt ergo in fide, & in ratione euidentiſsima, Deum non poſſe eſſe connaturalem formam, vel partem alicuius eſſentiæ: nam eſſe hoc modo partem ſubſtantiæ, eſt magna imperfectio; quia id quod ex natura ſua ordinatur ad componendum aliud, ſubſtantia incompleta eſt; imo dependeret à toto in operando; & per conſequens, aliquid eſſet perfectius Deo, quia totum perfectius eſt ſua parte.

Sed dices. Poterit ſaltem Deus eſſe pars, & forma, non connaturalis, ſed libera, vt in myſterio Incarnationis. Reſp. negatiue, nam Verbum diuinum non fuiſſe propriam formam humanitatis, vera fides docet, cum tamẽ intime ſit Deus in illa natura. Nec fieri vllo modo poteſt, vt Deus in compoſitionẽ alicuius veniat extra vnionem hypoſtaticam; nam vel vniretur per modum materię, quę eſt imperfectiſsimus modus vnionis: & cum Deus ſit actus puriſsimus, non eſt in eo potentia receptiua; nec per modum ſubſtantialis formæ poteſt vniri Deus naturæ creatæ. Primo, quia nulla ſubſtantia cõpleta in natura ſua poteſt eſſe forma alterius vere informans. Secundo, quia cum Deus non ſit forma connaturalis, vt fieret forma, deberet mutari; forma enim ſeparata non vnitur materiæ niſi per aliquam ſui mutationem. Tertio, quia forma ſubſtãtialis

conſti-

Digitized by Google

conſtituit rei eſſentiam, Deo autem repugnat formaliter conſtituere nouam aliquam, & temporalem eſſentiam, quæ poſsit eſſe, & non eſſe, & eſſet creata eſſentia: vnio autem hypoſtatica non ſupponit imperfectionem ex parte ſuppoſiti ad quod fit, nec affert aliquam perfectionem, ſuppoſitum enim illud completum eſt, & hæc vnio fit ſine mutatione Dei per vnionem alterius ad ipſum.

QVAESTIO VI.

Quomodo vnitas conueniat Deo.

CVM Deus ſit ens infinitum, vnum, verũ, bonum, quæ tranſcendentia ſunt, videndum eſt hic, & in ſequentibus quomodo Deo conueniant. Et aduerte vnum in duplici ſenſu poſſe de Deo prædicari, ſcilicet affirmatiuè tantum, aut excluſiuè. Primo modo, de quolibet ente dicimus eſſe vnum, etiam ſi multa ſimilia entia exiſtãt: nam vnum hac ratione non negat dari alia entia, ſed negat diuiſionem in ipſa re, vt ponit diſtinctionem ab alijs. At ſecundo modo, vnum excludit conſortium aliorum ſimilium, ſicut Sol dicitur eſſe vnus, &c. Priori ergo modo per ſe notũ eſt Deum eſſe vnum, ea enim ratione, qua eſt ens in ſe, indiuiſus eſt; alias non eſſet ens, ſed entia. Et ab alijs numero eſt diſtinctus, quia eſt proprium, & particulare ens, alias lapis, ignis, & alia eſſent Deus, ſi Deus non eſſet ens diſtinctum ab illis: imo eſt Deus maximè vnus, quia ſimplicisſimus. Eſt etiam Deus vnum ſecundo modo, ſcilicet excluſiue, quia præter illũ, nullus eſt verus Deus, nec eſſe poteſt. Eſt enim veritas Catholica contra Manicheos, & alios hæreticos, diuinam naturam veram, & per eſſentiam multiplicari non poſſe, ideoq. vnũm tantum eſſe Deum. Patet Deuteronom. 4. Dominus ipſe eſt Deus. & non eſt alius præter eum. 1. Reg. 2. Non eſt ſanctus vt eſt Dominus, nec enim eſt alius extra te. Pſalm. 17. Quis Deus præter Deum noſtrũ? Et Pſalm. 85. Tu es Deus ſolus. Et Sapient. 12. Non eſt alius quam tu. Vnde quod Deuteronom. 6. dicitur: Dominus Deus tuus Deus vnus eſt, verè à quodam ſcriba Chriſto Domino annuente explicatum eſt, quia vnus eſt Deus, & non eſt alius præter eum. Et ſubdit Euangeliſta: Videns Ieſus quod ſapienter reſpondiſſet, dixit illi, &c. Neque opus eſt ad id probandum dicta Patrum, referre Dioniſ. Damaſ. Cyprian. Arnobij. Auguſt. & aliorum quæ manifeſta ſunt. Sed patet ratione, nam ſi eſſet alius Deus, vel eſſet ſuperior, vel æqualis, vel inferior: ſi haberet ſuperiorem, & factorem, iam non eſſet Deus ſummus, nec vltimus finis, & principium rerum omnium quod eſt contra illud. Apocal. vltimo: Ego ſum principium, & finis. Et Prouerbior. 16. Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus. Nec diligeretur ſuper omnia etiam ſi eſſent æquales, quia nemo poteſt duobus dominis ſeruire. Vnde Scriba ille, qui cum Chriſto loquebatur, Matth. 12. ad confirmandum primum præceptum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. recte præmiſsit non eſſe niſi vnum Deum.

QVAESTIO VII.

Quomodo veritas Deo conueniat.

NOta, quod veritas alia eſt rei, quæ in eſſendo dicitur, & alia eſt veritas cognitionis: & addi etiam poteſt veritas locutionis, vel ſcriptionis, vel cuiuſcunque ſimilis

ſignificationis ad placitum,& denique veritas voluntatis quam poſſumus moralem appellare, de quibus omnibus aliqua mentio fit in ſacra Scriptura. Non agimus hoc loco de veritate morali, quæ in nobis eſt virtus, qua inclinamur ad loquendum ſemper verum, cui proportionale attributum reſpõdet in Dei voluntate, qui non poteſt loqui niſi verum; & ſic dicitur prima veritas indicendo, ſub qua ratione eſt fidei noſtræ obiectum:à quo attributo dicitur Deus in Scripturâ, Pſalm. 89. Redemiſti me Domine Deus veritatis;id eſt,qui mentiri non poteſt. Et Ioann.14.& 15. vocat Chriſtus Spiritum ſanctum, Spiritum veritatis; id eſt, Doctorem infallibilem veritatis. Ex quo ſequitur, quod veritas moralis ſupponit veritatem locutionis, quæ illius obiectum eſt: & cum Deus verbum ſit veritatis, Epheſ. 1. hæc veritas locutionis etiam dicitur eſſe in Deo. Vnde Pſalm.88.Neque nocebo in veritate mea; id eſt, in verbo, & in ſermone meo. Et ſic intelligi poteſt illud Ioann.19. Veni vt teſtimonium perhibeam veritati. Ad vtramque tamen hanc veritatem ſupponitur veritas in cognoſcendo, non enim poteſt ex propria voluntate,& intentione vera aliquis loqui niſi ea cognoſcat; ergo in cognitione, ſeu mente Dei, certa, & infallibilis eſt veritas.

Hoc tamen loco tantum loquimur de veritate rei,quæ tranſcendentalis dici ſolet, & certum eſt, ſecundum fidem, Deum eſſe verum Deum; & per conſequens habere veritatem eſſentialem in eſſendo: ſæpe enim in Scriptura Deus verus appellatur, vt diſtinguatur à falſis Dijs. Ioann.17. dixit Chriſtus: Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verũ Deum. Theſſal.1.Cõuerſi eſtis à ſimulachris ſeruire Deo viuo,& vero,& ſępe alibi;ergo habet Deus veritatem in ſuo eſſe,nullo intellectu creato conſiderante; quia hæc veritas non depẽdet ab operatione intellectus,nec conſiſtit in relatione rationis, nec in denominatione extrinſeca ab aliquo actu intellectus creati. Nec conſiſtit hæc veritas formaliter in ſola denominatione à cognitione vera quam Deus habet de ſe,quãuis non ſit ſine aliquã connotatione illius per modũ termini virtualis,vel fundamentalis habitudinis,quam veritas in eſſendo intelligitur addere ſupra ens:nã non ideo hoc ens eſt verus Deus,quia videt ſe eſſe verũ Deum;ſed è cõuerſo, ideo videt ſe verũ Deũ, quia reuera verus Deus eſt; ergo veritas cognitionis,quæ puri ſpeculatiua eſt,ſupponit eſſe verum Deum à parte rei.

Sed percontaberis quid addat verũ ſupra ens? Reſp.nihil intrinſecũ addere,ſed ſolũ dicere entitatẽ rei cum quodãmodo peculiari concipiendi illam cum quadã reflectione ſupra cognitionẽ rei,ſeu cum quadam connotatione cognitionis V.g.aurũ ab entitate ſua naturali dicitur ens;appellatur autem verũ aurum,per quandã reflectionem ad cognitionem, quia nimirũ eſt tale aurum, vt ſi cõcipiatur tanquã aurũ,cognitio illa ſit vera,& cõformitatem habens cum obiecto ſuo.Nõ quod aurũ vocetur verum aurũ per denominationẽ extrinſecam à tali cognitione, ſed ab entitate rei quã ipſe habet,quatenus fundare poteſt illã cognitionẽ,& veritatem eius,& quia nos fundamentum illud explicare nõ poſſumus,niſi per habitudinẽ ad veram cognitionẽ, & iudicium de re; ideo dicimus,veritatem rei connotare aliquo modo illã cognitionẽ; directè vero,& in ſe nõ eſt alia pręter entitatem rei:cumque Deus intra ſe habeat perfectiſsimũ iudiciũ de ſeipſo,recte per dictã habitudinẽ ad ſuam cognitionẽ, hæc veritas

ritas explicatur. Ideoq. dicitur Deus ſua veritas,& eſt ſumma,& maxima veritas, quæ concipi, aut cogitari poteſt. Et hoc modo intelligit D. Tho. 1.p.q.16.a.6. illud Ioan.15. Ego ſum via, veritas,& vita. Et 1. Ioan.5. Spiritus eſt qui teſtificatur, quia Chriſtus eſt veritas, & ſub omni cõſideratione eſt etiam Deus prima, & ſumma veritas, & fons totius veritatis, & vnitatis,& entitatis.

QVAESTIO VIII.
De bonitate diuini eſſe.

De fide eſt, Deum eſſe bonum, altiori modo,& maiori excellẽtia quã res vlla creata poſsit bona vocari: dicitur enim aliqua res bona, quia in ſuo eſſe perfecta eſt; habetq. omnia quæ ad complementũ ſui eſſe requiruntur, iuxta illud Ariſt.5. Meta. Perfectum eſt, cui nihil deeſt. Cũ igitur Deus ſit ens neceſſarium, & ſuum eſſe ſimplicisſimum, & verũ, habet neceſſario, totum id quod neceſſarium eſt ad verum eſſe per eſſentiam; ergo neceſſario eſt perfectum ens,& perfectus Deus,& ſingulari modo bonus ratione; cuius bonitatis,& excellentiæ per antonomaſiam dicitur bonus, & ſolus bonus. Hoc probat illud Matth. 19. & Lucæ 18. Nemo bonus niſi ſolus Deus, vnde ſimilem non habet. Iſai.44. Quis ſimilis mei? Et cap.46. Cui aſsimilaſtis me,& adęquaſtis me,& feciſtis ſimilem? ſolus enim Deus bonus eſt per eſſentiam; nam creaturę non habent ſuam eſſentiam actu à ſe, ſed ab alio illã recipiunt. Quocirca quamuis hæc propoſitio, eſſentia creaturæ eſt bona, eſſet perpetuæ veritatis, ſi copula abſtrahat ab actuali exiſtẽtia, nihilominus non diceretur bonitas creata æterna ex vi ſuę eſſentiæ; nam ſolus Deus bonus eſt ex vi ſuæ eſſentiæ, quoad bonitatẽ, quæ ſolet creatis naturis addi, per accidentia: ſingulari modo bonus eſt per eſſentiã; quia Dei eſſentia non perficitur per accidentia, ſed quidquid perfectionis conuenire poteſt alicui naturæ per accidentia, ei conuenit eſſentialiter: denominationes autem extrinſecas, nempe Deum eſſe Creatorem,& Dominum rerum omniũ, & habere gloriã, & honorẽ in rationalibus creaturis: certum eſt nõ addere Deo aliquam bonitatem, vel perfectionem, quia denominatio extrinſeca nõ eſt perfectio formalis; nã nec creaturæ poſſunt dici formaliter bonæ à bonitate, quæ eſt in Deo, vt à forma denominante, ſed vt ab efficiente, vel fine; ergo multo minus poterit bonitas exiſtẽs in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonũ denominare; ergo in Deo nulla eſt bonitas accidẽtalis, ſed tota eſt per eſſentiã. Habet etiã Deus in ſe bonitatẽ finis ſublatis imperfectionibus, quia ſemper, ac neceſſario beatus eſt,& in ſe ſolo omnẽ ſufficientiã, ac beatitudinẽ habet ea quæ perfruitur per ſuãmet eſſentiã intelligendo, & amando ſe, quod per ſuãmet eſſentiã habet. De bonitate autẽ integrali,& pulchritudine, quę ad corpus pertinet, non agimus, quia Deus nec eſt quantus, nec corporeus, ſed habet pulchritudinem ſpiritualẽ per eſſentiã,& omnes alias perfectiones creaturarũ eminentiori modo: itaque Deus ita habet perfectionem omnẽ ſibi debitã, vt omnis ei neceſſario cõueniat per eſſentiam ſuã; quod ſignificauit ipſe Deus, Exodi 33. cum ſe appellauit omne bonũ. Quo loco ad hoc propoſitũ vtitur D. Tho.1. contra Gent.c.48. Item, multi ita legunt, & interpretãtur verba Ioan.1. Quod factum eſt in ipſo vita erat. vt ſentit ibi Auguſtinus, quæ ſententia probabilis eſt; lectio verò, & interpretatio dubia. Clarius videtur illud ad Roman. 11. Ex ipſo, & in ipſo, & per ipſum ſunt omnia.

nam quia Deus non poteſt continere omnia ſua potẽtia, niſi in ſuo eſſe aliquo modo omnem perfectionẽ præhabeat; ideo ex illa particula, in ipſo, quæ ſignificat omnia pendere à Deo. Id conſtat, qui etiam ſenſus cõfirmari poteſt: ſic enim arguit Dauid Pſal. 93. Qui plantauit aurẽ non audiet, aut qui finxit oculum non conſiderat? Preterea dicitur aliquod ens bonum, quia conueniẽs eſt alicui, ac proinde ei eſt appetibile: dicitur ergo Deus ſũme bonus, quia habet perfectionem ſibi maxime conuenientẽ, & amabilem à ſe: vnde ſe neceſſario amat. Dicitur quoque Deus ſummũ bonum creaturarũ, quamuis non omnium eodem modo, & Patet: Pſal. 71. Quam bonus Iſrael Deus his qui recto ſunt corde; Threnor. 3. Bonus eſt Dominus ſperantibus in eum animæ querenti illum. Eſtque diuina bonitas fons vnde omnia alia bonitatem participãt, & à quo omnia in ſua bonitate pẽdent; ergo omnibus eſt valde conueniens, imò neceſſaria bonitas; quomodo dixit Dioniſ. 4. c. Deũ eſſe omnibus bonum, quia ex eo omnia ſubſiſtunt.

Similiter eſt Deus finis vltimus omnium, at finis eſt bonũ eius; quod ordinatur ad finem. Apocalip. 1. Ego ſum Alpha, & O. Principium, & finis: peculiari tamen modo eſt Deus bonũ conueniens creaturis intellectualibus, tanquam obiectiua beatitudo illorum; vt tradit. D. Thom. 1. p. q. 26. art. 3. aliæ verò inferiores creaturæ, licèt non poſsint ita frui bono illo, tendunt, prout poſſunt in illius ſimilitudinem, & ideo ſuo modo illum, vt ſuum finem, & bonum appetunt: ergo Deus eſt omnium bonum, licet non eodem modo.

Et nota, vnam rem non tantum eſſe alteri conuenientem, per modum formæ, aut materiæ, ſeu partis, ſed etiam per modum obiecti; vt imago recte depicta cenſetur bo... ueniens ei, qui in ea vidẽda delectatur. Item, per modum amici, maximum enim bonum eſt amicitia inter eos, qui ſũt intellectualis naturę: & vnus amicus eſt bonum alterius, propter ſe amabile; quia amico fideli nulla eſt comparatio: qua ratione Deus eſt exellentiſsimo modo bonum hominis. Item per modum cauſæ efficientis, nã potentia quæ eſt in Deo, eſt ſimpliciter bonum hominis, quia valde conueniens homini eſt, vt talis virtus, & potẽtia ſit in rerum natura, & intime ſit in ipſo homine cõferens, & conſeruans eſſe, & omne aliud bonus eius: vnde etiam hac ratione homo, (& omnis res alia ſuo modo) vnitur Deo tanquam ſupræmo bono ſuo.

Res tamen intellectuales peculiariter denominantur bonæ bonitate morali, vel actuali, quia opera bona moralia exercent, vel habitu, & aptitudine retinent quatenus ſunt diſpoſitæ, & propenſę ad illud bonũ exercendum; & ſic etiam altiori, & exellentiori modo eſt Deus ſumme bonus, quia eſt ſumme rectus in omnibus operibus ſuis; cuius reſtitudo eſt illi connaturalis, & intrinſeca, & regula omnis bonitatis. Vnde illud, Pſal. 144. Fidelis Dominus in omnibus verbis ſuis, & Sanctus in omnibus operibus ſuis; & iterum iuſtus Dominus in omnibus vijs ſuis, & Sanctus, &c. Et hoc ſenſ... videtur loqui Dauid Pſal. 118. c..m dicit: Bonus es tu, & in bonitate tua doce me iuſtificationes tuas: nam iſta opera vt ſunt actiones liberæ Dei, habent bonitatem moralem, ſeu ab illa quę in Deo eſt dimanant. Eſt autem illa bonitas in Deo conſiderata in actu primo, ſola naturalis rectitudo voluntatis eius, in actu vero ſecundo eſt volũtas libera benefaciẽdi alijs. Nam provt ſeipſum amat, non eſt ibi

propria

propria bonitas moralis, quia in eo actu vt ſic, non eſt libertas. Appellari ſolet hæc bonitas in hominibus, & Angelis ſanctitas; quę vox aliquãdo in nobis ſignificat ipſam virtutẽ religionis, vt vult. D. Tho. 2. 2. q. 81. art. 8. quomodo non conuenit Deo, qui ſuperiorem non habet quem colat, vel cui adhæreat, vt vltimo fini. tamen hæc imperfectio non eſt de ratione ſanctitatis vt ſic; ſed ſignificat perfectam munditiam cum firma adhæſione ad ſummum bonum, quod eſt finis vltimus creaturarum, & reſpectu Dei eſt ipſemet Deus, qui in ſeipſo quieſcit, & perſe beatus eſt; & ita vere, & proprie eſt Deus ſanctus, ſicque paſsim in Scriptura appellatur: imò continuè ab Angelis proclamatur, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Iſai. 6. imò ipſe ſolus dicitur, Sanctus, per anthonomaſiam. 1. Reg. 2. Non eſt Sanctus vt eſt Dominus, neq. enim eſt alius extra te, quia nihil ſic adhæret bono ſuo per adhæſionem eſſentialem ſicut Deus, qui mũdiſsimus eſt, & incapax omnis maculæ moralis, & per conſequens omnibus modis beatus, & Sãctus eſt. Et hæc bonitas non eſt vnum peculiare attributum Dei, ſed varia comprehendit, vt charitatem, miſericordiam, iuſtitiam, &c.

Ex dictis infertur, dari bonum abſolute, & in ſe, & bonum relate ad aliud, quod in relatione cõuenientis poſitum eſt; & hoc modo bonitas nõ eſt paſsio entis, neque eſt relatio realis: nam ſic eſſet bona alia bonitate, & daretur proceſſus in infinitum; nõ ergo bonitas, quæ conuertitur cum ente eſt relatio realis. dicitur igitur, Deus bonus ſua intrinſeca bonitate: nam bonitas, quæ cum ente conuertitur, eſt integritas, & perfectio rei in ſuo eſſe, quare idem eſt bonum hoc genere bonitatis, atque integrũ, ſeu perfectũ, vt ait D. Th. 1. p. q. 5. a. 5.

Sed dices: Quomodo ergo ens, & bonum diſtinguntur, cum omne ens habeat ſuam integritatẽ, & perfectionem? Reſpondet Vaſquez 1. p. d. 23. cap. 4. Quod rẽ confuſſe concipimus ſub ratione entis, alio vero modo diſtinctè conſideramus, ita vt ei nihil deſit, & ſic bonitas eſt relatio integritatis, quæ in Deo non poteſt eſſe niſi rationis, idemque eſt eſſe perfectum, ac omnibus numeris abſolutum.

Sed dices ſi ens, & bonum conuertuntur, quomodo ait Ariſtot 3. Metha. cap. 2. Mathematicas figuras, quantitates, & lineas abſtrahere à bonitate? Reſpõdeo, quod non loquitur de bono quod formaliter in perfectione, & integritate rei conſiſtit, & cum ente reciprocatur, ſed de bono relate, quod alteri conueniẽs eſt: hoc enim bonum habet rationem finis, cuius gratia reliqua appetuntur. Mathematicæ ergo diſciplinæ nihil probant ex finali cauſa. Ipſę enim nõ conſiderãt quidnã cõueniat, cuius gratia cetera fiant; cum in ipſis non ſit principium motus, & operationis, eo quod figuras omnino abſtractas cõſiderent; at abſoluta ratio boni ita conſequitur rationem entis, vt etiam mathematicis figuris, & rebus quãtumuis abſtractis conueniat.

QVAESTIO IX.

An Deo rectè tribuantur alia prædicata, ſeu attributa.

PLura alia attributa dici de Deo, de fide eſt, docente Concil. Later. cap. firmiter. Vnus eſt ſolus verus Deus, æternus, immenſus, & incommunicabilis, incompræhẽſibilis, omnipotens, & ineffabilis, & ſic loquuntur Patres, & Theologi. Ratio eſt, quia nõ poſſumus in hac vita diuinam perfectionem appræhendere

provt in ſe eſt, & ſic explicandꝰ eſt multis conceptibus, & nominibus, quæ Deo attribuimus; non quod iſta attributa tantum per rationẽ noſtrã diſtinguantur: à parte rei enim ſunt diſtincta formaliter ex natura rei, vt bene Scotus. Sed de hac diſtinctione formali an poſitiua ſit, an negatiua, quæ ſolet dici ab aliquibus Scotiſtis virtualis, infra videbimus.

Nunc tamen nota ſecundum communem ſententiam Theologorum, quod quædã prædicãtur de Deo proprie, alia metaphorice: Proprie prædicantur, quæ in ſua ratione formali dicũt perfectionẽ ſine imperfectione, vt ſapientia, iuſtitia; metaphorice [illegible] quæ in ſuo cõceptu inuoluũt imperfectionem, vt pœnitentia, dolor, & ſimilia: modo nihil loquimur de metaphoricis, ſed de proprijs; ex quibus quædam ſunt negatiua, alia poſitiua, ſeu affirmatiua, vt cõmuniter docẽt Patres, cum Dionyſ. cap. 2. de cæleſti hier. Negatiua ſunt, increatus, incorporeus, infinitus, immenſus, immutabilis, incomprehenſibilis, inuiſibilis, ineffabilis. Præter iſta attributa ſunt tria alia, quæ in modo ſignificandi non dicunt expreſſam negationem, & ideo ſub quæſt. eſt, an dicant negationem, necne, quæ ſunt ſimplex, vnus, æternus, ex quibus duo iam ſunt à nobis explicata; & vltra rei entitatem, ſolam negationem dicũt. De æternitate poſtea dicam. Attributa autem poſitiua illa dicuntur, quæ perfectionem aliquam poſitiuam formaliter indicant, inter quæ ſunt aliqua tranſcendentia, quæ iam explicata ſunt, vt ens, ſeu res, vel aliquid (ſynonyma enim ſunt iſta tria) verum, & bonum, & omnia quę his correſpondẽt, vt eſſe, eſſentia, exiſtẽtia, bonitas, veritas. Alia ſunt prędicata Dei, quæ perfectionem (vt ſic dicam) minus generalem ſignificant, vt ſubſtantia, ſpiritus viuẽs, intellectualis duratio, præſẽtia, intellectus, ad quem pertinent intellectuales virtutes, vt ſcientia, ſapientia, prudẽtia, ars, & actus immanentes earũ, vt intellectio, conceptus mentis, ratio, ſeu idea, & proprietates illorum actuũ, vt euidentia, claritas, certitudo, veritas, volũtas; ad quam etiam ſpectãt virtutes eius, & actus, vt charitas, iuſtitia, miſericordia, liberalitas, amor, propoſitum, velle, intẽtio, & ſimiles: & inter hos actus comprehenditur prouidentia, & prędeſtinatio; & vltimum ex his attributis eſt potentia, quæ in Deo omnipotentia dicitur.

Sit. 1. concluſio. Prædicata negatiua proprijſsime dicuntur de Deo. Patet, quia Deus eſt perfectiſsimus, ergo nihil verius de ipſo loquimur, quam cum ab eo imperfectionem remouemus. Vnde recte dixit Damaſ. Cũ Deus nobis incomprehenſibilis, ſit hoc ſolo Deo cõprehẽdimus, quod incomprehenſibilis ſit; ergo concipimus ipſam negationem proprijſſimè, & Deo illam tribuimus.

Secũda concluſio. Aliqua attributa affirmatiua, ſeu poſitiua dicũtur proprie de Deo, quoad res ipſas: vnde aliqui Patres, qui vidẽtur improprietatem tribuere his nominibus, vt Dionyſ. & alij, intelligunt, non quoad rem, ſed noſtro modo concipiẽdi. Nã iſta attributa ſunt in Deo per eſſentiam, & (vt ſic dicam) ſecundum fõtalem plenitudinem. In creaturis vero ſecundum quandam participationem, & eſſentialem dependentiam à Deo.

Et aduerte, quod hæc prędicata affirmatiua poſſunt diſtingui in abſoluta, & reſpectiua, nam eſſe Deũ, quid abſolutum eſt; eſſe vero creatorem, reſpectiuũ: Deus enim abſolute ſubſtantia eſt, & vt talis concipi poteſt, & etiã modo reſpectiuo: & non loquimur de relationibus ad intra: iſta enim non conueniunt Deo, vt Deus

eſt,

eſt,ſed vt trinus; dicuntur ergo hæc prædicata relatiua, quæ aliquomodo dicũt relationem ad creaturas. Et ex his alia conueniunt Deo neceſſario, alia non neceſſario, & lato modo dicuntur conuenire contingenter, vel potius libere. Prioris generis eſt omnipotentia, idea, ſeu ratio rei factibilis, ſcientia ſimplicis intelligentiæ creaturarum, & ſimilia. Poſterioris generis ſunt creatio, & dominium. Priora nos ſub abſolutis comprehendimus, quia reuera important aliquam Dei perfectionem, illi conuenientem neceſſario, quamuis per modum relationis, ſeu reſpectus tranſcendentalis ſignificentur. Alia verò, quæ contingentia ſunt, proprie, dicuntur in præſenti prædicata relatiua; & ex his aliqua ſunt quæ dicũt relationem, fundatã in ſolo actu immanẽte Dei, qui æternus eſt. Et ideo ex æternitate Deo cõueniunt, vt præſcientia, prædeſtinatio, prædefinitio, prouidentia, & ſimilia. Alia fundantur in actione tranſeunte, quæ nõ eſt donec aliquid ad extra in tẽpore fiat, & ſic ex tempore etiam de Deo dicuntur.

QVAESTIO X.

An diuina attributa diſtinguantur in re ab eſſentia Dei.

NOn loquimur de attributis negatiuis, nec de relationibus rationis, quia eum nihil formaliter ſint, non poſſunt habere realem identitatem cum eſſentia, nec propriam diſtinctionem poſitiuam, ſed negatiue dici poſſunt non habere identitatem. De poſitiuis autẽ certum eſt non eſſe res diſtinctas realiter à ſubſtãtia Dei, vt ſupponunt omnes Theologi. Hoc ergo ſuppoſito eſt celebris ſententia Scoti. 1. diſt. 8. q. 4. Attributa diſtingui ab eſſẽtia, nõ quidem realiter actualiter, nec ratione tantũ, ſed formaliter, quæ diſtinctio media eſt inter realem, & rationis: an autẽ iſta diſtinctio dicenda ſit actualis, ante omne opus intellectus, vel tantum virtualis, incertum eſt apud Scotum, & aliqui Scotiſtæ, vt Herrera, tantum virtualem vocant: At vero Ioãnes Rad. Philippus Faber, & multi alij Scotiſtę defendunt eſſe actualẽ: & in hanc partẽ videtur Scotus magis inclinare. Et Patet, quia vnũ attributum non prædicatur formaliter de alio, vt intellectus de voluntate, iuſtitia de miſericordia; ergo diſtingũtur ante operationẽ intellectus. Itẽ, quando duo ſunt idẽ formaliter, vnũ includit aliud in primo modo dicendi per ſe; at eſſentia diuina nõ includit eſſentialiter, ſeu in primo modo dicendi per ſe, nec vnum attributum includit aliud; ergo diſtinguntur formaliter. Item, intellectus poteſt formare duos conceptus diffinitiuos, V. g. iuſtitiæ, & miſericordiæ, & à parte rei eos terminare, vt terminat actionem, & paſsionem, albedinem, & ſimilitudinem; ergo ſicut iſta formaliter diſtingũtur, ita & attributa: rurſus eſſentia diuina eſt perfectio primaria, attributa vero ſecundaria; quapropter eſſentia non dicitur attributum, ſed radix attributorum realiter, & à parte rei; ergo in re eſt diſtinctio formalis inter attributa, & eſſentiã.

Ex his infero primo. Hæc diuina attributa non eſſe de eſſentia Dei, ita vt de illa eſſentialiter prædicentur, quia prius cõcipimus eſſentiam Dei, vt conſtitutam attributis exiſtẽtibus circa naturã, vt dixit Damaſ. lib. 1. c. 4. Imò ſi attributa eſſent idem eſſentialiter, nõ poſſent excludi, etiam præciſiue, à conceptu eſſentiæ. Et cũ ait. D. Tho. 1. p. q. 13. art. 2. nomina horum attributorum ſignificare ſubſtantiam Dei, atque ita dici de Deo ſubſtantialiter, exponi poteſt (vt ait Suarez lib. 1. de eſſentia Dei, c. 11.)

per

per ſolam identitatem nam ſpiratio. V.g. dici poteſt prædicari de Deo Patre, & Filio ſubſtantialiter, vt diſtinguitur contra accidentaliter: ſed addit Suarez, hoc non habere locum, quia D. Tho. art. 6. in corpore, & ad primũ explicuit, hæc attributa prædicari eſſentialiter de Deo. At certe prædicta ſententia videtur expræſſa. D. Thomæ: nam hæc eſt communis doctrina Patrum, quia etſi dicat Dionyſius cap. 2. de diuin. nominibus, Deum eſſe vitam, ſapientiam, & alia quæ de illo dicuntur in Scriptura; id etiam Scotus concedit: imò nec negari poteſt eſſe identice in Deo omnia vnam eſſentialem perfectionem, cum non diſtinguantur realiter: vnde, D. Aug. 7. de Trinit. cap. 4. 6. & 7. ait: Hoc eſt Deo eſſe, quod fortẽ eſſe, ac iuſtum eſſe, aut ſapientem eſſe, & ſi quid de illa ſimplici multiplicatione, vel multiplici ſimplicitate dixeris. Et lib. 15. cap. 5. Non eſt aliud ſapiẽtia, aliud eſſentia, cui hoc eſt eſſe, quod ſapientẽ eſſe; id eſt, non diſtinguntur realiter, ſed identice ſunt vnum, vnde cum ait Anſelmus in Monolog. cap. 17. Hæc omnia de Deo eſſentialiter dici, & ſecundum vnam conſiderationem, & ſecundum vnum modum dici, ſi eſſet contra nos, etiã eſſet contra aduerſarios cõſtituẽtes, ſaltem diſtinctionem rationis inter attributa, & eſſẽtiam, cum tamẽ Anſel. dicat eſſe idem ſecundum vnam conſiderationem, ſeu rationem, & nõ ſecundum multiplicem rationem, vt ipſi concedunt; erit ergo ſenſus Anſelmi, non poſſe nos verè conſiderare attributa diſtingui realiter ab eſſentia diuina; & eodem modo reſpondetur ad omnes auctoritates Patrum dicentium, attributa non diſtingui ab eſſentia.

Sed arguit Suares: hæc propoſitio, Deus eſt ſapiens, iuſtus, &c. eſt per ſe primo ſicut hæc: Homo eſt rationalis, & tamen per rationale non attribuimus homini aliquid, quod ſit extra eſſentiam eius, ſed explicatur, & diſtinctè enũtiatur, quod in eſſentia ſubiecti confuſè tantum cõcipiebatur: ſic in iſta, Deus eſt ſapiẽs. Reſpondeo, quia hæc eſt etiam vera formaliter iuxta eorum doctrinam: eſſẽtia diuina eſt ſapiẽtia, eſt iuſtitia, &c & ex parte ſubiecti explicitè, & non confuſè explicatur eſſentia; ergo ſapientia aliquid formale addere debet ipſi ſubiecto, vt propoſitio ſit vera, & formalis. Dico etiam, quòd attributa non prædicantur de eſſentia ad modum differentiarum, ſed admodum proprietatum in ſecundo modo per ſe; vt homo eſt riſibilis.

Sed quæres, an diuina natura ſit de eſſentia attributorum, ſicut eſt de conceptu eſſentiali diuinarum relationum, vt multi docent, licet non è conuerſo, ſicut à conceptu hominis non poteſt animal, vel rationale excludi, benè tamen animal concipitur ſine homine. Reſpondeo cum Scoto, & Capreolo. 1. diſt. 8. quæſt. 4. in cõceptu ſapientiæ diuinæ non includi eſſentiam diuinam, & per conſequẽs diuinitas, ſeu eſſentia Dei non eſt de eſſentia ſapientiæ, & ſic de cęteris attributis. Ratio eſt, quia propoſitiones iſtæ formales ſunt falſæ, ſapiẽtia eſt eſſentia, vel è contrario eſſentia eſt ſapientia; nam ſi eſſentia includeretur eſſẽtialiter in ſingulis attributis, etiam attributa interſe ſe includerẽt, quod infra videbimus falſũ eſſe. Sed cõtra arguit Suarez lib. 1. de attributis cap. 10. (qui legendus eſt vſque in finem libri) cum hic non ſit ſermo (inquit) de ſapientia in communi, & abſtracta, nam ſic euidens eſt, non includere in ſuo conceptu eſſentiam Dei, ſed agimus de ſapiẽtia increata, quæ eſt actus increatus; ergo erit eſſentialiter increata ex viſuæ eſſentiæ, cum nihil eſſe poſsit eſſentialiter

ens

ens actu, niſi quod eſt eſſentialiter Deus. Reſpondeo, attributa diuina non eſſe de conceptu Dei, ſed dicuntur eſſe circa Deum; vt ſæpe dixi cum D. Anſelmo: ſicut proprietas, non eſt eſſentialis ſubiecto; ſed circa ſubiectū nec ſubiectum eſt de cóceptu proprietatis, nec è conuerſo; ita neque eſſentia dicitur eſſentialiter de attributis, nec attributa de eſſentia, ſed tantum identice.

Sed contra dices: ſapiētia vt ſic diſtincta ab eſſentia, vel eſt Deus, vel non Deus, ſi eſt Deus eſſentialiter, habeo intentum, ſi non eſt Deus eſſentialiter, ergo ſapiētia diuina erit creatura. Ante ſolutionem percontor, an homo eſſentialiter ſit albus, vel non albus, & an homo eſſentialiter ſit riſibilis, vel non riſibilis: reſpondebis quidē hominem eſſentialiter nec eſſe album, nec non album, nec riſibilem eſſentialiter, nec non riſibilem; quia licet idem, & diuerſum abſolute, & ſimpliciter diuidant omne ens, non autem idē, & diuerſum cum addito. Reſpondeo ergo, quòd licèt ſapiētia, & alia attributa diuina ſint abſolutè, & ſimpliciter Deus, nempe identice, cum autem additur formaliter, nō dicuntur eſſe Deus, ſed circa Deum, vt loquitur Anſelmus.

Percontaberis etiam, an attributa diuina ſe inuicem includant. Reſpōdeo à parte rei, & identicè vnū attributum includere aliud: v.g. ſapientia includit iuſtitiam, & è cōuerſo; nam in Deo omnia attributa vniuntur, vt rectè dixit Dionyſ cap. 14. de diuinis nominibus. vnde Deus eſt, quia omnia continens eſt ſecundum vnicam eminentiam vnitatis. Vbi nota non dicere Dionyſium, ſecundum vnicam formalitatem vnitatis, quia diſtingūtur inter ſe formaliter, licet identicè, & ſecundum eminentiam ſint idem. Habent tamen inter ſe diſtinctas diffinitiones; definitio autem explicat rei naturam, quod patet quia iuſtitia Dei, vt eſt à parte rei, nō remittit, ſed punit; miſericordia verò non punit, ſed remittit. Item Pater æternus à parte rei per intellectum generat, & non per volūtatem: vnde etiam Deus ipſe cognoſcit ſe generare per intellectum, & non per voluntatem; ergo videt ſuum intellectum eſſe aliquo modo diſtinctum à volūtate; ergo ita eſt in re, quia Pater videt ſuum intellectum, & voluntatē, prout in re ſunt, & non fingit diſtinctionem.

Reſpon. Suarez vbi ſupra. cap. 13. ſufficit quòd attributa diſtinguātur fundamentaliter, ſeu virtualiter, vt poſsint diſtingui noſtris conceptibus. Contra, quia Deus non format cōceptus, & nihilominus cognoſcit, quod filius generatur per intellectū, & Spiritus Sanctus procedit per voluntatem; nec Deus fingit entia rationis, nec diſtinctionem rationis, cum cognoſcat ſe, ſicuti eſt; licet poſſit cognoſcere entia rationis, & diſtinctionem rationis conficta ab homine; Deus autem nihil fingit, ſed vnumquodque videt ſicuti eſt; cum ergo attributa ſint formaliter à parte rei diſtincta, ita ea vt diſtincta Deus intuetur. V.g. intellectum, & voluntatem, ſapientiam, iuſtitiā, &c.

Percontaberis etiam; an diuina attributa verè prædicentur de Deo, & Deus de illis. Reſpondeo, quòd attributa poſſunt conſiderari in concreto, vt Deus eſt ſapiens, iuſtus, & bonus; & etiam in abſtracto, vt Deus eſt ſapientia, iuſticitia, &c. & omnes iſtæ prædicationes ſunt verę loquendo de attributis poſitiuis, & abſolutis, paſsim enim Scriptura vocat eum non ſolum viuentem, & ſapientem, ſed etiam ſapientiam, vitam, lucem, veritatem. Ioan. 14. Ego ſum via, veritas, & vita. 1. Corinth. 1. Prouerb. 8. & ita loquūtur ſancti, dicentes, quod

Deus

Digitized by Google

Deus melius dicatur vita, quam viuens; ſapientia, quam ſapiens. Ita Dionyſius de diuinis nominibus, c. 4. & 5. & ſequentibus, vbi ait, Deũ non tam eſſe bonum, & pulchrum, ſapientem, &c. quam bonitatem, pulchritudinem, ſapientiam. Idem ſentit Damaſ. lib. 1. cap. 5. & alij, nam abſtracta ſignificant, ea cõuenire Deo ex ſe, & cũ ſumma perfectione, quod per ſola concreta non ſignificatur, eſſe Deũ omnia per eſſentiam ſuam: vnde hęc propoſitio, Deus eſt deitas, ita eſt vera, vt dixerit Concil. Rhemenſe in nullo ſenſu Catholico negari poſſe.

Dico etiam, quod Deus, & eius attributa in concreto ſumpta prædicantur de abſtractis. V. g. Deitas eſt ſapientia, &c. Patet, nam ſi Deus eſt deitas, etiam deitas eſt Deus, & deitas eſt ſapiens, & ſic de alijs, ſapientia eſt Deus: & ſimiles, ſapientia eſt iuſtitia, intellectus eſt voluntas; omnia iſta vera ſunt identice, ſed nõ formaliter, cum attributa, vt dictum eſt, formaliter, & ex natura rei diſtinguntur inter ſe, & ab eſſentia diuina. Vnde iſta in ſenſu formali non conceditur, Intellectus eſt voluntas, vt cum Scoto docet Capreol. 1. diſt. 8. q. 4. art. 3. ad argumenta Aureoli contra 1. concluſionem, & Grego. ibi. q. 1. alias verum eſſet dicere, Sicut Pater generat filium per intellectum, ita formaliter per intellectum producit ſpiritum ſanctum. Sequela patet, ſi ſupponatur intellectum, & voluntatem eſſe idem formaliter.

Suarez lib. 1. de attributis cap. 14. in fine concedit, quòd ea attributa, quæ actionem, vel productionem ſignificant, in rigore poſſunt de concretis prædicari formaliter, & nõ de abſtractis; & per conſequens aliquid dici poteſt de vno abſtracto, & nõ de alio; & in notionalibus conſtat, dicitur enim Deus generat, non tamen deitas generat: ratio eſt, quia actiones propriæ tribuuntur ſuppoſitis, pro quibus concreta ſupponunt, & non abſtracta in rigore; at verò in actibus eſſentialibus, ſeu quaſi eſſentialibus, vt Deus intelligit, creat; admittuntur etiam affirmationes de abſtractis, non ob formalem ſignificationem terminorum, ſed propter ſummã identitatem, vt deitas creat, deitas intelligit; hæc verò, iuſtitia punit, admittitur; & non hæc, iuſtitia miſeretur; nam eſſet ſenſus, attributum iuſtitiæ ſecundum expreſſam, & propriam differentiam ſuam eſſe principium miſerendi, quod falſum eſt.

Ex hac ergo doctrina ſic arguo: iuſtitia ſecundum propriam differentiam ſuam eſt principium puniendi, & non eſt principium miſerendi; ergo per aliam differentiam erit principium miſerendi; quæ autem differentia differunt, conſequenter differunt diffinitione; ergo iuſtitia, & miſericordia diffinitione formaliter differunt. & addit Suarez, hæc eſt falſa: Pater per voluntatem producit filium, aut per intellectum producit ſpiritum ſanctum; ex quo ſic arguo. Iſtæ productiones ſunt à parte rei, & non tantum per noſtros conceptus; ergo ex natura rei diſtinguntur. Ex his infero, quòd cum Concilia docent, attributa videri ſola ratione diſtingui ab eſſentia, ſenſus eſt, non diſtingui realiter, vt res à re, ſicut diſtinguntur inter ſe perſonæ diuinæ; nam diſtinctio etiã formalis, vt comparatur ad huiuſmodi diſtinctionem realem, diſtinctio rationis dici poteſt, nam medium participat naturam vtriuſque extremi; quare diſtinctio formalis reſpectu diſtinctionis rationis dicitur realis, reſpectu verò diſtinctionis realis dici poteſt rationis.

Digitized by Google

DE ATTRIBVTIS DEI negatiuis.

QVAESTIO XI.

An Deus ſit infinitus ſimpliciter , ſitque hoc illi proprium.

DIximus in ſuperioribus,octo eſſe attributa Dei negatiua : Increatus,incorporeus,ſeu immaterialis,infinitus, immenſus,immutabilis,incomprehenſibilis, inuiſibilis,ineffabilis; quibus coniunguntur alia tria,quę negatione complentur, licèt voces non tam aperte illam exprimant,vt vnus, ſimplex , æternus; quibus addi poteſt quartum,nēpe eſſe vbique,quod vltra immenſitatem nō addit niſi extrinſecā denominationē. Ex his prædicatis quatuor iā fuerūt in ſuperioribus explicata,idem enim eſt increatum , quod ens neceſſariū, ſeu per eſſentiam ; & idem eſt incorporeum,ſeu immateriale,quod carere partibus eſſentialibus materię,& formę,& quantitatis, quod totū cōtinetur ſub Dei perfecta ſimplicitate;egimus etiā de vnitate:alia ergò ſex attributa negatiua nūc explicāda ſūt.

Quæſtio ergò præſēs eſt de infinitate perfectionis in eſſendo,nam infinitas molis nō habet locum in Deo, cū quantus non ſit: ſupponimus autē ex principijs fidei,Deum eſſe ſimpliciter infinitū. Patet Pſal.144. Magnitudinis eius nō eſt finis. Baruc.3. Magnus eſt,& nō habet finem,excelſus, & immenſus ; & ita expreſſe diffinitur in capite firmiter.& Dionyſ.c.9. de diu.nom. ſic de Deo dicit: Magnus eſt ſuper omnem magnitudinem, & omnem tranſiens infinitatem , & ita frequenter Patres,pręſertim Baſil.Niſcen.Theodoret , & Damaſ.

Nota autem,quòd hæc negatio, infinitas, non negat compoſitionem ex materia,& forma,nec ex eſſe,& eſſētia,nec ex genere,& differentia; hæc enim pertinēt ad negationem, quam dicit ſimplicitas;Sed dicitur Deus infinitus ſimpliciter,&propriè,& quaſi à priori, quia tantæ perfectionis eſt, vt non poſsit in ea habere ſuperiorē, nec æqualē,quæ ſit diſtinctæ naturæ. Vnde cū docēt multi ſancti, Deū eſſe tale ens , quo maius excogitari non poſsit; hæc negatio per infinitatē ſignificatur, continet enim Deus omnē perfectionem poſsibilē , vel cogitabilem,formalem, vel eminentialē; & in hac negatione etiā includitur, cōtinere ſub ſe ſine vllo termino omnia , quæ quocumque modo perfecta cogitari poſſunt,etiam ſi in infinitū, & ſine termino procedatur. ſignificat ergo infinitum, illam cōſumatā perfectionē Dei , qua maior excogitari non poteſt. Vnde hoc attributū nulli creaturæ cōuenire poteſt;quia omnis creatura eſt dependens,& ex nihilo; ergo non eſt ſummè perfecta;ergo inferior. Et hoc ſenſu docent cōmuniter Theologi,Deum non poſſe facere infinitum per eſſentiam ſimpliciter: Patet ex. D. Tho.1.p.q.6.art.2.& ex Scoto, & alijs primo diſt. 42. & 43.

QVAESTIO XII.

De immenſitate Dei,eiuſque exiſtentia in omnibus rebus , ſeu locis.

FIdes Catholica docet , Deum eſſe immēſum;patet in. c.firmiter,de ſūma Trinit,& fide Catholica,& in ſymbolo Athana. Immēſus Pater, &c.& Baruc 3.immēſus eſt,& nō habet finem.& Pſal.138.ſi aſcendero in cęlum tu illic es;ſi deſcendero in infer-

Digitized by Google

fernum ades. & tamen additur, Paralipo. 16. Cælum, & cæli cælorum non te capiũt. & Damaſ. lib. 1. c. 8. vocat Deum immenſa vi præditum. Et Eucherius lib. de ſpiritualibus formis cap. 1. ait, Deus vbique totus, & immenſus: & cõmuniter ſic loquuntur alij ſancti Patres.

Nota tamen, quod immenſitas negat terminum in ſubſtantiali preſentialitate, ſeu terminum loci; infinitas autem, quæ eſt aliud attributum, negat terminum in perfectione eſſentiali, vt ſupra vidimus; quapropter per negationem infinitatis declaratur vniuerſa excellentia perfectionis eſſentialis Dei. Per immenſitatẽ verò declaratur talis modus exiſtendi diuinæ eſſentiæ, & naturæ, vt ex ſe poſsit eſſe intimè præſens omnibus rebus, & corporibus præſentibus, & poſsibilibus, etiam ſi in infinitum in multitudine, & magnitudine augeantur. & licet de quantitate perfectionis locus ille intelligatur, Pſal. 144. & magnitudinis eius non eſt finis, etiam de hac magnitudine immẽſitatis veriſsimè dicitur, & ſub illa continetur.

Et notum eſt, hanc immenſitatem dicere perfectionem per ſe, nempe poſſe eſſe vbique per ſuam infinitam præſentialitatem actualem, & neceſſariam, quantum eſt ex parte ſua. Nã licet ex parte termini creati non ſit neceſſaria ſemper talis præſentia, tamen ex parte fundamẽti, ſeu ex parte Dei neceſſarium eſt; quia hoc pertinet ad excellentiam eius. Ex hoc ergo attributo immenſitatis colligitur vbiquitas Dei, ſeu Deum eſſe vbique, & in omnibus rebus: quod etiam de fide eſt, Ioſue. 2. Eſt Deus in cælo ſurſum, & in terra deorſum. per quæ duo extrema omnia media comprehenduntur. Et Ierem. 23. Cælum, & terram ego impleo. Quod etiam docuit Chriſtus Ioan. 4. dicens Samaritanæ, eum ſpiritum eſſe; & in ſpiritu, & veritate debere adorari, quia ſcilicet Deus vbique eſt pręſẽs, vt ſancti Patres docent cũ Dionyſi o cap. 4. de diuin. nomin. Vnde Chryſoſt. homil. 15. in Geneſ. ait, Deu. vbique pręſens eſt, & omnia implet- non quòd per vbiquitatem, ſeu exiſtentiam in rebus addatur Deo aliqua perfectio, vel modus realis, ſed ſolum cõcomitantia alterius rei, vel rerum exiſtentium, quę eoipſo quòd ſunt intra ſe, habent diuinam ſubſtantiam præſentem, id eſt, omnino indiſtãtem ab ipſis; hoc enim ſignificamus cùm dicimus, Deum eſſe in ipſis.

Sed vt hoc magis explicetur, diſtinguunt Theologi tres modos exiſtendi Dei in rebus, nempe per præſentiam, per potentiam, & per eſſentiam, inſinuatos à. D. Gregorio homil. 8. in Ezechi. & à Scholaſticis declaratur primo diſt. 37. Dicitur eſſe Deus per præſentiam in omnibus rebus inſpiciendo, & intuendo omnia clariſsimè: iuxta illud ad Hebræ. 4. Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius; omnia autẽ nuda, & aperta ſunt oculis eius. Hierem. 23. Si occultabitur vir in abſconditis, & ego non videbo eum? Hæc autem præſentia nõ pertinet ad hoc attributum, ſed ad ſcientiam Dei; nam etiam ſi Deus tãtum eſſet in cælo, atque inde omnia videret, diceretur eſſe præſens ratione ſcientiæ viſionis, quæ ad res vt exiſtentes terminatur. Secundo modo dicitur Deus eſſe in rebus per potentiam, quia ſua virtute, & actione omnia continet, & conſeruat, & cum omnibus actu operatur. Iuxta illud ad Hebræs. 1. Portans omnia verbo virtutis ſuæ. & Acto. 17. In ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. Hic etiam modus non pertinet directè, & per ſe ad præſens attributum, ſed ad Dei omnipotentiam, prouidentiam, gu-

Digitized by Google

ernationem, ac creationem; licèt ſequenter poſsit fortaſſe pertine- Tertio tandẽ modo dicitur Deus in rebus creatis per eſſentiam, ſubſtantiam: id eſt, per indiſ- iam eſſentiæ ſuę ab omnibus re- creatis; & hæc vocatur præſentia ſtantialis in omnibus illis. & hęc lenter infertur ex immenſitate; Deus per immenſitatẽ ſuam in- gitur, ita eſſe diſpoſitus, & quaſi uſus (noſtro modo loquendi) ad tendum per eſſentiã, ſeu ſubſtan- in præſentiã quacũque re, quę eo quod creatur, ſeu eſt, neceſſario ealiter indiſtans à ſubſtãtia Dei; oc eſt Deũ eſſe in tali re per eſſẽ- . Vnde ſi per impoſsibile aliqua exiſtere poſſet ſine efficiẽtia Dei, lominus Deus eſſet in illa per eſ- iam ſuam; quia non poteſt talis nõ habere intra ſe intimè entita- Dei. Primũ ex his modis ſigni- uit D. Grego. vbi ſupra, dicens, s vbique præſens eſt: ſecundũ cũ t, Omnia tãgit, & viuificat. 3. cũ lacircũſcriptus eſt, & vbiq. totus. lij etiam ſunt ſingulares modi, ous Deus dicitur eſſe, vel in San- per gratiam ſanctificãtem, vel in iſti humanitate per gratiã vnio- , qui non ſpectant ad præſens at- itum. Nota tamen, quod hoc dicatum eſſendi in rebus, ſeu que, non conuenit Deo neceſſariò, dependenter à libertate ſua; at- ibutum immenſitatis conuenit omnino neceſſariò, & immu- liter, & ab æterno; nam ſemper s tam immenſus fuit, ſicut nunc licèt nihil extra ſe produceret, enſus ſemper eſſet; nam ille us, & perfectio diuinæ ſubſtan- quam ſupponit immenſitas, & a negat terminum, abſoluta ctio eſt, non pendens à creatura; ro eſſe in rebus actualiter, & vbique, connotant aliquam rem extra Deum actualiter exiſtentem, in qua Deus dicatur exiſtere. liberum autem eſt Deo facere quòd res exiſtant: & ideo eſſe vbique, non conuenit Deo neceſsitate abſoluta, ſed tantum conditionata, id eſt, ſuppoſito quòd res ſit, neceſſe eſt, vt Deus ſit in illa ratione ſuæ immenſitatis: & ideo tale prædicatum ex tempore conuenit Deo, quia nulla res extitit realiter niſi ex tempore. Neq. ex hoc ſequitur aliqua mutatio, vel additio in Deo, ſed ſolũ eſt denominatio extrinſeca orta ex coexiſtentia creaturarum cum ipſo, ſeu ex relatione creaturarum ad ipſum: & ſic mutatio eſt in creatura, & non in Deo.

Ex hoc colligitur, hanc exiſtentiã Dei in creaturis, licèt fundamentaliter ſupponat immenſitatem, tamẽ vt actualiter ſit, pendere ex actione Dei ad extra, quam neceſſariò ſupponit, cum hoc prædicatũ eſſendi in rebus liberum, & tẽporale ſit; ergo ab actione Dei tranſeũte, ſeu vt habente actu terminum ad extra, quæ non eſt, niſi actio ad extra dicitur; nam actualis præſentia ſubſtantialis ad omnes res exiſtentes colligitur à priori ex immenſitate accedente deinde actione Dei, vt cõſurgat relatio, & denominatio; nam fundamentum ponitur ex vi immẽſitatis, terminus vero ponitur per actionem Dei, ex qua actioni infertur à poſteriori ſupponi in Deo immenſitatem.

Nota etiam, Deũ ita eſſe nunc vbique, id eſt, in omnibus rebus exiſtentibus, vt non definiatur, nec circunſcribatur illis; nam hac ratione dicitur in Scripturis, Deus non capi locis creatis, nec ſolis illis cõtineri. 3. Reg. 8. Si cælum, & cæli cælorũ te capere non poſſunt, & Iob. 11. dicitur, Deus excelſior cælo, profundior inferno, & longior terra, & B. Virgini dicit Eccleſia, Quem cæli capere non

 pote-

poterant, &c. & ſic communiter loquuntur ſancti. Nō ergo poteſt Deus circunſcribi, vel diffiniri loco, ſeu finito ſpatio, quia Deus non continetur loco, vt ait Baſilius in principio Euangelij Ioannis, quia infinitus eſt: & Prudentius in hymno Sancti Romani de Deo eleganter dicit, Deus perennis, res ineſtimabilis, extraque, & intus replet, ac ſuper fluit, & hoc modo ſolét loqui alij Patres. Eſt quoque ſubſtātialis Dei pręſentia omnino indiuiſibilis non ſolum in ſe, ſed etiam prout correſpondet partibus ſpatij, vel rei, in qua eſſe intelligitur; & in hoc ſuperat omnem præſentiā ſpiritualis creaturæ cū quadā excellētia incommunicabili omni creaturæ. Et valde populare eſt percōtari, quomodo ſubſtantia Dei realiter ſit præſens locis immundiſsimis. Reſpon. cum nullū ſit cōmercium in hoc inter corpus, & ſpiritum, & Deus ipſe per ſe faciat, vel conſeruet, quicquid entitatis eſt in huiuſmodi rebus, eſt in eis pręſtātiſsimo modo ſine vmbra imperfectionis. Legatur Auguſt. de nat. boni c. 29. & doctores 1. diſt. 17.

Sed percontaberis, An ſit Dei propriū, eſſe vbique. Reſpō. eſſe vbique, eſt aliquo modo Dei proprium, & incommunicabile etiam de potentia Dei abſoluta; quia Deo repugnat, vt ſit aliquid in rerum natura, in quo ipſe non ſit, quod non repugnare poteſt vlli creaturæ; quia illud proximè naſcitur ex imméſitate. Legatur Ambroſ. lib. 1. de Spritu Sancto c. 7. An verò ſit aliqua creatura poſsibilis, quæ actu ſit præſens in toto hoc mundo corporeo, probabiliter diſputari ſolet, nam de corpore probabilius videtur non poſſe eſſe vbique, ſaltem modo quantitatiuo; nam ſi non eſt totum vbi eſt vna pars, non eſt vbique.

QVAESTIO XIIII.

De *immutabilitate* Dei.

IMmutabilitas remouet à Deo omnia genera mutationum, & ſic ſub illa comprehenduntur eſſe impaſsibilem, inalterabilem, incorruptibilem, & habere totum ſuum eſſe inamiſsibile, & patet eſſe de fide, Baruc. 3. Ego Dominus, & non mutor, & Numer. 23. Non eſt Deus quaſi homo, vt mentiatur, nec vt filius hominis, vt mutetur. & Iacob 1. Apud quem non eſt tranſmutatio, neque viciſcitudinis obumbratio. & hoc ſenſu. 1. Corinth. 1. imo c. 6. dicitur ſolus Deus habere immortalitatē, quia anni eius non deficiēt. Pſal. 101. definitaque eſt hęc veritas in Cōcil. Later. c. firmiter: & ſic communiter loquūtur Patres. Et probari poteſt ex alijs attributis à priori: nā Deus eſt immutabilis ſubſtātialiter, quia eſt ſuum eſſe per eſſentiā, & à nullo alio pēdēt; nec in loco mutari poteſt, quia eſt immenſus; nec in qualitate, nec aliquo accidēte mutatari poteſt, quia caret accidentibus. Patet etiam ex ſimplicitate: quia accidentalis mutatio eſſe nō poteſt ſine aliqua cōpoſitione. Patet quoque ex ſūma Dei perfectione; quia quod mutatur, ideo mutatur, vt acquirat perfectionem aliquā, vel amiſsionē perfectionis; & vtrūque Deo repugnat. Eſt ergo hoc attributū ita propriū Deo, vt ſit incōmunicabile creaturæ: iuxta illud 1. Timo. 6. qui ſolus habet immortalitatem, id eſt, immutabilitatem, vt exponit Aug. 1. de Trini. cap. 1. dicens: Immortalitatem aliquo modo habet creatura, nullam autem habere mutabilitatem ſolius eſt creatoris; quia omnis mutatio (vt ait Bernard. ſerm. 81. in Cant.) quædam mortis imitatio eſt; & cum omnis creatura poſsit in nihilum redigi, erit mutabilis in ſuo eſſe.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO XV.

De Dei æternitate.

AEternitas nihil ferè addit immortalitati,& certum eſt de fide,Deũ eſſe æternum.Patet Iſai.41.Deus ſempiternus Dominus. Rom.16.Secũdum præceptũ æterni Dei.Prouerb.8. Ab æterno ordinata ſum. Eccleſ. 18. Qui viuit in ęternũ,creauit omnia ſimul;& ſumitur æternũ propriiſsimè, quãdo de Deo dicitur. Cum ſit æternus per eſſentiam, & non per participationẽ: & hoc modo diffinitur hæc veritas in c.firmiter, ſæpè citato.Patetque euidẽter ex attributo immutabilitatis; nã ęternitas eſt duratio realis ,duratio autẽ eſt permanẽtia exiſtentiæ,ſeu exiſtentia perſeuerãs;addit ergo æternitas vltra communem durationẽ, vt immutabiliter, ſeu neceſſariò perſeueret : vnde fit, vt in ſe nullã habeat , nec poſsit habere ſucceſsionem,& per hoc ratio æternitatis completur. Cum igitur Deus habeat permanentiam immutabilem in ſuo eſſe , habebit durationem neceſſariã ſine vlla ſucceſsione. Eſt igitur æternus,imo& æternitas per eſſẽtiã.

Et aduerte,quod de ratione diuinę æternitatis eſt,vt per eã (noſtro modo loquendi,) durent omnia quæ intra Deum ſunt. Itaque non alia duratione durat ſubſtãtia Dei alia operatio eius ad intra , ſeu actus immanẽs, qui per modũ operationis à nobis concipitur ; nec etiam operationes,quæ illi,vt trinus eſt , conueniunt, ſed omnia quæ intra Deũ ſunt, eadem æternitate mẽſurãtur, ſeu durant, hoc enim requiritur ad æternitatem ſimpliciter. De ratione enim rei ſimpliciter ęternę eſt,vt nulla intra eam variatio ſit,vel ſucceſsio , & hoc modo etiam actus liber Dei eſt neceſſarius quoad totã ſuam realitatẽ , licèt nõ ſit neceſſarius quoad determinationẽ ad tale obiectũ,licet illamet determinatio libera eo modo quo eſt, ſit æterna. Ideo nullã poteſt habere varietatẽ in determinatione ſua,aut principium, aut finem; etiam ſi illa determinatio nihil reale addat in ipſo. Actus enim immanens eſt in ipſo Deo , eumque denominat ſcientem , aut volentem , quæ eſt denominatio intrinſeca per ſe non pendens ab actuali exiſtentia creaturæ;nam ſcientia Dei non ſumitur ex rebus,nec volũtas Dei pendet ab exiſtentia creaturæ, etiam quoad determinationẽ ſuam,ſed potius exiſtẽtia creaturæ pendet à voluntate Dei ; & ideo non poteſt eſſe variatio , ſeu initium , & finis , ſeu in tali denominatione Dei , niſi ex parte eſſet aliqua imperfectio , & variatio. At in actione tranſeunte poteſt eſſe variatio , quia eſt in creatura , & ponit mutationem in illa , & relationem ad Deum , à qua Deus denominatur extrinſecè creator , Dominus, vel aliquid ſimile : & ſic talis denominatio poteſt incipere , & deſinere abſque vlla varietate,& imperfectione ex parte Dei.

Et nota, in ęternitate omnia eſſe ſimul , nec dari præteritum neque futurum,vt docet Dionyſ. cap.5. & 10. de diuin. nomin.& cæteri Patres, D. Tho. 1.p.q.10.Scotus,& alij Theologi.1.diſt.9.& 19.& ſẽſus eſt,durationẽ illã,quę eſt verè æternitas in ſe,& in ſua formali ratione , & entitate, nec incipere,nec deſinere, nec augeri nec minui poſſe;& ſic ſemper dicitur prę̨ſens,licèt poſsit coëxiſtere noſtro tempori,quod ſucceſsiuè durat,& de facto coëxiſtit motui cæli. Ratio autem eſt , quia non omnes res durant per ipſam formalem ęternitatẽ, ſed tantum res illa , quæ vere æterna eſt , & ideo illi ſoli repugnat ſucceſsio aliqua in ſuo eſſe ; ab aliis

autem rebus non excludit ſucceſsionem, quæ ſucceſsio tantum eſt in rebus, in Deo vero, qui rebus coëxiſtit, eſt tantum denominatio extrinſeca, ſecundum quam Deo interdum tribuitur pręteritum, & futurũ per coëxiſtentiam ad noſtrum tempus. Ex quo ſequitur, ęternitatẽ ſimpliciter ita eſſe propriam Deo, vt non poſsit communicari creaturis: quomodo dixit Aug. vel Fulgent. de fide ad Petrũ. c. 4. Firmiſsimè tene, & nullatenus dubites ſolum Deum verũ, æternũ, & incommunicabilẽ eſſe: & Pſal. 101. Tu in principio Dñe terram fundaſti, & opera manuum tuarum ſunt cæli: ipſi peribunt, tu autem permanes: & infra, Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient: vnde Paul. ad Hebræos 1. ex hoc probat diuinitatẽ Verbi diuini; quia æternum hoc modo nec Angelis, nec vllis creaturis conuenire poteſt, nam permanentia in eſſe ab intrinſeco, nulli creaturæ poteſt communicari.

QVAESTIO XVI.

An Deus ſit omnino incomprehenſibilis.

NOta, quod comprehenſio dupliciter ſumitur, primo vt ſolum dicit terminũ viæ, ſeu inſecutionis: & ſic beati dicuntur comprehẽſores, iuxta illud. 1. Corinth. 9. Sic currite, vt comprehẽdatis. & ad Philip. 3. Sequor, ſi quomodo cõprehẽdã. Et ſic loquuntur Nazian. orat. 34. & Auguſt. ſerm. 38. de verbis Domini, cum dicunt, Deum non poſſe in via comprehendi, ſed in patria. Secundo ſumitur comprehenſio pro adæquata rei cognitione, qua ſcilicet res cognoſcitur quantum cognoſcibilis eſt: de qua loquitur Auguſt. lib. 83. quæſt. q. 14. & alibi, dicens, illud comprehendi, quod videntis cognitione finitur, & huic comprehẽſioni opponitur incomprehẽſibilitas, de qua nunc agimus.

Sit concluſio. Deus eſt incomprehenſibilis ab intellectu creato. Patet, quia ſub his terminis traditur in Cõc. Later. in capite firmiter, ſolus enim Deus ſe comprehendit: & melius dicetur Deum eſſe ſuũ perfectum intelligere per eſſentiam. Vnde Auguſt. 4. Geneſ. ad litteram cap. 6. neque Angelis ipſis nota eſt diuina ſubſtantia, ſicut ipſa eſt ſibi, & Tertul. in Apolog. cap. 17. ait. Inuiſibilis eſt, licet videatur; incomprehenſibilis, etiam ſi per gratiã repręſentetur; & ſic paſsim loquũtur Patres: nõ ergo dicitur Deus incomprehenſibilis, quia ab hominibus in hac vita cognoſci non poteſt ſicuti eſt, nam Patres etiam docent, eſſe incomprehenſibilem Angelis. Item Angeli, & anima noſtra ſunt nobis in hac vita incomprehenſibiles, & multæ res aliæ. Patres autem aliquid ſingulari Deo attribuunt per illud attributum in Dei excellentia fundatum, & incommunicabile etiam ipſis Angelis beatis, quia nullus Beatorũ Deum comprehendit: vt docet D. Tho. 1. p. q. 12. ar. 7. & 3. p. q. 10. ar. 6. Alenſ. 1. p. quæſt. 7. n. 1. Scotus in 4. diſt. 49. q. 1. vbi q 3. a. 1. ait, eſſe de fide Deũ non cõprehendi à Beatis, nec poſſe cõprehendi; hoc tamẽ intelligo in ordine ad potẽtiã Dei ordinariã. An autẽ poſsit Deus efficere per abſolutã potentiam, quod ab alio intellectu creato cõprehẽdatur, nõ videtur dogma fidei tã certũ. Nihilominus exiſtimo, nullum modũ comprehenſibilitatis poſſe eſſe in intellectu creato quocumque modo eleuetur per gratiam, ad cognoſcendum Deum. Et aliquo modo videtur eſſe dogma fidei, cum hoc repugnet Beatis, imo & animæ Chriſti, iuxta SS. Patrũ doctrinã. Item Patres oſtendũt, Spiritũ

ſan-

Digitized by Google

ſanctum eſſe Deum, quia compreh̄edit diuinam naturā: vt arguit Athanaſius in Concil. Niſe. in fine; ergo ſi creatura poſſet comprehendere Deū, poſſet eſſe Deus per naturam; colligunt enim Patres Spiritum ſanctū eſſe Deum ex illo 1. Corinth. 2. Omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei; & ex illo, Quæ ſunt Dei, nemo nouit niſi ſpiritus Dei, qui in ipſo eſt; illud enim ſcrutari, & noſcere, eſt comprehendere: vt notauit Baſil. lib. 5. contra Eunomi. Creatura autem quantumcumque eleuata ſemper habet virtutem intelligendi ſimpliciter finitam; ergo non poterit comprehendere rem intelligibilem ſimpliciter infinitam, vt eſt Deus. Nam comprehenſio requirit adæquationem inter intelligentem, & intelligibile; quæ adęquatio non poteſt interuenire inter finitum, & infinitum; dicente Auguſt. lib. 12. de Ciuitat. cap. 18. quod comprehenditur finiri à comprehendente, infinitum autem totaliter non poteſt finiri à finito.

QVAESTIO XVII.

An ſit Deus inuiſibilis, præſertim corporalibus oculis.

Fidei dogma eſt, Deum eſſe inuiſibilem: Patet. 1. Timoth. 1. Regi ſæculorum immortali, & inuiſibili. Et cap. 6. Rex regum, & Dn̄s Dominātium, qui lucem habitat inacceſsibilem, quem nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt, & 1. Corinth. 2. Oculus non vidit, neque auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus his, qui diligunt illum. Et nota, videndi verbum non tantum corporali viſui, ſed etiam intellectui attribui ex vſitato modo loquendi: vt late tractat Auguſt. Epiſt. 112. Poteſt ergo dici Deus inuiſibilis in ordine ad ſenſum viſus, & etiam in ordine ad intellectum. Sit ergo

Prima concluſio. Deus non eſt viſibilis ſenſibili, & corporali modo. Patet ex locis adductis ex ſacra Scriptura: & fundatur in illo principio fidei, quod Deus non eſt corporeus, quia idem eſt eſſe hoc modo viſibilē, quod eſſe corporeū. Quod ſignificare videtur Moyſes Deutero. 4. cū ad populum dixit: Vocem verborum eius audiſtis, & formam penitus non vidiſtis: id eſt formam ſenſibilem, aut viſibilem. Et ita interpretatur D. Thomas illud ad Coloceſ. 1. Qui eſt imago Dei inuiſibilis: & hæc eſt communis fides ſanctorum Patrum cōtra Hæreticos. Legatur Ireneus lib. 4. cap. 37. & Euſeb. Cæſari. lib. 8. de præparatione Euangelica. cap. 2. vbi dicit, Deum eſſe ſubſtantiam penitus inuiſibilem, cui ſimile nec videre, nec cogitare quicquā poſſumus. Idem Athanaſ. ad liberi.

Secunda concluſio, Deus videri nō poteſt oculo corporeo etiam per abſolutā eius potentiā. Sic docēt Scholaſtici in 4. diſt. 49. D. Tho. 1. p. q. 12. art. 3. & 3. cōtra Gentes. c. 54. & licèt nō ſit dogma fidei, proximè ad illud accedit. Ratio eſt, quia potentia non poteſt ferri extra obiectum ſuum; Deus autem eſt extra obiectum corporalis viſus, cum non ſit corporeus, ſed omnino ſpiritualis. Vnde viſio corporalis eſt omnino improportionata obiecto ſpirituali. Dicere autē, poſſe Deum eleuare hanc potentiam corporalem, vt videat rem ſpiritualem, eſt chimericum, & confundere intellectum cum ſenſu, vterque enim haberet eundem modum cognoſcendi: quotieſcumque ergo Scriptura ſignificat, Deum eſſe viſum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur de viſione diuinæ ſubſtantiæ in ſe ipſa, ſed in aliquo cor-

pore repræſentante ipſam: vt docent Epiphan. Auguſt. & Ambroſ. ſerm. 8. in Pſal. 118. & Gregor. lib. 18. Morali. Vnde Auguſt. 10. de Ciuit. cap. 13. ait, cum dixit Iob: Videbo Deum in carne mea, non dixit per carnem, ſed in carne poſt reſurrectionem Deum intellectualiter videbo: & cum addit, Quem oculi mei conſpecturi ſunt, hoc etiam refertur ad oculos mẽtis: licèt probabile ſit, etiam ſignificare voluiſſe ſpem, & fidem, quam habebat in Chriſtum, cuius conſpectum etiam corporeum ſecundum humanitatem ſperabat: & cum ait idem Iob, Nunc autem oculus meus videt te, exiſtimo viſionem hanc ſignificare quandam cognitionem aliquo modo euidentem per ſapientiam infuſam diſtinctam ab illa cognitione, quæ eſt per meram fidem. Legatur Gregor. lib. 35. Moral. cap. 2.

QVAESTIO XVIII.

An Deus ſit inuiſibilis in ſe, & in ſubſtantia ſua reſpectu omnis intellectus creati.

CONcluſio. Obiectum proximum, & immediatum viſionis beatæ eſt Deus ipſe per eſſentiam, & ſubſtantiam ſuam abſque vlla creatura, ſeu imagine creata, quæ deſeruiat tãquam medium cognitum, ſeu obiectum proximum, in quo reluceat Deus. Eſt de fide: & Patet ex Scriptura Matt. 5. Beati mũdo corde, quoniam ipſi Deũ videbunt, & Ioan. 14. ait Chriſtus, Qui diligit me, diligetur à Patre meo; & ego manifeſtabo ei meipſum: & de Angelis dicitur Matth. 18. Semper vident faciem Patris, & c. 22. addit, homines Beatos futuros eſſe æquales Angelis, vt rectè Auguſt. Epiſt. 3. qui legendus eſt. Epiſt. 112. & Apocal. 22. dicitur, Videbunt faciem eius. & his locis videre Dei faciem, non poteſt intelligi metaphoricè, ſicut quando Iacob dixit, ſe Deũ vidiſſe facie ad faciem, cũ tantũ viderit in aliqua imagine, vel corpore aſſumpto. In his autem locis, quæ adduximus, propriè loquitur Scriptura, cum hoc ex alijs Scripturæ locis euidenter colligatur: nam 1. Ioan. 3. explicatur illa viſio Dei, quòd ſit futura de ipſo Deo, vt in ſe eſt: dicit enim, Similes ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt; quo teſtimonio vtitur Euariſt. Papa Epiſt. 1. & Concilium Franco-Fordienſe in Epiſt. ad Epiſco. Hiſpa. Item Paul. 1. Corinth. 13. opponit hanc Dei viſionem viſioni ęnigmaticæ, & per ſpeculum, & cognitioni ex parte; omnis enim viſio Dei per creaturam eſt ęnigmatica, & ex parte; ergo cum dicit, facie ad faciem, intelligit propriè de viſione naturæ diuinæ in ſe, maximè cum addat, Tunc cognoſcam, ſicut & cognitus ſum: & cum Scriptura loquitur de Angelis, certum eſt loqui de viſione intellectuali, & propria. Eſtque definita hæc veritas à Benedicto 11. in extrauag. Benedictus, cuius meminit Maior in 4. q. vltima, ſupplementum Gabriel. diſt. 49. quæſt. 2. art. 3. Videbunt, inquit, diuinam eſſentiam, immediatè ſe, clarè, & apertè illis oſtendẽtem: & infra vocat hanc viſionem facialem, & intuitiuam. & in Concil. Florenti. in literis vnionis dicitur. Beatas animas clarè intueri Deũ trinum, & vnum ſicuti eſt. Vnde Aug. lib. 12. Geneſ. ad literam. cap. 34. & alibi ſæpè ait, videri ipſam Dei ſubſtantiam, & verbum æternum.

Sed quæres, an ratione naturali oſtendi poſſit, viſionem Dei eſſe poſſibilem. Scot. in 4. diſt. 49. q. 8. dicit,

Digitized by Google

dicit, poſſe demonſtrari: nam viſio intuitiua eſt perfectio ſimpliciter potentiæ cognoſcitiuæ, qualis eſt viſio corporalis; ergo etiam erit poſsibilis in potentia ſuperiori, vt eſt intellectus. Vbi ſupponit Scotus, intellectum eſſe capacem viſionis intuitiuæ, imo, vt ipſe ait, homo habet naturalem appetitum ad beatitudinem intuitiuam in particulari, & non ſolum ad beatitudinē in cōmuni (vt Thomiſtæ cum D. Thoma. 1. p. quæſt. 12. art. 1. defendunt) appetitus autem naturalis ſatiari non poteſt niſi in hac Dei viſione, dicēte Propheta Pſal. 16. Satiabor, cum apparuerit gloria tua; ergo ſi beatitudo hominis eſt poſsibilis, per conſequens viſio intuitiua Dei erit poſsibilis. Vnde Aug. lib. 4. contra Iuliā. cap. 3. ait: Neque omnes homines naturali inſtinctu immortales, & beati eſſe vellemus, niſi eſſe poſſemus

Sed reſpondet Suarez, quòd ratio Scoti non cōcludit; quia deſideriū illud nō eſt efficax, ſed per modū ſimplicis cōplacentię: & addit, quod talis affectus poſſet eſſe fruſtra quoad conſecutionē effectus; quia nō eſt per ſe datus à natura, ſed ex generali affectu boni; nec poſſe naturaliter cōſtare, hominem eſſe capacem talis beatitudinis, quæ ſatiat omnem voluntatem, & deſideria eius; quia licet ratione naturali conſtet, hominē eſſe capacem alicuius beatitudinis, non tamen perfectę, ſed modo accōmodato naturæ imperfectæ. Sed contra, nam ex eo quòd anima noſtra ad Dei imaginem creata eſt, eleuata fuit ad finem ſupernaturalem (dicente Auguſt.) vt iam alibi dixi. Feciſti nos Domine ad te, & inquietū eſt cor noſtrū, donec reuertamur ad te. Deus autem non eſt beatitudo in communi, & imperfecta, ſed perfecta, & in particulari, & ex hoc appetitu naturali, & radicali, & efficaci, quantum eſt ex parte ſua: poterit homo deinde per diſcurſum probare, talem finem in particulari eſſe ſibi poſsibilem, & per conſequēs viſionem intuitiuā: vt bene Scotus, licèt quoad executionem ſit ſupernaturalis illa viſio: quia non repugnat aliquid eſſe naturaliter, & efficaciter appetibile, & tamen aſſequi non poſſe, niſi per aliud diſtinctum agens, modò ſit naturale, modò ſit ſupernaturale. V. gratia, animæ exiſtētes in cælo naturaliter deſiderant vnionem ad corpus, quam naturaliter conſequi non poſſunt, cū reſurrectio ſit ſupernaturalis. Item materia prima naturaliter deſiderat omnē formam, & vt quidā dicūt, etiā cæli, quam conſequi non poteſt. Item ſicut materia appetit naturaliter formam, ita fœmina virū: iuxta doctrinam Ariſtot. quia appetitus naturalis, & efficax non poteſt poni in actu niſi medio agēte extrinſeco. Sic ergo cum naturæ hominis, vt eleuata eſt, (nā ipſa eleuatio gratia Dei dicitur ſupernaturalis) ſint ei veluti cōnaturales formæ ſupernaturales, erit etiā ipſe finis, ſeu beatitudo in particulari, licet aſſequi non poſsit niſi per agens ſupernaturale. Quæ doctrina videtur etiā diui Tho. 1. p. q. 12. a. 1. & 1. 2. q. 3. a. 7. & q. 5. a. 1. vbi cencedit in nobis naturalē appetitū ad beatitudinē. Ex quo cōcludit, beatitudinē eſſe poſsibilē, quia appetitus naturalis nō eſt fruſtra; & addit, hunc appetitū nō poſſe ſatiari niſi in viſione Dei, quia homo viſo effectu cupit cognoſcere cauſam, & nō quieſcit agnoſcēdo illā eſſe, niſi etiam cognoſcat quid ſit: appetit ergo homo naturaliter ſcire, non ſolū an ſit Deus, ſed quid ſit; non poteſt autē cognoſcere quid ſit, niſi per hanc viſionem; ergo ſine hac viſione nec beatificari, nec ſatiari poteſt: ergo ſi beatitudo hominis eſt poſsibilis, hęc viſio eſt poſsibilis. Hic

Digitized by Google

diſcurſus D. Thomę facilis eſt, & iuxta Scoti doctrinam, licet Suarez libro 2. de attrib. cap. 7. videatur valdè diffi.ilis.

Sed argues contra concluſionem quartā. Sæpè dicitur Deus in Scriptura inuiſibilis; ergo Beati nō vidēt ipſum. Reſpō. quòd dicitur Deus inuiſibilis viſu corporeo. Item aliquando ſumitur inuiſibile, pro incomprehēſibili, aliquādo dicitur Deus inuiſibilis, quia in hac vita videri nō poteſt, iuxta illud Exodi 33. Nō videbit me homo, & viuet: vt notat Cypria. lib. de Cardi. Chriſti operib. & Auguſt. Epiſt. 112. cap. 7. & ſic his diſtinctionib. occurritur multis argumētis.

Sed dices, quomodo ſi Angeli vident Deum, deſiderāt eū videre? Iuxta illud 1. Petri 1. in quem deſiderant Angeli proſpicere. Reſpon. Gregor. lib. 18. Moralium cap. 39. deſiderium illud Angelorum non eſſe de re non habita, ſed poſitum eſſe ad explicandum, quanto affectu, & voluntate ſine vllo faſtidio videant Deum; nam ſi illud deſiderium eos affligeret, nō poſſent eſſe Beati. Patres autem Græci, vt Athanaſ. Chryſoſt. Theodo. & alij obſcurè loquūtui: oratione enim in illud, Omnia mihi tradita ſūt à Patre meo, videtur negare Athanaſ. Cherubim, aut Seraphim videre diuinam maieſtatem: & Chryſoſt. Homil. 5. in Ioan. Id quod eſt Deus, non modo Prophetæ non viderant, ſed neque Angeli, neque Archangeli: & infra, ſolum vident Filius, & Spiritus ſanctus: & multi ex Latinis eodem modo loquuntur. Reſpondeo, quod aliqui ſancti intelligūt, Deum videri non poſſe oculo corporeo; alij per vires naturæ creatæ, alij verò, vt recte aduertit D. Thom 1. p. quæſt. 12. art. 1. loquuntur de viſione comprehenſiua. Vnde Ambroſ. Epiſt. 112. cap. 8. ait: Aliud eſt enim videre, aliud totum videndo comprehendere.

QVAESTIO XIX.

An Deus poſsit videri per naturales vires creaturæ.

IN hac quæſtione ſuppono, viſionē diuinam eſſe ſupernaturalē quoad cōſecutionem, ſeu effectionem, eſſe tamen naturalem in ratione beatitudinis; quia, vt inquit Scotus, eſt finis naturalis hominis, ad quem naturæ pōdere fertur, vt dixi etiam ex D. Tho. quæſt. præcedenti.

Concluſio. Illa viſio quoad conſecutionem eſt ſupernaturalis cuilibet intellectui creato; & eſt de fide. Patet Rom. 6. Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam. Vbi nomine vitę ęternæ beatitudo ſignificatur, & dicitur vita æterna, ibi à D. Paul. gratia. ait enim, gratia autem Dei vita æterna, quia eſt ſupernaturale donum, quod quamuis debeatur ex meritis, illud eſt ratione gratiæ: vt latè Auguſt. Epiſt. 105. ad Sixtum: & omnes expoſitores ibi, cui cōſonat Pſal. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus, quia nimirum ſunt dona ſupernaturalia, & eiuſdem ordinis. De hac viſione etiam rectè intelligitur illud Iſai. 64. & 1. Corinth. 2. Oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis aſcēdit, quæ præparabit Deus diligentibus ſe: vt notant Hieronymus, & alij, & Ambroſ. in. 2. præparatione ad Miſſam: quæ omnia nō ſolum de hominibus, ſed etiam de Angelis intelligūtur. Aug. enim. lib. 10. de Ciuitate. cap. 9. ait: Quæ in Scriptura ſacra dicūtur de charitate, gratia, & gloria, quod ſint ſupernaturalia dona Dei, non minus de Angelis vera eſſe, quā de hominibus. Et Ambroſ. lib. 1. in Lucam cap. de apparitione Angeli, ait, cuius naturæ eſt nō videri, voluntatis videri, & 1.

Digitized by Google

ad Timot. 6. Qui lucem habitat inacceſsibilem, nempe per actuales vires creatas; & ſic ſubdit, Quem nemo hominum vidit, nec videre poteſt, nempe per naturá. Propter eminentiam enim Dei non eſt principiũ ſufficiens in creatura ad illam viſionem conſequendam. Ex quo infero, illam viſionem beatificam vt ſic eſſe ſupernaturalem omni naturæ intellectuali creatæ.

Et nota, quod actus dupliciter dici poteſt naturalis, vel ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Primo dicitur naturalis, quia recipitur in potentia, quæ ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt naturalis, vt gratia recipitur in anima, & alij habitus per ſe infuſi: & etiam dicitur naturalis, quia elicitur ab ipſa potentia, quæ naturalis eſt; & ſic viſio beatifica dicitur nobis naturalis in ſubſtantia, etſi actus ille dicatur ſupernaturalis ſecundum ſubſtãtiam, quia fieri non poteſt per naturalem potentiã creaturæ cum generali concurſu Dei ſibi debito, ſed requiritur concurſus, & eleuatio particularis. vt dicatur ille actus ſupernaturalis. Et videtur hæc quæſtio magis de nomine, quam de re: certum enim eſt, à nullo intellectu creato operante per virtutem ſuę naturæ poſſe elici Dei viſionem, nam ſi poſſet, per illam videret quis Deum naturaliter.

QVAESTIO XX.

Vtrum viſio Dei ſit ſupernaturalis homini, vel naturæ intellectuali creabili.

HAEC quæſtio ſolet ab alijs tractari ſub hoc titulo, de lumine gloriæ, an poſsit eſſe connaturale alicui creaturæ: & eadem tractari poteſt de gratia, charitate, & de omnibus virtutibus per ſe infuſis.

Ratio autem dubitandi eſt, quia beata viſio eſt limitatæ perfectionis; ergo non repugnat fieri creaturam, cui talis viſio ſit connaturalis, ſeu quæ habeat virtutem ſufficientem ad efficiendam illam: & idem erit de lumine gloriæ, quod finitum eſt, & connaturale principium huius viſionis.

Nihilominus ſit concluſio. Viſio beata eſt ſimpliciter, & abſolutè ſupernaturalis (modo ſupra declarato) reſpectu omnis intellectus creabilis. Hæc eſt ſententia D. Thom. 1. p. q. 12. art. 3. à quo non diſſentit Scotus cũ omnibus ferè Theologis. Patet ad Auguſt. lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 1. vbi agens de creatura intellectuali dicit, poſſe fieri beatam viſione Dei, quia rationalis eſt; ſic enim ait: Quia vero creatura eſt, hoc non ex ſe poteſt, quia ex nihilo creata eſt, ſed ex illo à quo creata eſt; ergo non poteſt dari creatura creabilis, quæ ſuis viribus videat Deum; ergo de facto nõ eſt cõnaturalis illa viſio alicui creaturæ intellectuali; hoc enim eſt extra latitudinem earum perfectionũ, quæ poſſunt eſſe connaturales creaturæ. Vnde rectè Scotus in 2. diſt. 5. q. 9. (& refert Suarez lib. 2. de Attributis cap. 9.) dicit, rationale eſſe tribuere Angelis omnem naturalẽ perfectionem intelligẽdi: ſi enim creatura aliqua naturalis hoc poteſt viribus ſuis, cur hoc non poterit Angelus, qui eſt in primo gradu, & ordine ſubſtantiarum creatarum, ac poſsibilium, nempe in gradu intellectuali? Deinde Scotus in 4. diſt. 49. q. 11. licèt diſputet de intellectu humano, tamen idem ſignificans de omni intellectu poſsibili, (vt bene Suarez) dicit, non poſſe habere actum huius viſionis ſibi connaturalem; quia ad eliciendam hanc viſionẽ, debet Deus eſſe præſens in ratione obiecti, vel aliud, in quo Deus eminenter contineatur: Deus autem in nulla alia re

poteſt éminenter contineri, nec etiã eſt ſufficienter præſens, quia licet per illapſum ſit intimè in quolibet intellectu, tamen non eſt præſens in ratione obiecti, niſi voluntariè ſe manifeſtet. Et loquitur Scotus de ſpeciali viſione Dei, quæ fieri non poteſt per ſpeciem aliquam intelligibilem, quæ ſit connaturalis alicui intellectui creato. Nam ſi creatura virtute naturali poſſet intueri Deũ provt in ſe eſt, tam perfecta eſſet ac ipſe Deus: & per conſequens contineret Deum formaliter, vel eminenter; imò eſſet ipſe Deus. Hoc autem abſurdum eſt.

Item, implicat dari ſubſtantiam creatam ſupernaturalem, quia eſſet purus actus; ſine hac enim perfectione non poſſet connaturaliter vniri Deo, provt in ſe eſt, in ratione obiecti cognoſcibilis: & connaturale eſſet illi ſubſtãtiæ habere lumen conſentaneum ſibi, & ipſam reſpiciens vt obiectum maximè proprium: & per cõſequens ex hac parte non poſſet ſimul reſpicere Deum ipſum ſecũdum ſe. Vnde habere eſſentiam diuinã pro obiecto viſibili maximè proprio, & connaturali, eſt propriũ Dei, quatenus ſubſtantia eius eſt intellectus eius; & ideo non poteſt conuenire ſubſtantiæ creatæ ex vi ſuæ naturalis virtutis.

Et nota, quod quando accidentia adduntur ſubſtantiæ, & vniuntur ab extrinſeco, nõ eſt neceſſe, vt omnino cõmenſurentur cũ perfectione eius, in qua recipiuntur; ſed poſſunt eſſe participationes altioris naturę, & ex obiecto, vel aliunde habere ſuã perfectionem: at ſi lumen. v.g. ſupernaturale eſſet connaturale creaturæ, deberet cõmenſurari ipſi, & ſic omnẽ perfectionem intrinſecam haberet talis creatura ex ſe; & cum perfectio ex ſe neceſſario excludat omnẽ cõpoſitionem, eſſet creatura actus purus, quod repugnat.

QVAESTIO XXI.

Vtrum viſio Dei proximè fiat ab intellectu videntis ipſum.

Concluſio. Beatus efficit per ſuũ intellectum viſionem beatam.

Hæc eſt cõmunis Theologorũ, Thomiſtarum, & Scotiſtarum: Thomiſtarum quidem, quia omnes cum D. Thom. tenent, beatitudinem in operatione intellectus conſtitui formaliter: Scotiſtarum, quia omnes tenent cum Scoto, beatitudinem formaliter eſſe operationem, ſeu actũ voluntatis, connotando tamen actũ intellectus. Eamque Scotus in 4. diſtinct. 50. clarè inſinuat. Fundamentum autem præcipuum eſt, quia de ratione actus vitalis eſt, vt procedat effectiuè à principio intrinſeco vitali: huiuſmodi autem principium radicale, ſeu principale eſt anima, proximum autem potentia ipſius animę tali actui proportionata, qualis eſt intellectus reſpectu viſionis. Et proinde in ſacra Scriptura talis viſio vocatur vita, quia reuera cõſiſtit in vero, & perfecto actu vitæ.

Sed percontaberis: An ſaltim per potentiam Dei abſolutam poſsit eſſe actus vitalis ſine concurſu potentiæ vitalis? Reſpondeo: Quòd etſi actus vitalis ex natura ſua debeat eſſe à potentia vitali; vt colligitur ex Ariſt. lib. 2. de anima, & 9. Metaph. tex. 5. vbi de intellectione ſpecialiter docet, natura ſua eſſe actum immanentem; & per conſequens poſtulare, vt ab eo principio procedat, in quo recipitur, etſi talem efficientiã poſſet ſupplere Deus, nihilominus dicendum non eſt, ita fieri in viſione beata, quæ ſit modo connaturali, & ex natura rei debito actui vitali. Et nota, quod cum Scotus in 3. diſtin. 14. quæſt. 1. artic. 2. & in 4. diſtin. 49. quæſt. 11. videtur negare intellectum efficere viſionem, ſed ſolum

Deum

Digitized by Google

)eum illam infundere ; intellectum utem per illam videre , quia illam ecipit, illaque informatur ; ex quo liqui inferunt, negaſſe Scotum lu-nen gloriæ. Sed falluntur quidem, um loquatur Scotus ex ſuppoſitio-ie, vt Scotiſtæ declarant, Faber, Ra-ia, Angles, & alij; id eſt, ſi intelle-tus noſter tantum paſsiuè concur-eret ad viſionem beatificam, nõ in-ligeret lumine gloriæ, quia tale lu-nen non eſt neceſſarium ex parte)biecti, ſed ex parte potentiæ, vt ele-iet eam ad agendum.

Secunda concluſio. Intellectus eati effectiuè cõcurrit ad viſionem er ſuam entitatẽ ; & non tantũ per umen , vel formam aliam , ſibi ſu-eradditã. Patet, quia actus vitalis ex iatura ſua fieri non poteſt ſine influ tu effectiuo potentiæ vitalis: ſi autẽ ntellectus non influeret immediate n viſionẽ, tantũ materialiter ſe ha-oeret reſpectu illius, & reſpectu prin ipij efficientis viſionem , nẽpe re-pectu luminis, ſuſtentando illud: ſi-ut ſe habet aqua calida reſpectu ca-oris, qui eſt principium calefacien-i; vel ſicut ſe habet corpus reſpectu ctionis vitæ procedentis ab anima. loc autem non ſatis eſt ad actionem itralẽ : ſicut nec homo poteſt amare iiſi immediatè per ſuam voluntatẽ nfluat in ſuum amorem, & quaſi ſe leterminet, & ſe moueat ad rẽ ama-am : & ideo nõ poteſt eſſe ille actus i ſolo habitu tanquam à principio gendi. Eadem ergo erit ratio de vi-ione. Reſpondent aliqui, lumẽ non olum eſſe habitũ, ſed etiam eſſe po-entiam in ordine intelligendi , & uendã intellectũ ſupernaturalẽ ani iæ infuſum, per quẽ immediatè po-:ſt elicere vitali modo intellectio-em ſupernaturalẽ, ſicut efficit natu iles actus per naturalẽ intellectum. erte videtur hæc ſolutio inaudita; t ſequeretur, lumen non infundi in intellectu, ſed immediatè ipſi eſſen-tiæ animæ: nã vna potentia non de-bet inhærere in alia, ſed immediatè in ſubſtantia animæ. Item, ſi lumen eſt integra potentia agendi, erit etiã integra potentia recipiendi illũ actũ immanentem; ergo nihil confert in-tellectus naturalis in ordine ad illũ actum; ergo non eſt, cur in illo con-cipiatur. Poſſemus etiam dicere, cha-ritatem non eſſe in voluntate , ſed etiam eſſe veluti voluntatem quan-dam ſupernaturalem ſubſtantię ani-mæ immediatè ſuperadditam, vt per illam ſupernaturaliter velit , quod abſurdum eſt : quia non beatificare-tur homo ſecundum intellectum, & voluntatem, nec homo exerceret ac-ctum vitæ in illa viſione , quia viſio lumini inhæreret , & per illud eſſet in anima tanquã in lapide, quia ani-ma in illũ actum non influeret; quod neceſſariũ eſſet, vt poſſet dici viuere per illũ actũ; non ergo fieri poteſt, vt animæ infundantur ſupernaturales potẽtiæ ſimpliciter, quæ ſunt totalia principia proxima intelligendi , & amandi; quãuis in potentijs poſsint infundi habitus adiuuantes , & ele-uantes ipſas potentias, non tantũ ad melius agendũ, ſed etiam ad agendũ ſimpliciter : vt infra dicemus.

Sed dices: Viſio eſt maximũ donũ Dei, & maximũ præmium: præmium autem à ſolo Deo eſt efficienter , & non à nobis: nam ſi à nobis eſſet, ve-rum eſſet dicere: Homo beatificat ſe. Reſpondeo, quod non eſt de ratione præmij , nullo modo eſſe efficienter ab eo, cui datur ; ſed ſatis eſt , quod præcipuè ſit ab eo, à quo datur : imò ſi præmium ſit perfectum, & cõſiſtat in actu vitæ , de ratione illius eſt, quòd fiat ab ipſomet, cui datur; & ſic propoſitio iſta : Homo beatificat ſe, cõcedi poteſt; nõ quod homo ſit ſuffi ciens cauſa ſuæ beatitudinis , ſed quod homo efficiat in ſe formam, per

Digitized by Google

per quam eſt beatus; & ſe conſtituit in actu ſecundo, & vltimo: imò & Scriptura ſic loquitur: Homo viuificat ſe, homo ſe ſanctificat; quia aliquo modo concurrit ad ſuam ſanctificationem: non tamen eſt ſufficiens & propria cauſa: imo in ſanctificatione non efficit immediatè formá, per quam formaliter ſanctificatur, ſed ſolum diſpoſitione ad illam: hęc autem immediatè efficit formá, per quam formaliter beatificatur. Beatificat ſe ergo homo cū diuino, & ſpeciali concurſu, non formaliter, neque obiectiuè, ſed effectiuè, & minus principaliter. Efficitque homo illam viſionem, vt ſingularis eſt, & provt eſt in re, & non ſecundum rationem genericā, vt dixit Capreolus docens, quòd homo efficeret illam viſionem, vt cognitio eſt, non vero vt beatitudo eſt. Diſtinctio enim iſta ininte lligibilis eſt, (vt bene Suarez lib. 2. de attribut. cap. 10.) actiones enim ſunt circa ſingularia.

QVAESTIO XXII.

Vtrum Deus videatur per verbum productum à beatis.

CONcluſio. Videntes Deum verbum creatum producunt, quo ipſum Deum vident. Et quamuis D. Thom. dubius ſit in hac re, in hanc tamen magis videtur inclinare. 1. p. q. 27. art. 1. & 4. contra Gent. cap. 11. & 12. eſt tamen expreſſa ſententia Auguſt. lib. 14. de Trinitat. c. 16. vbi tractans verba illa Pauli Roman. 12. & ad Epheſ. 4. Renouamini in nouitate mentis veſtræ. Ipſe addit: Incipiat illa imago (nempe quæ eſt in mente noſtra) ab illo reformari, à quo formata eſt. Et cap. 17. dicit, quòd hæc imago erit perfecta, quando Dei perfecta erit viſio. De qua dicit Paul. Videmus nunc per ſpeculū in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et apertius Ioan. Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt. Hinc apparet, tunc in illa imagine Dei perfectam Dei ſimilitudinem fieri, quando eius plenam perceperit viſionem. Hæc Auguſt. Sentit ergo in beatis fieri quandam perfectam ſimilitudinem Dei per viſionem tanquam per verbum, quod per illam actionem fit. Lege Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 16. qui perfectā ſimilitudiné ponit in verbo.

Patet etiam ratione, quia viſio beatifica qualitas eſt ab intellectu creato producta, vt per eam formaliter conſtituatur intelligens; ergo eſt Verbum creatum illius obiecti, quod per illam qualitatem videtur; id eſt, ipſius Dei, provt in ſe eſt. Aliqui dicunt, viſionem non eſſe qualitatem, ſed puram actionem. Contra. Si actio realis interuenit in viſione Dei, ergo illa actio habet terminum productum; quapropter communiter docēt Doctores, actus immanentes eſſe qualitates: vt Scotus in quodlib. quæſt. 8. Caietan. prima parte, quæſt. 79. art. 2. Fererienſ. 1. contra Gentes, cap. 9. & alij. Cum igitur verbum noſtræ mentis nihil aliud ſit, quam internus terminus illius actionis intellectualis per quam intelligimus, & in beatis ſit actio realis intellectus, habebit terminum internum, qui eſt verbum. Et confirmatur, quia illa qualitas, ad quam terminatur illa actio, eſt conceptus, & notitia mentis; ergo eſt ſimilitudo obiecti cogniti. Iuxta doctrinam Auguſt. vbi ſup. & Anſel. in Monolog. cap. 31. ergo eſt verbum, & per conſequens eſt in illa viſione qualitas producta ab intellectu, qua informatus habet Deum intellectualiter præſentem; & ſic repræſentat Deum actualiter, & formaliter tanquam cognitio eius, quæ qualitas dicitur verbum.

Secun-

Digitized by Google

Secunda concluſio. Non ſolum de facto vident beati Deum per verbum [cr]eatum, ſed etiam impoſsibile eſt [d]e potentia abſoluta, quin aliter vi[de]atur ab intellectu creato. Patet, [qu]ia beatus non poteſt videre Deum [n]iſi per viſionem, quæ per actionem [cr]eatam elicitur ab intellectu; ſed [i]mplicat actionem eſſe ſine intrinſe[c]o termino, vt calefactionem ſine ca[l]ore; ergo non poteſt eſſe talis actio [ſi]ne termino, nempe verbo; quod eſ[ſe]ntialiter eſt forma creata, & quali[t]as producta ab intellectu, & infor[m]ās illum ex vi ſuæ informationis [fa]ciens illi actualiter præſentē rem [i]ntellectam. Nam actio, vt ſic, non [v]nit intellectum perfectè obiecto, [q]uia tantum eſt via ad vnionem: at [v]erò verbum ipſum, ſeu actus intelli[g]endi in facto eſſe vnit mentē Deo [i]mmediatè vt obiecto ſuo primario, [&] vnit perfecte, ſcilicet permanen[t]er, & in facto eſſe.

QVAESTIO XXIII.

An videatur Deus per ſpeciem creatam.

[S]cotus 4. diſtinct. 49. quæſtio. 11. dicere videtur, Deum non videri de facto per ſpeciem creatam; ad[d]it tamen, rationes, quibus proba[t]ur non dari talem, non concludere. [C]ommunis ergo ſententia eſt, non [d]ari talem ſpeciem. Et vt hoc faci[l]ius intelligatur, ſuppono quòd huic [ſp]eciei intelligibili ſex munera, ſeu [o]fficia tribui ſolent, nempe inhære[re] intellectui; conſtituere illum in [a]ctu primo, ſeu informare illū; vnire [o]biectum potentiæ; efficere actum [i]ntelligendi; repręſentare obiectum, [&] determinare potentiam ad talem [ſp]eciem actus. Nam cum obiectum [n]on poſsit vniri potentiæ, inhæret [ſp]ecies, quæ ſupplet vicem obiecti, quando ipſum per ſe non poteſt adeſſe potentiæ, & per ſe efficere cum illa, nam ad efficiendum partialiter per accidens eſt inhærere: quo ſenſu rectè dixit Scot. 1. diſtin. 3. quæſt. 7. quod ſpeciei quatenus cauſa partialis eſt, accidit actuare, ſeu inhærere.

Caietan. circa ſecundum munus ſpeciei, dicit 1. par. quæſt. 12. artic. 1. ſpeciem non ſolum conſtituere formaliter intellectum in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo; non tamē vt principium efficiens, ſeu vt formam informantē. Sed fallitur, nam actus cognoſcendi qualitas eſt; & forma diſtincta à ſpecie, & ex ſe eſt ſeparabilis ab illa, ita vt poſsit ſpecies conſeruari cum toto effectu formali abſque actuali cognitione; ergo non poteſt ſpecies eſſe forma cognitionis. Dicendum eſt igitur, ſpeciem non conſtituere formaliter intellectum in actu ſecundo, ſed proximè in actu primo; ſolumque comparari ad actum ſecundum tanquam principium efficiens eius.

Circa tertium munus ſpeciei de vnione obiecti cum potentia, notandum eſt, quod obiectum ſecundum ſe non poſtulat vniri cum potentia per modum formæ propriè actuantis, & informantis illam. Dico autē per ſe, nam aliquando contingit, obiectum, quod intelligitur, eſſe actū, vel habitum ipſius intellectus, qui vnitur potentiæ propriæ per modū formæ; ſed hoc non cōuenit illi pręciſè, ac per ſe; quia obiectum intelligibile actu eſt, ſed quatenus eſt qualitas mentalis. Vnde poteſt dari aliquod obiectum, quod ſit ſubſtantia, vel res alia extrinſeca intellectui, quę ex ſe non habeat informare intellectum; & ſic talis vnio non eſſet per modum formæ informantis, ſed per modum principij iuuantis intellectum ad intelligendum.

Circa quartum de efficacia, dico, dari

dari talem ſpeciem, vt cum intellectu efficiat intellectionem loco obiecti. Legatur Scot. 1. diſtinct. 3. quæſtione 7. & in Quodlib. quæſt. 15. D. Thom. 1. p. quæſtione 56. artic. 1. & 1. contra Gent. cap. 51. & videtur eſſe ſententia Aug. 9. de Trinitate, cap. 12. dicentis: Ab actu, & potentia oriri cognitionem.

Circa quintum, de repræſentatione aduerte, non eſſe fingendum ſic, vt ſit in ſpecie aliqua ſimilitudo formalis, vel imago depicta ipſius obiecti: ſpecies enim ſolum eſt veluti ſemen, & inſtrumentum, in quo ſufficit virtualis aſsimilatio, maximè cũ tota vix repræſentandi in ſpecie ponatur propter actum ſecundũ; ergo non debet eſſe maior ſimilitudo, vel repręſentatio in ſpecie, quam in ipſo actu. Quod optimè notauit Scotus loco citato; & rectè etiã aduertit doctiſsimus Suarez lib. 2. de Attribut. cap. 12.

Circa ſextum munus ſpeciei, nempe determinare potentiam, dico, hãc determinationem in actu primo eſſe, aut per modum principij formalis, & informãtis, ſi fiat per propriã ſpeciem, aut per modum comprincipij complentis actiuitatem ad talem ſpeciem actus, non vero propriè ex parte termini: ſpecies enim impreſſa non comparatur per modum obiecti terminatiui, in quo fiat viſio, vt ſuppono ex libris de anima.

Prima concluſio. Non implicat cõtradictionem, diuinam eſſentiam per ſeipſam vt obiectũ intelligibile vniri intellectibus beatorum ad efficiendam immediatè viſionem beatam ſine ſpecie intelligibili. Cõmunis eſt Theologorum cum D. Tho. & Scoto 2. diſt. 3. q. 9. Seruato enim connaturali ordine concipiendi verbũ mentis ex obiecto, & potentia, hoc non repugnat fieri. Deus enim propter ſuam ſimplicitatem, & potentiam ſe facere poteſt præſentem intellectui in actu primo, & ſupplere cauſalitatem effectiuam ſpeciei. Et patet, quia Angelus ſe per ſuam eſſentiam intelligere poteſt, vt probabiliſsimũ eſt; ergo ſua eſſentia cõſtituit illum intelligentem in actu primo; non formaliter actuando intellectum, cum non inhæreat illi, ſed complendo cũ illo vnum principium proximum totale actionis. Sed reſpondebis, quãuis ſubſtantia non inhæreat intellectui Angeli, tamen intellectus inhęret ſubſtantiæ; & ex hoc capite intelligi poteſt inter ea vnio ſufficiẽs ad intellectionem; at vero in præſenti, nec Deus ineſt intellectui Beati, neque è contrario. Sed contra, quia illa inhæſio non eſt neceſſaria ad efficiẽtiam vt ſic, ſed in creatura fortaſſe eſt neceſſaria propter imperfectionẽ eius, vt poſsint illa duo principia eſſe ſubordinata, & per ſe coniuncta in ordine ad eandem actionem; Deo autem tributa eſt omnis perfectio, quæ eſt in creatura, ſecluſis imperfectionibus. Concurrere autem ad actũ intelligendi per modum obiecti intelligibilis, & ad eſſe potentiæ per ſe, & ſubordinare illam ſibi in ordine ad eundem effectum, perfectionis eſt, & poteſt recte intelligi ſine imperfectione inhærentiæ, vel informationis. Et hæc doctrina eſt Scoti 1. diſtinct. 3. quæſt. 6. quamuis eum impugnet Caietan 1. part. quæſtione 79. articul. 2. vt doctè aduertit Suarez.

Secunda concluſio. Deus videtur à beatis Deo ipſo proximè per ſuam ſubſtantiam concurrente ſine ſpecie intelligibili. Hæc eſt Alexãd. Alenſ. 1. p. q. 7. m. 2. & 2. p. q. 14. m. 1. & D. Thom. & eſt in Scholis valde recepta. Ratio eſt, quia non ſunt multiplicanda principia ſine neceſsitate, ſed non repugnat, Deum ſic videri, vt probatum eſt; ergo. nam licet beatus

Digitized by Google

, quatenus efficit viſionē, habeat ...ncipium agendi ſibi inhærens, ſci... et intellectū, & lumen; obiectum ...o non eſt propria ratio agendi, à ...a ipſe beatus denominetur agens, ... actiuus; ſed eſt veluti principium ...io efficiens, & coadiuuans; & ideo ...ceſſe nō eſt, vt vniatur intellectui ...r aliquid ipſi inhærens, ſed aſsiſtē...o, & coniungendo ſe illi propter ...am perfectionem.

Et nota, quod cum in eſſentia Dei ...irtute, & eminenter contineantur ...lationes tanquam in radice; & per ...nſequens ipſe ſit ſufficiens princi...um ad videndas illas, non eſt ne...ſſaria efficientia ipſarum relatio...um per ſeipſas, ſed ſolū quatenus ...cludunt eſſentiam, cuius concur...s eſt ſufficiens ad efficiendam vi...onem omnium perſonarum. Nam ...latio, vt relatio, non eſt ratio agen...i, ſed ſola eſſentia eſt principium ...ſius viſionis, per quam ipſa primo, ... conſequenter reliqua videntur, & ...lationes diuinæ præciſe ſumptæ, ...atenus ſunt relationes, ſunt ratio...s ſubſiſtendi, non efficiendi.

QVAEST. XXIIII.

...n de potentia abſoluta poßit videri Deus in ſe per ſpeciem creatam ab eo infuſam.

NOta, quod triplex poteſt dici ſimilitudo, nempe impreſſa, ex...preſſa, & obiectiua: expreſſa eſt ...erbum mentis: impreſſa, quæ abſtra...tur ab obiecto, & dicitur eſſe in ...tu primo: expreſſa enim cum ſit ...e actus intelligendi, ſeu intelle...o, eſt in actu ſecundo. Conueniunt ...tem in eſſe, quod non videantur ... cognitione directa, quando per ...s videtur obiectum, quia non ter...inant viſionem, ſed impreſſa eſt principium viſionis, expreſſa autem eſt ipſa viſio. Præter has verò dari poteſt ſimilitudo obiectiua: vt in viſu poteſt eſſe imago amici exterius propoſita ad intuendum in illa amicum. Quæ differt à præcedentibus, quia repræſentat non per intentionalem, ſed per realem, & naturalem conuenientiam cum obiecto remoto; & quia ipſa eſt obiectū, quod videtur; & ideo dici ſolet medium cognitum: nam duæ priores ſimilitudines per illum actum non propriè cognoſcuntur. Addere etiam poſſumus quartum genus ſimilitudinis, nempe per participationem, & conuenientiam in virtute intelligendi, quæ vocatur lumen gloriæ, de qua modo non agimus, cum non ſit ſimilitudo repræſentatiua.

Sit concluſio. Poteſt Deus efficere ſpeciem intelligibilem, per quam intellectus creatus poſſet illum clarè videre. Et Scoti 4. diſtinct. 49. Aureol. apud Capreol. ibi quæſt. 5. Ricard. ibi artic. 3. quæſtio. 1. & 3. diſtinct. 14. articu. 1. quæſtio. 3. & Suarez lib. 2. de Attributis, cap. 13. Et patet, quia in hoc nulla implicatio eſt contradictionis; quia de facto datur in beatis expreſſa ſimilitudo Dei, quæ eſt Verbum, vt ſuperiori quæſtione oſtenſum eſt; ergo ex parte ſimilitudinis non poteſt repugnare ſpecies impreſſa. Nam dicere quod ſpecies intelligibilis deberet repræſentare obiectum adæquate, & comprehenſiue, quia manaret immediatè ab illo, non ſic verbum, quia manat immediate à potentia, & lumine, & ſic repræſentat inadæquate. Hoc inquam eſt nullius momenti, quia in primis ſpecies non penderet ab obiecto, vt ab agente naturali; ergo non oporteret eſſe adæquatam obiecto, ſed actui, propter quem datur, iuxta ſapientem diſpoſitionem liberā

agen-

Digitized by Google

agentis infundentis illam. Sicut verbi gratia, ſpeciem infuſam inferiori Angelo ad videndum ſuperiorem non oportet eſſe comprehenſiuam, quia Deus illam infundens dat illam proportionatam virtuti intelligentis: vnde talis ſpecies naturaliter repræſentat obiectum, quamuis libere procedat ab agente: non enim repugnat, naturalem ſimilitudinem, cuiuſcunque ordinis ſit, libere ab agente imprimi, vel fieri: imago enim facta ab artifice repræſentat naturaliter, ſeu per naturalem ſimilitudinem, licet libere facta ſit.

Alij docent, quod quamuis dari poſsit ſimilitudo Dei, quæ formaliter beatificet, non tamẽ quæ effectiuè; & ſic non poteſt dari talis ſpecies intelligibilis; quia ſimilitudo effectiua debet eſſe immaterialior obiecto, non autem ſimilitudo expreſſa, ſeu forma beatificans: ſic ait Soto 4. diſtinct. 49. quæſt. 2. artic. 3. ſed hoc gratis dicitur. Primo, quia nulla eſt ratio, ob quam ſimilitudo impreſſa debeat eſſe immaterialior, quam expreſſa. Nam tota perfectio, & ratio ſimilitudinis impreſſæ eſt propter expreſſam; ergo ſufficit quod ſit illi proportionata. Item, non minus repræſentat obiectum verbum ipſum, quam ſpecies; ergo non requiritur, quod ſpecies ſit immaterialior. Rurſus falſum eſt, ſpeciem intentionalem debere eſſe neceſſariò immaterialiorem in entitate ſua, quam obiectum. Patet in ſpecie, quam inferior Angelus habet de ſuperiore, quę ſpecies non eſt immaterialior, cum ſubiectum in quo recipitur, non ſit immaterialius, imò eſt imperfectius, & quidquid recipitur, ad modum recipiẽtis recipitur: vnde reſpectu obiectorum ſpiritualium non oportet ſemper ſpecies intelligibiles eſſe immaterialiores.

Torres 1. par. quæſt. 39. artic. 1. reſpondet, poſſe dari ſimilitudinem formalem Dei, non tamen impreſſam; quia illa beatificaret formaliter, hæc autem beatificaret effectiuè: ſicut dari poteſt qualitas creata ſanctificans hominem formaliter, non tamen effectiuè; quia hæc efficientia connaturalis, de qua nunc loquimur, eſt propria Dei. Sed contra, quia ſi hæc reſponſio vera eſſet, nec daretur lumen glorię, quod eſſet principium connaturale efficiens viſionem beatam, quia non poteſt dari ſimile principium efficiens gratiam ſanctificantem. Et idem argumentum fieri poteſt de actu, & habitu charitatis, qui ſuo modo ſanctificant, & beatificãt. Item retorqueri poteſt argumentũ, quia eo modo, quo ſanctificatio noſtra fieri poteſt per actus ſecundos, dari poteſt principium creatum efficiens noſtram ſanctificationem.

Præterea confirmatur noſtra concluſio, quia viſio, lumen, & ſpecies ſeruant inter ſe proportionem; ergo ſicut datur lumẽ ſuperioris ordinis, quod ex parte potentiæ poteſt eſſe principium viſionis, ita poteſt dari ſpecies, quæ ex parte obiecti ſit principium eiuſdem viſionis eiuſdem ordinis cum illa, & illi commenſurata. Et ſicut poteſt dari lumen, & viſio Dei infiniti, non tamen infinitè viſi, ita poteſt dari ſpecies ad videndum Deum infinitum, non tamen infinitè. Et ſicut modo non ſequitur, lumen, & viſionem eſſe infinita, ita non ſequeretur illam ſpeciem impreſſam eſſe infinitam, niſi tantũ ſecundũ quid, & obiectiuè, ſeu in ordine ad actum, vt inquit Scotus.

QVAESTIO XXV.

Vtrum infundatur lumen gloriæ videntibus Deum, & quæ ſit neceſsitas, & munus eius.

LVmen gloriæ eſt qualitas creata, & habitus, ſeu virtus intellectualis

lis ſupernaturalis, & per ſe infuſa intellectui, qua redditur proximè potens ad videndum Deum; quod lumen libenter concedit Scotus. Nam etſi 3. Senten. diſtinct. 14. quæſt. 2. & in 4. diſt. 49. quæſt. 11. videatur illud negare, loquitur tamen ex ſuppoſitione, nempe ſi viſio beata non eſſet effectiuè ab intellectu, nam ad recipiendam illam viſionem non indigeret intellectus lumine gloriæ, indiget tamen ad eliciendam ipſam. Verba Scoti ſunt: Poteſt dici, quod in quantum intellectus habet rationem receptiui reſpectu viſionis, non eſt aliqua forma neceſſario prius recepta ad hoc, vt viſio recipiatur in intellectu, &c. Item ibidem Scotus ſic ait: Si autem quæratur, vtrum ſine tali habitu, vel lumine poſsit intellectus creatus non tantum paſsiuè ſe habere ad talẽ viſionem, ſed etiam actiuè ad eliciendum viſionem, aliter eſſet loquendum. Sed quantum ad reſponſionem, (inquit Scotus) de qua eſt quæſtio modo propoſita, non videtur ſimpliciter neceſſarium concedere, lumen prius perficere intellectum, quam viſionem; ſed ſi intellectus poteſt recipere duas perfectiones ordinatas, ſcilicet lumen vt actũ primum, & viſionem vt actum ſecundum, congruũ eſt, vt illis perfectionibus ordinatè perficiatur; non igitur negat Scotus lumen gloriæ.

Sit ergo concluſio. Datur in beatis lumen gloriç, quo eorum intellectus eleuetur ad videndum Deum. Sic D. Bonauent. 3. diſtin. 14. art. 1. quæſt. 3. & iudico etiam eſſe diui Thomæ. 1. part. quæſtio. 12. artic. 2. & 5. licet aliqui immerito eum citent pro contraria opinione. Hanc tamen communiter ſequuntur Thomiſtæ, Caietan. vbi D. Thom. Ferrari. 3. contra Gent. cap. 53. Capreol. Paludan. & Soto 4. diſtinctio. 49. Ricard. 4. diſtinctio. 49. quæſtio. 2. & in 3. diſtinct. 14. artic. 3. quæſt. 1. & alij. Patet ex illo Pſalm. 55. In lumine tuo videbimus lũmen. Et 1. Ioan. 3. Similes ei erimus, ſcilicet in participatione luminis ad videndum ipſum. Et Apocal. 21. & 22. Ciuitas non eget Sole, & Luna, vt luceant in ea, nam claritas Dei illuminabit eam. Vnde Nazian. orat. 10. magno Regi ſtans hinc, atque illinc, magno lumine impletur. Et ſic ſæpè loquuntur Patres; quæ locutiones accommodatæ ſunt ad rem explicandam, ſed non ſatis cogunt. Fundatur ergo pręcipuè hęc ſententia in Clementina ad noſtrum de hæreticis, vbi inter errores Begardorum, & Beginorũ damnatur, quod anima non indiget lumine gloriæ, ipſam eleuante ad Deum videndum; propter quod teſtimonium hanc ſententiam iudicant eſſe de fide Caieta. Ferrari. Capreol. Soto, & nonnulli alij; quod verum eſt, loquendo abſolutè de lumine gloriæ, non tamẽ ſub ratione à nobis explicata, nempe quod ſit qualitas creata, virtus intellectualis ſupernaturalis à Deo infuſa. Aliqui enim dicunt, per lumẽ gloriæ intelligi auxilium ſupernaturale neceſſarium ad eliciẽdam viſionem, ſiue illud ſit per modum habitus, ſiue per modum actionis; & ſiue ſit res diſtincta à viſione, ſiue non. Quæ expoſitio non placet, quia ibi Concilium diſtinctè damnat duos errores. Primus erat, viſionem illam eſſe naturalem, contra quem definit eſſe ſupernaturalem: & per conſequens, eſſe neceſſarium auxilium ſupernaturale ad efficiendam illam. Alter error erat, quod lumen non ſit neceſſarium: & hoc diſtinctè, & per ſe damnat. Ergo præter concurſum, datur lumen creatum. Alij per lumen intelligunt ſpeciem intelligibilem obiecti. Contra, quia valde metaphoricè ſpecies vocari poteſt lumen. Item, ſecundum eos, qui non

ponunt ſpeciem creatam eſſentiæ diuinæ, non daretur lumen: Concilium autem vniuerſaliter loquitur. Præterea Concilium loquitur de lumine eleuãte potentiã ex parte eius, ſpecies autem obiecti ex natura ſua non eleuat, ſed coniungit obiectum cum potentia; ergo non videtur minus certum, dari huiuſmodi lumen ad videndum, quam charitatem ad amandum, & alias virtutes ad actus ſuos, vt ex dicendis conſtabit.

De ſecundo ergo puncto, nempe de munere, vel vtilitate huius luminis, varij ſunt modi dicendi: ſed ſit concluſio. Requiritur hoc lumen, vt conferat intellectui virtutem actiuam, & connaturalem ad efficiendum actum viſionis, vt ſuppleat defectum ipſius potentiæ. Declaratur concluſio ex comparatione ad alios habitus infuſos: nam hæc eſt prima ratio ponendi cæteras virtutes infuſas, vt actus fiant connaturali modo, id eſt, à principio intrinſeco, & proportionato; ergo maiori ratione ponendum eſt hoc lumen, vt conferat virtutem actiuam, vt medio ipſo eleuetur potentia, quæ de ſe inſufficiens eſt. Eſt enim virtus altioris ordinis, & ſupernaturalis, cuius eſt ipſa viſio, & ideo confert virtutem actiuam ex ſe proportionatam viſioni, quam intellectus ex ſe non habet.

Quidam dicunt, requiri hoc lumen, vt vniat obiectum potentiæ, & ſuppleat vicem eius in agẽdo tanquam ſimilitudo eius. Contra arguo, ſumpto argumento à ſimili ex alijs virtutibus infuſis: verbi gratia: in fide præter ſpecies neceſſarias ad apprehendẽdum aliquo modo obiectum fidei, eſt neceſſarium lumen, ſeu habitus ex parte potentiæ, quæ conferat ei actiuitatem connaturalem actui ſupernaturali; idem eſt in charitate, nam præter propoſitionem obiecti neceſſarius eſt habitus dans virtutem actiuam ex parte potentiæ. Item ad actum videndi, ſeu intelligẽdi concurrũt potẽtia, & obiectum quaſi duo principia diuerſæ rationis; ergo ſecluſo obiecto, & tota eius actiuitate, compleri debet actiuitas potentiæ per aliquam virtutem intrinſecam, cum ipſa ex ſe ſit improportionata, & inſufficiens. Et vt recte docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 4. art. 2. ad perfectionem actus, qui ex duobus actiuis procedit, requiritur, quòd vtrumque actiuorum principiorum ſit perfectum; cum ergo ad actum viſionis duo principia requirantur, obiectum, & potentia, & obiectum de ſe ſatis perfectum ſit, vt immediate vniatur potentiæ, & potentia ex ſe ſit inſufficiens, indiget lumine ipſam eleuante. Sed forte dices, intellectum propoſito obiecto reddi ſufficientem ad eliciendum actum per ſuam innatam, & naturalem virtutem. Contra: Quia etiam concedendum eſſet, eſſe in intellectu virtutem innatam ad concurrendum effectiuè ad actum credendi; nec dari lumen fidei, quod ſit habitus ex parte potentiæ ad actum credendi; nec voluntas indigebit actu infuſo, qui illam confortet ex parte potentiæ ad efficiendam dilectionem ſuper omnia; ſed complebitur ſolum per ſufficientem propoſitionem obiecti diligibilis; præſertim ſi verum eſt, illud concurrere effectiuè ad actum amoris: & eadem ratione nec Chriſtus indiguit lumine ſcientiæ infuſæ, ſed ſolis ſpeciebus. Item ſequeretur Angelum ex ſe potentem eſſe per ſuum intellectum ad aſſentiendum reuelatis per fidem, ſicut ad videndum Angelum alium. Patet, quia ad aſſentiendum perfectè, non indiget ſpecie per ſe infuſa, nec alia principia ex parte obiecti neceſſariò, & ex ſe habent virtutem

tem

Digitized by Google

tem natiuam ad efficiendum aſſenſum fidei, vt iſti ſupponunt; ergo. Item voluntas non indigebit virtute actiua ſupernaturali ad amandum Deum, quia ex ſe habet vim actiuam innatam, & totam efficacitatem neceſſariam ex parte ipſius; quòd ſi ex parte obiecti aliquis concurſus eſt neceſſarius, per obiectum ſufficienter propoſitum conferetur. Præterea ſola ſua virtute naturali efficeret intellectus viſionem diuinam, quod eſt falſum; non ergo intellectus poteſt elicere ſupernaturalē actum, niſi ex parte ſua ſupernaturaliter iuuetur per virtutem infuſam, quæ ſe tenet ex parte potentiæ, vt eliciat connaturali modo; & hæc virtus infuſa eſt lumen gloriæ. Vnde benè Scotus 3. diſtin. 14. quæſt. 2. dicit, ſi intellectus elicit viſionem, neceſſarium eſſe lumen gloriæ; & cum intellectus ſit principium viſionis, vt in 4. diſtin. 49. quæſt. 11. docet, infert, lumen gloriæ ſufficere ſine ſpecie, quia obiectum præſens eſt. Et D. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 2. vocat lumen gloriæ ſimilitudinem Dei, & Ricard. 4. diſtin. 49. art. 3. quæſt. 2. dicit, neceſſarium eſſe lumen gloriæ, vt intellectum fœcundet ad eliciendam viſionem.

Et nota, quòd in viſione poteſt aſsignari multiplex ratio, quæ reſpondeat lumini gloriæ. Vna eſt, eſſe actum ſupernaturalem, ad quem ſpecies obiecti non poteſt eleuare potentiam, quia ſpecies dat concurſum obiecti; ſed non eleuat, vel confortat potentiam. Alia eſt, quod viſio illa ſit ſcientifica, & clara; quod non habet ex ſpecie, ſed ex lumine potentiæ; & lumen naturale non poteſt ſibi dare claritatem viſionis. Tertia ratio eſſe poteſt, quod ſit viſio, & quod ſit viſio Dei: poſſumus ergo in illo actu triplicem rationem diſtinguere, nempe quod ſit intellectio, & quod ſit viſio talis obiecti, ſcilicet Dei. Primam habet ab intellectu, ſecundam à lumine, tertiam ab ſpecie. Et declaratur à ſimili ab aduerſarijs conceſſo; nam in dilectione charitatis duo diſtinguunt, ſcilicet quod ſit dilectio, & quod ſit Dei: & primam tribuunt voluntati, ſecundam charitati: ita poſſumus diſtinguere in viſione. Et quia dilectio ſupernaturalis indifferens eſt ad Deum, vel proximum, eſt tertia ratio; nempe dilectio Dei, & hanc determinationem non habet ab habitu, cum poſsit alias dilectiones elicere; habet ergo ab obiecto, ſic in propoſito vt conſtat.

Alij tribuũt lumini gloriæ cauſalitatem effectiuam, & materialem, ſub vtraque enim ratione perfecta, & cõpleta eleuatur intellectus ad illam viſionem: Vnde Concilium Vienenſe ſupra dixit, per lumen eleuari intellectum ad videndum; videre autem non dicit tantũ agere, ſed etiam recipere; ergo ad vtrumque eleuatur per lumen. Circa hanc ſententiam aduertendum eſt, tribus modis intelligi poſſe lumen concurrere materialiter ad viſionem. Primo ſolum per modum diſpoſitionis, non tamen per modum potentiæ receptiuę: ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis, vel ſicut actus charitatis ad habitum; & hic modus probabilis eſt etiam in doctrina Scoti 4. diſtin. 46. quæſt. 15. & 3. diſtin. 14. quæſt. 2. Scio tamen nulla efficaci ratione id probari poſſe; nam argumenta, quæ adduci ſolent, vel probant de potentia acceptiua, vel nihil probant, neque in formis accidentalibus ſolent requiri huiuſmodi diſpoſitiones proprie & phyſicè, niſi ſimul ſint, vel potentiæ receptiuæ, vel concurrant aliquo modo ad actionem, vel per ſe, vel minuendo reſiſtentiam paſsi, vel alio modo.

Secundo modo intelligi poteſt, quòd lumen ſit vera potẽtia receptiua viſionis, ita vt ipſum ſit tota potentia, cui vniatur immediatè viſio. Et in hoc ſenſu falſa eſt hæc ſententia, vt rectè Suarez lib. 2. de Attrib. cap. 15. contra quam ſic arguit Scotus, quia ſequeretur, intellectum nõ per ſe recipere viſionem, ſed tantum quaſi per accidens, ſicut ſubſtantia perficitur colore media quantitate. Item, quia intellectus per ſeipſum eſt ſuſceptiuus cuiuſcunque intellectionis, & ab ipſo procedit actus vitalis, vt à potentia vitali; ergo lumen non poteſt eſſe tota potentia, cui vniatur viſio immediatè Tertio modo poſſet intelligi viſionem illam, ſicut immediatè manat ab intellectu, & lumine tanquam ab vna integra potẽtia viſiua, ita immediate recipiatur in toto illo compoſito; ita vt vnio viſionis immediatè terminetur tam ad intellectum, quam ad lumen; & hunc ſenſum non reprobat Scotus, quia iuxta illũ viſio immediatè afficit vtrumq. ſicut ab vtroque immediatè manat. Sed probabilius eſt, illud lumen non habere rationem potentię receptiuę, ſed tantum principij actiui viſionis, quia reuera intellectus per ſe ſufficienter eſt capax actus ſupernaturalis, quamuis non ſit per ſe ita ſufficiens ad efficiendum illum.

Nota tamen, viſionem hanc fieri non poſſe ſine mutatione intellectus creati; quia niſi talis mutatio in ipſo fieret, non eſſet neceſſarium lumen gloriæ, neque vt diſpoſitio, neque vt principium: nam cum hæc viſio non ſit mutatio in Deo, debet eſſe ex parte intellectus, eleuante lumine potentiam, & vniente obiectum cum intellectu.

Sed quæres: An de potentia abſoluta poſsit Deus videri ſine lumine gloriæ. Caietan. 1. part. quæſt. 12. art. 5. Ferrar. 3. contra Gent. cap. 54. Soto. 4. diſtin. 49. quæſt. 2. & alij tenent, etiam de potẽtia abſoluta non poſſe eleuari intellectum ad videndum Deum ſine tali lumine. Alij autem probabilius docent, non eſſe neceſſarium de potẽtia abſoluta lumen gloriæ ad videndum Deum. Hæc eſt communis ſententia in Scholis. Tenent Maior. 4. diſt. 49. quæſt. 4. Palud. quæſt. 1. art. 3. Argenti. quæſt. 2. Nec eſt contrarius D. Thomas, nam loquitur de potẽtia ordinaria, ſi quãdoque videatur oppoſitũ defendere. Patet, quia ad lumen requiritur, (vt dixi) vt ſuppleat efficientiã, quæ deeſt intellectui, quam tamen poteſt Deus per ſeipſum ſupplere manente intellectu cum ſua operatione vitali; ergo per aliud auxiliũ Dei, quod ſuppleat efficiẽtiam luminis, poteſt videri Deus. Quod etiam docet Scotus loco ſupra citato, vt rectè aduertit Suarez libro 2. de Attributis, cap. 18.

QVAESTIO XXVI.

An viſio Dei ſit connaturalis intellectui lumine gloriæ informato.

CAiet. 1. part. quæſt. 12. art. 5. docet, intellectui illuminato non eſſe ſupernaturale, ſed naturale videre Deũ, nõ vt intellectus eſt, ſed vt informatus lumine; ſicut aquę ſimpliciter non eſt naturale calefacere, tamen aquæ calidæ, vt informatæ calore, naturale eſt calefacere. Et ratio eſt, quia intellectus, vt illuminatus, iam habet principium connaturale illius actionis. Scotus etiam, & Durandus concedunt, poſito tali lumine, actum debere eſſe naturalem. Soto autem 4. diſtinctione 49. quæſtio. 2. articul. 4. id negat, quia viſio abſolutè ſemper eſt ſupernaturalis.

Sed

Sed breuiter reſpondeo, illã viſionem abſolutè, & ſecũdum ſe ſemper eſſe actum ſupernaturalem, ſiue fiat per lumen, ſiue non: at reſpectu luminis viſi eſt cõnaturalis, reſpectu verò intellectus ſemper eſt ſupernaturalis, modo comparetur ad intellectum vt principium agens, ſiue vt recipiens: quare ſimile de aqua non valet, quia calefactio procedens ab aqua calida tota eſt à calore, vt à principio connaturali; lumen autem non eſt principium connaturale reſpectu totius compoſiti, ſcilicet intellectus ſimul & luminis, cum conſtet ex re naturali, nempe intellectu, & ſupernaturali, nempe lumine. Reſpondendum ergo erit ſub diſtinctione, quod ille actus dicatur naturalis reſpectu luminis conſtituentis intellectum in actu primo; & ideo intellectui ſic eleuato ſimpliciter eſt connaturalis ille actus; homini autem, vel Angelo eſt ſimpliciter ſupernaturalis, quia eſt ſupra omne debitum ſubſtantiæ Angelicæ, vel humanæ.

Sed quæres, an hic actus intellectus ſit naturalis, vel liber. Reſpondeo, non eſſe liberum quoad ſpecificationem, ſeu libertate contrarietatis: nam cum ille actus ſit clarus, & euidens, non poteſt contrarius elici. At de neceſsitate quoad exercitium poteſt dubitari; quia intellectus natura ſua dependet à voluntate in agendo, ſaltem quoad applicationem, & exercitium; & nulla videtur ratio mutãdi hunc ordinem in illa viſione. Reſpondet tamẽ Suarez, lib.1. de Attribut. cap.17. illam viſionem eſſe naturalem; id eſt, neceſſariam quoad exercitium: & ſumitur ex D. Thom. 1. part. quæſt.10. artic.5. ad 1. vbi ait, illam viſionem mẽſurari ęternitate participata, quia eſt immutabilis ab intrinſeco: quẽ ſequitur Caiet. & alij Thomiſtæ; cũ beatitudo perfecta debeat eſſe immutabilis. Poteſtque à fortiori ſuaderi ex voluntate (inquit Suarez) quę charitate informata neceſſario amat Deum clarè viſum; ergo multo magis intellectus informatus lumine neceſsitatur ad videndum, quia non minori impetu naturæ fertur intellectus in obiectũ, & finem ſuum, quam voluntas: & alioquin intellectus nõ eſt potentia formaliter libera ſicut volũtas. Et declarat hoc magis Suarez, quia intellectus in ſuo actu primo non pendet à voluntate, quia voluntas ſupponit ſubiectum cognitũ, & ideo primus actus intellectus ſemper eſt naturalis. Cum ergo illa viſio per ſe, & natura ſua ſit primus actus cum primum elicitur, non poteſt pendere ab applicatione voluntatis volentis videre Deum; ergo intellectus informatus lumine gloriæ ex ſe eſt determinatus ad talẽ actũ, qui non pendet ex applicatione voluntatis. Exemplum poteſt eſſe in Angelo cognoſcente ſeipſum; nam quia ille actus natura ſua eſt primus in illo ordine, & quaſi fundamẽtum aliorum omnium, ideo eſt ab intrinſeco neceſſarius, & independens à voluntate Angeli. Et vltimo confirmari poteſt, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad ſuum primarium, & connaturale obiectũ, & maximè proprium; & ideo quilibet Angelus naturaliter intuetur ſe; & Deus primario, ac per ſe neceſſario videt ſeipſum; lumen autem gloriæ habet pro obiecto maximè connaturali, & primario eſſentiam Dei; naturaliter ergo determinatur ad viſionem eius. Ex his infertur, quod non omnis actus intellectus pendet ab applicatione voluntatis, neque ſit neceſſe, vt Deus eleuet intellectum ad hunc actum, cum dependentia à voluntate, ſed iuxta exigentiam, & naturam talis luminis, quod in hoc

multum differt á lumine fidei;quod, cum obſcurum ſit, pendet & à pia affectione.

Sed quæres,an ſicut intellectus in patria naturaliter fertur in viſionē, ita voluntas naturaliter, & non libere amet, & fruatur Deo, & ſit determinata, vt eſt ignis ad calefaciendum. S. Thom. 1. part. quæſt. 82. art. 2. partem affirmantem tenet, ſequuntur Thomiſtæ, & non diſplicet Suarez: contrariam vero docet Scotus 4. diſtinct. 49. & in 1. diſtinct. 1. quæſtione 4. quam, vt probabiliorem, amplector. Et patet primó: Voluntas viatoris confirmata in gratia, de lege non poteſt non moueri à Deo in amorem ipſius Dei, quando tenetur ſub præcepto Deum amare; & nihilominus non naturaliter, ſed liberè amat: quia in ſenſu diuiſo, & ex ſua intrinſeca ratione poteſt non amare; ergo ſimiliter in patria ab intrinſeco poterit ceſſare voluntas à tali actu; (licet nunquam ceſſet) ergo libere amat: cumque certum ſit, de potentia remota beatū poſſe peccare, & non amare Deum, liberè nunc exiſtens in patria illum amabit. Item, actus amoris in patria, vel eſt naturalis ex parte obiecti, ſcilicet Dei clarè viſi, aut ex parte potentiæ; non primum, quia Deus clare viſus eſt obiectum voluntarium, & ad extra nihil operatur neceſſario, ſed libere; neque ſecundum, quia idem eſt principium eliciens amorem in patria, & in via, nempe voluntas per charitatem informata; ergo cum in via libere, ita vt in patria libere operabitur; nam vtrobique eſt idem principium, nempe voluntas eliciens amorem.

Caiet. 1. part. vbi diuus Thomas, reſpondet, quod Deus clare viſus eſt obiectum beatificum, in quo apparet omnis ratio boni, & nulla mali: atque ita voluntas non liberè, ſed neceſſario illud amat. Contra, quia in Deo cognito per fidem, nulla ratio mali apparet; imò omnis ratio boni, & tamen libere amatur etiam à viatore in gratia confirmato, cum poſsit ex ſe moueri ad oppoſitū: ita ergo voluntas in patria ex ſe poterit ab amore ceſſare, ergo libere amat libertate contradictionis; non tamen contrarietatis, quia non poteſt ab amore tranſire in odiū Dei, cum nulla appareat ratio mali in Deo, quę ſit odij cauſa.

Et nota, quod cæteræ naturæ ſuis finibus obtētis naturaliter illis adhærent, & in illis quieſcunt: vt lapis in centro, quia ſunt ſecundum ſuas formas ad vnum oppoſitorum determinatæ; at vero voluntas etiam in patria eſt ex ſe libera ad amandum, & ceſſandū ab illo actu, dicente Auguſt. Voluntas, aut libera eſt, aut voluntas non eſt, & ſic libere adhæret, & quieſcit in ipſo vltimo fine; erit ergo voluntas in patria ex ſe libera quoad exercitium.

Dices forte, cum beati in patria ſemper actualiter Deo fruantur, non poſſunt ſuſpendere actum; & per conſequens non erunt liberi, etiā quoad exercitium. Sed hoc non ſatisfacit, quia B. V. (vt probabiliſsima fert opinio) ſemper non ſolum habitualiter, & virtualiter, ſed etiam actualiter meruit, ita vt etiam in ſomno non fuerit interruptus actus meritorius: vt Cardinalis Petrus Damian. cum alijs Patribus pijſsimè ſentit; & nihilominus habuit libertatem quoad exercitium, quia ex ſe poterat actum ſuſpendere, licet in obiecto ſemper apparuerit ratio boni; ergo idem dicendum erit de Beatis. Vnde rectè dixit Auguſt. 1. Retract. cap. 9. Nihil eſt tam in poteſtate volūtatis, quam ipſa voluntas: quia modo non loquimur de inclinatione naturali voluntatis, quæ non eſt actus, ſed

quaſi

quaſi proprietas naturalis, vt riſibilitas dicitur proprietas hominis; ſed de actu, quē continuare poteſt, & nō optimam, vt voluntas quantum eſt de ſe. Et confirmatur, quia modus agendi naturaliter, & liberè ſunt oppoſiti, & per conſequens non poſſunt cōuenire eidem potentiæ, vt falſo docuit Caietan. 1. parte, quæſtione 41. artic. 2.

Sed eſt argum. D. Thom. 1. p. q. 82. art. 1. contra Scotum; quia omne mobile præſupponit aliquid immobile; ſed actus volūtatis ſunt varij, & mobiles circa obiecta; ergo præſupponunt aliquem actū immobilem, & naturalem, nempe actū circa vltimum finem. Reſp. Scotus, quod iſta propoſitio: Actus mobilis præſupponit actum ſecūdum immobilem, eſt falſa: ſi autem intelligatur, quod actus varij, & mobiles præſupponant actum primum, id eſt, ipſam potentiam, ſeu voluntatem, quæ ſemper eadem eſt, à qua procedunt, verum eſt, ſed non ad propoſitum. Item, omne mobile præſupponere immobile eiuſdem rationis, & intrinſecè, non ſemper verum eſt, bene tamē extrinſecè, & diuerſæ rationis; nam omnia mobilia reducuntur ad vnum ēns immobile, nempe Deum, de quo ait Boetius. Immobilis manens dans cuncta moueri.

Addit etiam Scotus: Poſſe etiā voluntatem velle malum ſub ratione mali, & odire bonum ſub ratione boni. Thomiſtæ acriter arguunt Scotum ex Ariſt. 1. Ethic. cap. 1. dicente: Omnem electionem, & artem appetere bonum. Vnde D. Dionyſ. cap. 4. de diuin. nominib. Bonum eſt, quod omnia appetant, nemo intendens ad malum operatur. Multas alias congerunt auctoritates Medin. Vaſquez, Zumel, & alij; ſed facilè diſſoluuntur. Scotus enim 1. diſtinct. 1. quæſtione 4. ad 4. diſtinguit duos amores, nempe concupiſcentiæ, & amicitiæ. Amor amicitiæ eſt, diligere aliquē propter ſe, qui tendit in rem ſicut in ſe eſt: at amor concupiſcentiæ eſt quoad aliquod bonum, commodum, & vtilitatē. Dicit ergo Scotus, quòd amore concupiſcentiæ non poſſumus velle aliquid, niſi ſub ratione boni; vnaquæque enim res naturaliter appetit ſuam conſeruationem, & perfectionē: & de hoc amore loquuntur Ariſtot. & D. Dionyſ. cum docent, bonum eſſe obiectum voluntatis: at amore amicitiæ non eſt certum, voluntatem inordinatam velle bonum, ſeu beatitudinem eſſe in ſe; imò dæmones, & damnati vellent non eſſe beatitudinē in ſe, cum illis non ſit bona, ſed alijs; imò vellent, non eſſe Deum, quem ſua ſuperbia ſemper odio habent: iuxta illud Pſalmi: Superbia eorum, qui te oderunt aſcendit ſemper. Hac igitur diſtinctione reſpon. Scotus, ſcilicet nihil poſſe appeti, niſi ſub ratione boni, loquendo de amore concupiſcentiæ, non tamen de amore amicitiæ.

QVAESTIO XXVII.

An viſio Dei ſit cognitio quidditatiua, & intuitiua Dei, habeatque conditiones omnes perfectæ ſcientiæ.

PRima concluſio. Cognitio illa eſt euidens, clara, ac certa, ac proinde perfecta ſcientia Dei. Patet, quia illa cognitio non eſt obſcura, & ænigmatica; vnde dicitur eſſe facie ad faciem. 1. Corinthio. 13. vbi etiam ait Apoſtolus: Tunc cognoſcam ſicut & cognitus ſum. Et addit: Cum venerit, quod perfectū eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. Et 1. Ioann. 3. Videbimus eum ſicuti eſt.

Digitized by Google

Vnde viſio illa excludit fidem, quæ obſcura eſt, & etiam ſpem, cum ſit ſatietas. Pſalm.16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Et idem docetur Roman. 8. Eſtque cognitio illa beata, non ſolum euidens, ſed etiam euidentior omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorum principiorum; quia procedit à lumine perfectiſsimo, & altioris ordinis: & etiam ex parte obiecti, cuius virtus ſimpliciſsima eſt, & in ſe maximè clara, & vna. Eſt etiam illa cognitio certiſsima, & ſummè infallibilis, cum ſit euidentior alijs, oſtendens veritatem ſumme neceſſariam, cum non ſolum procedat ex lumine ſupernaturali, ſicut fides, ſed etiam fundetur in prima veritate non loquente, ſed in ſe exiſtente, & manifeſtante totam ſuam primam veritatem, & neceſsitatem eſſendi, in qua fundatur infallibilitas, & certitudo fidei, & inſuper addat euidentiam, dicetur ſuperare fidem; & ita habent ſe veluti ſcientia ſubalternans ad ſubalternatam; oſtendit enim originem, vnde fides habeat ſuam certitudinem. Eſt ergo viſio non ſolum euidentior, ſed etiã certior fide.

Secunda concluſio. Viſio illa eſt quidditatiua, & intuitiua cognitio; nã cognitio quidditatiua eſt per eſſentiam, vel per propriam eius ſpeciem, per quam de illa re cognoſcuntur omnes proprietates eſſentiales eius.

Sed dices. Eſt ne cognitio ſimplex, & incomplexa? Reſpondeo affirmatiuè: Eſt enim ſcientia altioris, & diuini ordinis. Vnde ſicut Deus ſine compoſitione videt prædicatum in ſubiecto, & eorum vnionem inter ſe, & effectum in cauſa, ſeu concluſionem in principijs; ita beatus videt ſimplici intuitu omnia, quæ per eam ſcientiam cognoſcit. Quod maxime verum eſt de illa viſione, vt terminatur ad Deum: nam vt ſic etiam ex parte obiecti ſimpliciſsima eſt; quia in eo oſtendit ſimpliciſsimam veritatem, in qua nulla eſt compoſitio. Si vero terminatur ad creaturam, etiam vt ſic eſt in ſe ſimplex; quia per vnam ſimpliciſsimam, & eminentiſsimam ſpeciem oſtendit omnia. Et tandem eſt vnus, & idem actus ſimpliciſsimus cum ipſa viſione Dei; eminenter tamen continet vim compoſitionis, & diſcurſus. Nam licet homo naturaliter per compoſitionem, & diſcurſum cognoſcat, eleuari poteſt ſupernaturaliter ad altiorem modum cognoſcendi. Sed percontaberis rurſus, an hæc cognitio ſit apprehenſiua, vel etiam iudicatiua. Reſpondeo, illam viſionem eſſe perfectiſsimum iudicium, quia per illam perfecte cognoſcit beatus quod Deus ſit, & quod ſit omnipotens; nihil enim aliud eſt per intellectum iudicare de aliqua re, quam cognoſcere quid illi rei conueniat; ſeu veritatem, quæ in illa reperitur. Et licet nos propter noſtram imperfectionem ad iudicandum componamus, requiraturque diſcurſus temporis, Deus autem, & Angeli per ſimplices actus iudicant de quacunque veritate, ſiue in ſe illa ſit, ſiue compoſita. Et idem dicendum eſt de beatis, cum illorum cognitio ſit perfectior ſcientia Angelica.

Sed quæres amplius, an illa viſio ſit directa tantum, vel etiam reflexa. Dico, valde probabile eſſe, illã viſionem intime, & per ſeipſam eſſe reflexam, ita vt non poſsit beatus videre Deum, quin videat ſe videre: nam ſicut lux manifeſtando alia, ſe etiam manifeſtat, ita intelligi poteſt in eodem actu intellectus ob perfectam eius claritatem, & certitudinẽ, & perfectionem beatitudinis, quæ parti-

Digitized by Google

participatio eſt diuinæ ſcientiæ. Ita ſentit D. Bona. 3. diſt. 14. art. 1. q. 3.

Interrogabis etiam, an illa viſio ſit ſciẽtia practica, vel ſpeculatiua. Scotus in Prologo quæſt. 4. loquens de Theologia, & de quacumque cognitione creata Dei, tenet eſſe ſcientiam practicam, quia eſt regula voluntatis, quæ mouet ad operandum, & dictat quid ſecũdum rectam rationem agendum ſit. Alij dicunt eſſe ſpeculatiuam: & alij ſimul eſſe practicam, & ſpeculatiuam. Suarez exiſtimat eſſe quæſt. ſolum de modo loquendi; & ſic ait, quòd illa viſio, vt eſt de Deo ipſo, eſt ſimpliciter ſpeculatiua, quia eſt ſuprema contemplatio veritatis, & eſt de re nullo modo operabili à vidente: at verò prout illa viſio iudicat de alijs actionibus extra Deum, poteſt eſſe practica. Primo per modũ prudentiæ: poteſt enim beatus per illam iudicare de alijs rebus agẽdis, vel vitandis ſecundũ diuinam rationem, ſeu voluntatẽ. Secundo, per modum artis, poteſt enim illa viſio cognitionem cõferre, quæ de ſe ſufficit ad dirigendum artificioſam operationem: & ſic erit illa viſio ſcientia ſpeculatiua ex vi primarij obiecti, practica verò ſolum circa obiectum ſecundarium. Sed rectè docet Scotus quod etiam reſpectu obiecti primarij poteſt eſſe practica; quia eſt regula voluntatis, quæ mouet ad operandũ, & diligendum Deum; & ſic reſpectu amoris eſt de re operabili, & regulabili ab ipſa.

QVAESTIO XXVIII.

An Dei viſio ſit eiuſdem ſpeciei eſſentialis in omnibus beatis, æqualiſq; perfectionis.

PRima Cõcluſio. De facto in omnibus Beatis viſio beatifica eſt eiuſdem ſpeciei eſſentialis. Hæc eſt communis Theologorum in 4. diſt. 49. Et ratio eſt, quia homines dicuntur in beatitudine futuri æquales Angelis: Matth. 22. quod Patres præcipuè exponunt ratione viſionis beatæ; erunt ergo æquales, nõ in gratia & charitate, ergo ſaltem in ratione ſpeciei eſſentialis. Quod benè confirmat Durand. 2. diſt. 23. quæſt. 1. & in 3. diſt. 14. quæſt. 1. & 4 diſt. 49. quæſt. 6. quia gratia eſt eiuſdem ſpeciei in Angelis, & hominibus, ſeu ipſa charitas per ſe infuſa: vt conſtat ex Auguſt. lib. de correp. & gratia. c. 11. & 12. & Anſel. lib. de caſu Diaboli. cap. 1. Item de hominibus nullus dubitauit, quia cum omnes ſint eiuſdem naturæ ſpecificæ, omnes ordinantur ad beatitudinem eiuſdem ſpeciei. Et loquor de beatitudine formali, quę eſt viſio Dei, nam obiectiua eſt eadem numero, nempe ipſe Deus; ergo etiam erit eadẽ beatitudo ſpecifica hominum, & Angelorum: nam licet ipſi ſpecie differant, non cõcurrunt ad illam propria virtute, ſed vt eleuati. Propter quam cauſam naturalis perfectio intellectus nihil confert ad maiorem, vel minorem perfectionẽ illius viſionis; ergo diuerſitas ſpecifica in natura nõ facit diuerſitatem ſpecificã in viſione; quia ſequeretur, quemlibet Angelum perfectiorẽ viſionẽ eſſentialiter habere quolibet homine, & eſſe beatiorẽ; quod eſt erroneum: vt ait D. Th. 1. p. q. 108. ar. 8.

Secunda Concluſio. Probabile eſt in illa viſione non poſſe eſſe ſpecificam diuerſitatem, etiam de potentia abſoluta. Quia nullum poteſt excogitari principium diſtinctionis ſpecificæ in tali viſione. Incerta tamen eſt cõcluſio, quia fortaſſe diuina virtus plus in hoc poteſt, quã nos poſſimus intelligere, præſertim cum hic non appareat euidens implicatio cõtradictionis, & ne ſit ęquiuocatio in termino, nota: quod in beatitudine eſſentiali erit inæqualitas, id eſt in

Digitized by Google

forma,qua eſſētialiter beatificamur; ipſa vero inęqualitas non erit eſſentialis,ſed intēſiua, vel indiuidualis: ſicut in via eſt inæqualitas in gratia eſſentiali,non tamen eſt inæqualitas eſſentialis. Quod ex ſequentibus clarius conſtabit.

Circa ſecundam ergo partem, de æqualitate perfectionis Iouinianus hæreticus (teſte Hiero. lib. 2. contra illum) dicebat: iuſtos non operari,vt mereātur amplius,ſed ne perdant quod acceperunt:& ſic cum ſint æquales in merito,erunt etiam æquales in beatitudine. Lege Vegam lib. 10.in Triden.per totum,&Soto 3.de natura,& grat. cap. 20. Fundamentū Iouiniani præcipuè fuit ſumptum ex parabola Matth. 20. nam idem denarius diurnus fuit datus omnibus laborantibus in vinea:in quo ſignificatur æqualitas præmij; vt indicatur illis verbis: Pares nobis illos feciſti, qui portauimus pondus diei,&ęſtus. Sit ergo

Tertia concluſio. Nō omnes beati ſunt ęquales in perfectione viſionis, ſeu beatitudinis eſſentialis.Eſt de fide,& patet Ioan. 14. In domo patris mei manſiones multę ſunt,vbi Chriſtus apertè loquitur de gloria cęleſti, ad quam tendebat,dequa dixit:Vado parare vobis locum, & omnes ſancti intelligunt,dictas eſſe multas māſiones,propter varietatē earum:vt Aug. lib.de ſancta Virginit.cap.26.Cyrill. lib.9.in Ioan.cap.31.Nazian.orat.16. Cypria.lib. de obitu Virginis, notat Chriſtum dixiſſe eſſe varias manſiones,vt nos excitaret ad procurandas meliores.Itē patet ex illo 1.Corinth. 15.Sicut ſtella differt à ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum: & hoc modo intelligūt Patres hunc locū, Ambroſ.Beda, Chryſoſt.Theodo. & alij: ac denique Hieronymus lib.2. contra Iouinianum, expendit etiam alia verba illius capitis. Nam cum dixiſſet Paulus, omnes fore in Chriſto viuificādos,ſubdit:vnuſquiſque autē in ſuo ordine, id eſt, in ſuo grada,& perfectione: nam Martyr v. g. reſurget in ordine Martyrū:virgo in ordine virginū,&c. Item Patet illis teſtimonijs,quibus ratione virtutis,& meriti promittitur præmiū: vt eſt parabola de fructu. 30. 60.& 100. Matth.13.&Matth.19.Si vis ad vitam ingredi,ſerua mādata:ſi vis perfectus eſſe,vade, &c. & habebis theſaurum in cælis:& illud,In qua mēſura mēſi fueritis,remetietur vobis. Eſt etiam euidēs illud 1.Corinth.13. Vnuſquiſque propriam mercedē accipiet ſecūdum ſuum laborem;& 2.Corinth. 9. Qui parcè ſeminat, parcè & metet. &c. Ex his conficitur prima ratio: Beatitudo datur hominibus vt corona,& merces;ergo in hac conferenda ſeruatur ratio iuſtitiæ diſtributiuæ. Legantur parabolę Matth.25.& Luc. 19.Secūda ratio:Nō omnes mali ęquales erunt in pœna, vt dicitur Apocalip.18.ergo nec boni in præmio:non enim eſt Deus minus iuſtus in præmiando,quam in puniendo:imò magis pronus ad miſerendum. Denique hæc veritas definita eſt in Concil. Florent. in litter. vnionis.

Quarta cōcluſio.Nō omnes homines erūt inęquales in viſione Dei.Patet in infātibus Baptizatis:nā cum decedāt æquales in gratia,erunt etiam æquales in viſione:idē erit in Martyribus innocentibus. De adultis verò inter ſe nihil certum poteſt affirmari;nullum tamen eſt inconueniens, quòd multi ſint æquales; ſicut probabile eſt, multas ſtellas eſſe in claritate ęquales.

Sed opus erit reſpōdere ad id, quod obijcitur ex parabola vineæ Matth. 20.nam in fine capitis 19.dixit Chriſtus:Erunt primi nouiſsimi,&nouiſſimi primi. Quæ verba repetit in fine parabolæ Matth. 20. Hæc ergo

eſt

eſt concluſio parabolæ, ad quam probandam parabola adducta eſt.

Quidam dicunt, primos futuros nouiſsimos, quia non erant electi; & nouiſsimos futuros primos, quia electi erant. Vnde Lucæ 13. nouiſsimi dicuntur, qui eijciuntur à regno, primi autem, qui recumbunt in regno Dei: ita Baſil. in regulis breui. in 255. Alij dicunt, per primos intelligi, qui poſterius accipiunt præmium; & per nouiſsimos, qui prius mercedem, & præmium accipiunt à Deo: & ſic ſæpè vltimò vocati citius beatitudinem conſequuntur. Erit igitur comparatio, vt Patres docent, inter eos, qui ſaluantur, nō inter reprobos, & electos. Nā verba illa, Multi enim ſunt vocati, pauci verò electi; non afferuntur à Chriſto tanquam æquiualentia prioribus; ſed vt ab eis ſumatur argumentum quaſi à fortiori. Nam ſi multi ſunt vocati, qui non ſaluantur, quid mirum, quod multi ſint prius vocati, qui non ſint in præmio primi, etiam ſi aliquod conſequantur? Loquitur ergo tota parabola de ſolis iuſtis. Dixit enim Pater familias procuratori, Voca operarios, & redde illis mercedem; ergo omnes digni fuerunt mercede; & per conſequens iuſti, cum acceperint denarium diurnum, qui ſignificat diuinam eſſentiam, vt eſt beatitudo obiectiua ſanctorum, in qua omnes ſunt æquales: vt Theologi docent in 4. diſt. 49. licet in viſione ipſa, quæ eſt formalis beatitudo, æquales non ſint; quæ inæqualitas formalis eſt iuxta proportionem meritorum: atque à Deo ſi nouiſsimi maius, vel æquale præmium receperunt cum primis, habuerunt æqualia, vel maiora merita: vnde illi operarij non habuerunt veram rationem, vel occaſionem quærimoniæ, habuiſſe tamen apparentem, quod ſatis eſt ad parabolam, vt explicetur myſteriū diuinæ gratiæ, à cuius efficacia, & abundantia magis pendet qualitas meritorū, quam ex temporis diuturnitate, & humano labore. Et hinc oritur admiratio quædam, quia hæc ipſa gratia abundantius ſæpè confertur his, qui nouiſsimè vocantur, & paruo tempore conſumantur, quia Deus ſua voluntatè præuenit maiori, & abundantiori gratia, quos vult; & ſic dixit, Nō licet mihi, quod volo, facere? commēdās ſuā liberalitatē, & gratiā.

Sed nota, quod quotieſcumq. Chriſtus Dn̄s profert illam ſententiā: Erūt primi nouiſsimi, & nouiſimi primi; principaliter loquitur de aduentu ſuo, & de vocatione hominum ad legem gratiæ, & ad bona, quæ in illa communicantur; & vocat primos ipſos Iudæos, nouiſsimos autem Gētiles; vel primos omnes, qui ante ſuum aduētum vocati ſunt ad Eccleſiam; nouiſsimos, quos ipſe vocauit, & poſtea vocandi erāt. Et probari poteſt Lucæ 13. Et venient ab Oriente, & Occidente, & Aquilone, & Auſtro, & accumbent in regno Dei: & ſic ſunt nouiſsimi, qui erant primi, & primi qui erant nouiſsimi. Lege Matth. 19. & Marc. 10. & antea dixit nouiſsimos eſſe ſeſſuros cū Abraham, Iſaac, & Iacob in regno cælorum, ſi cooperentur vocationi.

QVAESTIO XXIX.

Vnde proximè oriatur inæqualitas viſionis in Beatis.

Loquimur in præſenti de ratione proxima, quā phyſicā etiā appellare poſſumus; nā remota, & moralis ratio eſt diuerſitas meritorum, & remotior eſt gratia, & vocatio Dei eſt remotiſsima, & quaſi primaria dici poteſt diuina prædeſtinatio. Et ſuppono, intellectum, & lumē, & obiectū eſſe-

effectiuè concurrere ad viſionem, & ideo quærimus, ex quo illorum oriatur, vt vna viſio ſit perfectior alia, an ex omnibus ſimul, vel ex quolibet illorum, vel ex altero tantum. Et quia certum eſt, inæqualitatem luminis poſſe ad hoc ſufficere, ſi ex parte intellectus ſit ęqualitas; tota quęſtio ad hoc fere reducitur, an inæqualitas intellectuum in naturali perfectione conferat aliquid ad viſionis inæqualitatem, cæteris paribus.

Sit concluſio. Proxima ratio, & cauſa inæqualitatis in viſione prouenit ex lumine glorię: itaque quicumque habuerit perfectius lumen, perfectius videbit, etiam ſi habeat intellectum minus perfectũ. Patet, quia qui habuerint ęqualia merita, habẽt ęquale lumẽ gloriæ, etſi in intellectu ſint inæquales; ergo elicient æqualẽ viſionem, aliter enim exiſtẽtibus ęqualibus meritis, eſſet viſio inæqualis, quod eſt abſurdum: quia viſio beatifica datur vt merces filiorũ Dei. Vnde fieri non poteſt, vt aliquis abſque pluribus meritis, & maiori gratia perfectius videat. Itẽ ex Concil. Vienenſi, vt vidimus, per lumen gloriæ eleuatur intellectus ad videndum; ergo ad melius videndum eleuabitur per melius lumen. Item, ſi perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius videt, etiam perfectior voluntas cum æquali habitu charitatis perfectius amabit; quod eſt falſũ. Præterea intellectus non cõcurrit ad viſionem virtute naturali, vt naturalis eſt, ſed vt eleuatus per ipſummet lumen: ad hanc autem eleuationem tam aptus eſt imperfectus intellectus ſicut perfectiſsimus. Omnes enim intellectus ſunt æquè capaces diuinę gratiæ, & æquè eleuari poſſunt, etiã ſi intellectus ex ſe non habeat completam virtutem ad viſionem, neque ad aliquem gradum eius, niſi eleuetur per gratiam; ſed ad ſummum habet virtutem inchoatam; ergo non poteſt ſecũdum virtutem naturalem operari (ſi hæc facultas ei cõceditur) niſi quatenus per facultatem ſupernaturalem completur. Hæc autem facultas eſt lumen gloriæ.

Sed contra dices. In via melior intellectus, cum æquali auxilio, ſiue lumine fidei melius operatur, etiam ſi actus fidei ſupernaturalis ſit; ergo ſimiliter in patria. Reſpondeo: nego antecedens, loquẽdo de proprio actu fidei, nam talis aſſenſus ſupernaturalis, & certus tantum eſt melior propter maius auxilium, vel perfectiorẽ habitum; quia tamen cognitio fidei in via applicatur naturali modo per ſpecies, & diſcurſus naturales, ex hac parte poteſt perfectio intellectus cõferre ad perfectiorem fidem concipiendam.

QVAESTIO XXX.

An videntes diuinam eſſentiam neceſſariò, & æqualiter videant omnia attributa, quæ in ea formaliter ſunt.

SVpponimus, viſiones Dei beatificas eſſe inęquales formaliter primò in intenſione; & ſic etiam lumina gloriæ inęqualia ſunt, ſicut in via ſunt inæquales gratiæ, & habitus infuſi. Secundo hinc habent, vt ſint inæquales viſiones in claritate repræſentationis, quia lumen intenſius clarius etiam eſt. Difficultas ergo eſt de inęqualitate obiectiua, quæ tractari poteſt, & de poſsibili, & de facto, & de vtroque dicemus iuxta omnia quę in Deo ſunt, ſiue formaliter, ſiue eminenter, ſiue neceſſariò, ſiue liberè, ſiue abſolutè, ſiue relatiuè. In hac ergo quæſt. ſolum agemus de his, quæ ſunt in diuina eſſentia abſolutè, & neceſſariò, quæ ſolent dici attri-

tributa Dei, vt Deus eſt.

Prima concluſio. Omnes videntes um vident omnia eius attributa, eſſentialem perfectionem formali in ipſo exiſtentem. Sic D. Bonant. in 3. diſt. 14. art. 1. quæſt. 2. 4. diſt. 49. art. 1. quæſt. 6. D. Tho. p. quæſt. 12. art. 7. ad 2. Ricar. diſt. . art. 2. quæſt. 8. & alij multi. Ra eſt, quia illa viſione videtur Deus ovt in ſe eſt, iuxta illud: Tunc coſcam, ſicut cognitus ſum; ſed in habet formaliter totam perfectioem attributorum, ergo videtur cũ nnibus attributis, quæ identicè nt idem cum eſſentia diuina.

Secũda cõcluſ. Vidẽs Deũ, videt Dei tributa per modum plurium. Patet, ia iuxta Scoti doctrinam, formaer ex natura rei diſtinguuntur atibuta ab eſſentia diuina; ergo coſcunt ea beati, vt ſunt à parte rei iſtincta; nam nõ ſuppoſita opinione coti de diſtinctione formali attriitorum, eſſet titulus huius quæſtios, quaſi titulus ſine re: nam Suarez, m alijs, ſupponit lib. 2. de attribus cap. 22. attributa nec à parte rei ſtingui, neo etiam ratione reſpectu itellectus beatorum, ſicut res conpi non poteſt ſine ſua eſſentia; & r conſequens attributa nec ratione ſtinguuntur in Deo; ergo formalir nullum eſt attributum, ſed ipſa la eſſentia diuina. Ad quid igitur uæritur, an beati videant omnia atibuta videntes eſſentiam? nam idẽ ſet, ac ſi quis quæreret, an videntes iuinam eſſentiam videant diuinam ſentiam, quæ iuxta ipſorum doctriım nec formaliter, nec ratione raocinante diſtinguitur per intelleum beatorum ab ipſis attributis. am diſtinctio virtualis, quam ipſi oncedũt inter attributa, dicũt quod t per reſpectum ad intellectus viarum, ſed non comprehenſorum: vient ergo beati eſſentiam diuinam, & omnia attributa, quia videt infinitam Dei perfectionem, quæ per ſe primo pertinet ad eorum beatitudinem, quia ſaturari non poſſunt niſi infinito bono quatenus tale eſt, vt recte Scot. in 3. diſt. 14. quæſt. 1. ad 2. contra Aegidium, & alios. Idemque eſt de quolibet alio attributo, nã viſo Deo quodlibet attributum totum videtur, tota ſapientia Dei, & ſic de alijs.

Et nota, quod hęc viſio non eſt cõprehenſiua, nam licet beati videant Deum, & omnia quæ realiter ſunt in ipſo, non vident infinitè, ſed finitè. Vnde D. Tho. quæſt. 8. de veritate cap. 2. ad 6. dicit, Beatum videre immenſitatem Dei, ſed non immenſè; quia licet totã videat immenſitatem, ſed non totaliter. Idemque ſentit Scotus 1. diſt. 22. quęſt. 1. Vident enim beati Dei immenſitatem, etiam ſi fortaſſe illam non videant, quaſi infinitè diffuſam, & quatenus de ſe apta eſt, vt ſit intimè præſẽs infinitis ſpatijs realibus, ſi fiant abſque ſui mutatione: quoniam non eſt neceſſe, vt videntes Deum diſtinctè cognoſcant omnes huiuſmodi habitudines, & veluti comparationes: & ſic omnes viſiones beatorum ęquales erunt obiectiuè, quia vident Beati omnia, quæ ſunt in obiecto, nempe Deo.

QVAESTIO XXXI.

An Beati videntes diuinam eſſentiam, videant tres diuinas perſonas æqualiter.

Scotus 1. diſt. 1. quæſt. 2. affirmat, de potentia abſoluta poſſe videri Deum eſſentialiter ſubſiſtẽtem in diuinitate, non viſis relatiuis ſubſiſtentijs; & poſſe videri duas perſonas inter ſe relatas, vt Patrem, & Filium, non viſa tertia, ad quã per illas duas relationes non refertur: negat tamẽ, poſſe

Digitized by Google

poſſe videri vnam perſonam non viſa alia ad quá refertur; quia relatiua ſunt ſimul cognitione. Præcipuum Scoti fundamentum eſt, quia relationes non ſunt de eſſentiali ratione obiecti beatifici: quod fundamentum verum eſt, vt etiam concedit Suarez, lib. 1. de attribut. cap. 23. Nihilominus nō tenet Scoti ſententiá propter neceſſariam connexionem (vt ipſe ait) cum eſſentia. Caiet. ſumit fundamentum cōtra Scotum, nempe quia ſola eſſentia viſa ſine relationibus, nō ſatiaret appetitum hominis. Quod fundamentū falſum eſt, vt etiá ait Suarez: quia eſſentia, ſeu hic Deus eſſentialiter ſubſiſtens, eſt ſummum bonum, & infinitum ſimpliciter, & eminenter continens omnia, etiá relationes. Tum etiam licet fundamētum Caietani eſſet verum, daretur locus præſēti quæſtioni, an ſcilicet poſſit dari viſio eſſentiæ, quæ non attingat relationes in ſeipſis, ſiue illa viſio ſatiet, aut beatificet, ſiue non.

Secundū fundamentum Scoti eſt, quia eſſētia diuina eſt obiectum primarium, relationes vero ſecundariū; ergo poteſt manere circa primariū, non attingēdo ſecūdarium, cū eſſentia non dicat ordinem eſſentialē ad relationes. Aliud eſſet de relatis, nam vnum relatum dicit ordinē eſſentialem ad correlatum, & ſic non poteſt cognoſci ſine ipſo termino, licèt ſit quaſi obiectum ſecundarium: & per hoc reſpōdetur ad obiectionem, quā facit contra Scotum Suarez loco citato; & ſemper ſupponit Scotus relationes, & eſſētiā diſtingui formaliter.

Patet Scoti ſentētia: quia poteſt eſſentialis ſubſiſtentia Dei vniri hypoſtaticé naturæ creatæ, (vt omnes concedunt) non vnitis relationibus ſecundum ſe, & primariò: ergo poterit eſſentia diuina vniri intellectui per modum ſpeciei intelligibilis, non vnitis relationibus: imo videtur eſſe hic maior ratio; quia hæc vnio per modū ſpeciei eſt ad efficiendum, efficientia autem cōuenit eſſentiæ independenter à relationibus, præſertim cum eſſentia, & relationes non ſint adæquatè idē, vt etiā aduerſarij concedunt; quia relationes non ſunt de eſſentia diuinitatis, ſeu Dei vt ſic; cū eſſentia ſit cōmunicabilis, relatio vero incōmunicabilis. Et licet eſſentia diuina ſit in tribus perſonis, non eſt ei eſſentiale vt videatur, vt eſt in tribus: Quia non eſt de ratione viſionis intuitiuę vt videatur omnis modus, quem res habet à parte rei: nā dæmō intuitiuè videt Chriſti humanitatē, non tamen videt modum vnionis, quem habet in verbo. Vnde non benè colligitur, videt illam humanitatem prout eſt in ſe, ſed in ſe eſt vnita verbo, ergo videt vnitatem; res enim videtur, vt eſt à parte rei, ſed non ſecundum omnem modum.

D. Tho. 1. p. quæſt. 12. art. 7. ad 2. & 3. docet, neceſſarium omnino eſſe, vt viſa eſſentia videantur perſonæ omnes. Sed loquitur de facto, quod non negat Scotus, de poſsibili autem, nihil dixit D. Tho. Caieta. autem diſputat contra Scotum. Vnde loquēdo de facto, de fide eſt omnes beatos videre Deum trinū, & vnum, prout in ſe eſt; ſub his enim terminis traditur in Concil. Florent. in litter. Vnionis. & Patet 1. Corinth. 13. Videmus nūc per ſpeculum in ęnigmate, tunc autē facie ad faciē; illa enim viſio reſpōdet fidei; ergo ſicut credimus diſtinctè myſterium Trinitatis, ita videbimus. Vnde eſt illud Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant ſolū Deū verū, & quem miſiſti Ieſum Chriſtū. Quod exponens Nazian. oratione 20. ait. Beatam Trinitatem purius, pleniuſque cernentes, &c.

Prima cōcluſio. Viſio intuitiua eſſentiæ diuinæ natura ſua, & ſecluſis miraculis, neceſſariò etiam eſt viſio per-

perſonarum. Hanc concluſionem nõ negat Scotus, imo ſupponit in dicta quæſt. 2. vt benè aduertit Suarez probarique poteſt teſtimonio Ioan. 14. vbi Philippo petenti, Oſtende nobis patrem, reſpondit Chriſtus. Tanto tempore vobiſcum ſum, & non cognouiſtis me? Philippe qui videt me, videt & Patrem meum: non credis quia ego in Patre, & Pater in me eſt? Et quamuis Tertul. lib. contra Praxeam c. 3. exponat de viſione per fidem, id eſt, Qui credit in me, & præcepta adimplet, credit in Patrem meum, qui in me manet, is facit opera quæ ego facio. Sic etiam Cyrillus lib. 9. in Ioan. cap. 37. 38. & 39. nihilominus de clara viſione intellectuali bene exponitur. Addit tamen Scotus, illis verbis ſolum affirmari non poſſe, vnam perſonam videri ſine ſua correlatiua, quod ipſe non negat. Et licet Philippus fortè non cogitaſſet tunc de viſione diuinitatis, ſed ſolũ deſideraſſet maiorem notitiam de Patre, quia non intelligebat quiſnam eſſet ille Pater, de quo Chriſtus loquebatur, vt notat Auguſt. Epiſtol. 112. cap. 6. alibi ſæpe; nihilominus Chriſtus occaſione arrepta, ex rudi alterius interrogatione, magnæ fidei myſteria declarare ſolebat: vt notant Patres, Chryſoſt. Cyril. & latius Hilarius. 7. de Trinit. & alij.

Secunda concluſio. Fieri poteſt per potentiam Dei abſolutam, vt videatur clarè, & intuitiuè diuina eſſentia, non viſis eodem modo diuinis relationibus. Hæc eſt Scoti. Et patet, quia eſſentia, & relationes diſtinguuntur formaliter ex natura rei; & vnum eſt abſolutum, aliud relatiuũ; vnum obiectum primarium, vt eſſentia, aliud ſecundarium, vt relationes. Ex hoc autem non ſequeretur, nõ videri eſſentiã ſicuti eſt; ſed ſolũ ſequeretur, non videri omni modo, quo eſt, quod eſt longe diuerſum. Et vt doctè ait Suarez, etiam ſi eſſentia, & relationes eſſent idem formaliter, nihil probaret argumentum contra Scotum, quia illa identitas inter eſſentiam, & relationem eſt quaſi inadæquata: nam ſicut eſſentia datur Filio à Patre, non data relatione, ita beatus tunc videret eſſentiam, & ibi ſiſteret, nihil de identitate, vel diſtinctione iudicando. Vnde efficaciorem rationem affert Suarez; quia viſio illa, quæ nunc eſt, ex natura ſua habet conferre hunc effectum formalem, qui eſt repræſentare eſſentiam, & perſonas; ergo impoſſibile eſt, quòd illa viſio maneat in intellectu, & informet illum, quin ei conferat hunc formalem effectum: quia impoſſibile eſt impedire effectum formalem formæ actu inhærentis, & informantis, ſicut in eadem viſione impoſſibile eſſet, manere in intellectu, & per illam, nihil videri. Sed nec iſta ratio eſt alicuius momenti: nam vt ſupponit Scotus, eſſentia diuina eſt obiectum primarium, relationes autem ſunt obiectum ſecundarium; & licet non poſſit eſſe forma ſine effectu formali primario, poteſt tamen eſſe ſine effectu ſecundario: & ſic videret beatus eſſentiam abſtrahendo per potentiam Dei abſolutã à viſione perſonarum; ideoque in tali viſione ſeparabile eſt vnum manente alio, cum nullam connexionem eſſentialem habeat eſſentia diuina cum relationibus.

QVAEST. XXXII.

Vtrum Beati videant liberos actus voluntatis Dei.

PRima concluſio. Neceſſarium non eſt, vt videns Deum videat omnia

nia conſilia libera voluntatis eius. Patet ex D. Dionyſ. cap. 3. de diuin. nomi. vbi ait, inferiores Angelos illuminari à ſuperioribus de his rationibus, & conſilijs diuinis, quia non omnes hæc norunt. Theologi etiam hoc tribuunt animæ Chriſti tanquā ſingulare, & proprium eius, quod omnia conſilia diuina intueatur: nō ergo erit neceſſe, vt viſa ſubſtantia, & volūtate eius videatur liberum decretum eius. Et ſi creatura poteſt occultare liberam ſuam voluntatem, à fortiori poterit Deus: & ſi ego poſſum occultare ab Angelo meum decretum, à fortiori poterit Deus occultare ſuum. Viſa ergo diuina ſubſtantia, non ſequitur, videri neceſſariò omnia conſilia, imò nec aliquod conſilium eius. Eadem enim ratio eſt de vno, ac de omnibus, niſi ea velit Deus manifeſtare. Iuxta illud 1. Corinth. 2. Sicut quæ ſunt hominis nemo nouit niſi Spiritus hominis, ita quæ ſunt Dei, nemo nouit niſi Spiritus Dei: intellige, niſi Deus reuelauerit. De facto tamen aſſerere, omnes beatos videre omnia conſilia, & omnes rationes diuinæ voluntatis, temerarium eſſet, nō tamen contra fidem. Poteſtque confirmari ex verbis Hieremiæ 31. vbi dicitur, Deus incomprehenſibilis cogitatu, nempe in ſuis cogitationibus, & rationibus, & conſilijs ſuarum voluntatum. Et hæc eſt communis ſententia Theologorum.

Secunda concluſ. Non eſt impoſſibile viſo Deo videre determinationem liberam voluntatis eius; imò credendum eſt, de facto, beatos hæc videre, non omnes omnia, ſed ſingulos pro ratione ſui ſtatus, ac beatitudinis. Hanc ſupponit Dionyſ. vbi ſupra, dicens, ſuperiores Angelos videre in verbo aliqua ex his diuinis conſilis, de quibus illuminant inferiores; & de anima Chriſti omnes docent, videre omnia, quæ Deus ſcientia viſionis; ergo vidēt decreta libera diuinę volūtatis: & ſic ſæpè docent Sancti in viſione diuinæ ſubſtantiæ valde delectari beatos vidēdo in verbo mirabiles rationes diuinæ prouidentiæ, & præſertim circa hominum ſalutem, & vnumquemque circa ſeipſū. De qua re loquitur Bernar. eleganter lib. 5. de conſidera. c. 4. adducens illud Pſalmi: Vnam petij à Dño, hanc requiram, vt inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitę meæ, vt videam voluntatem Domini, ac viſitem templum eius. Dicit enim, Quid ni ibi videatur cor Dei? Quid ni ibi probetur? Quæ ſit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta, bona in ſe, placens in effectibus, beneplacens fruentibus, perfecta perfectis, & nihil vltra quęrentibus: patēt viſcera miſericordiæ, patent cogitationes pacis, diuitiæ ſalutis, myſteria bonæ voluntatis, benignitatis arcana, quæ clauſa mortalibus, etiā ipſis electis ſuſpecta fuit. Quæ omnia non poſſunt conuenienter intelligi de cognitione extra verbū, quia talis cognitio, niteretur teſtimonio reuelātis Dei, quæ cognitio fidei eſt, & non in ſe euidens, ſed obſcura.

Tertia cōcluſio. Dari poteſt à Deo talis viſio, ac tantæ perfectionis, quæ ſufficiat manifeſtare ſubſtātiam Dei & actum liberum eius: quæ viſio differt ab illa viſione, qua videtur ſola ſubſtātia in ſua entitate, in reali perfectione indiuiduali. Poſita ergo tali viſione in intellectu, ſicut neceſſariò videtur ſubſtantia Dei, ita neceſſariò videretur actus liber eius; & hoc indicat maiorem aliquam perfectionem in tali viſione, ſicut in ipſomet Deo, quamuis eius ſcientia non terminetur neceſſariò ad creaturam exiſtentem, quia non eſt neceſſarium vt exiſtat: ſuppoſito tamē quod crea-

tura

tura exiſtit in aliqua differentia téporis, neceſſarium eſt, vt ſcientia Dei ad illã terminetur; ſic in viſione beata; nam cũ ex parte Dei ſupponat decretum liberum, ſi viſio nõ manifeſtaret illud, eſſet eius imperfectio; ergo cum ſit illa viſio perfecta, ob ſuã maiorem perfectionem formaliter illud manifeſtabit: hæc autem maior perfectio non eſt ſpecifica, quia in viſione beata (vt ſupra dixi) non datur hæc differentia, erit ergo diuerſitas indiuidualis.

Quarta concluſio. Dat Deus lumẽ gloriæ accomodatum tali, & tantæ viſioni, & concurſum eſſentiæ ſuæ per modum ſpeciei; quia cum illa viſio fiat modo maxime connaturali, debet dari principium intrinſecum accõmodatum illi actui. Ex quo etiam fit, vt cum tali lumine, & eſſentia diuina per modum ſpeciei, & ſecluſis miraculis, neceſſariò videatur actus liber diuinæ voluntatis, ſicut neceſſario videtur ſubſtantia Dei. Vndè ſicut vnus Angelus cognoſcit virtute ſua cogitationem alterius, poſtquam ille loquutus eſt; ita Beatus virtute talis luminis ſibi infuſi, videt in Deo liberum decretum eius.

Quinta concluſ. Vnaquæque res ex parte obiecti cognoſcitur ſicut ipſa eſt: quapropter ſicut Deus vult aliquid liberè ſine additione reali, quæ fiat ipſi Deo, ita hæc veritas, (Deus vult hoc) eſt in ſe cognoſcibilis, etſi nihil nouũ reale videatur in Deo; videtur tamen actus diuinæ voluntatis cum obiecto, à quo terminatur; & illa denominatio, quę inde reſultat, videtur in ſe, & prout in ſe eſt, totum hoc ſine alio medio. Vnde beatus in ſe non format reſpectum rationis, ſed videt beatus ea omnia, in quibus nos fundamus reſpectum rationis; & ſic videt beatus vtrumque ſine tali relatione.

Ex dictis intelligitur, non omnes viſiones beatificas eſſe æqualiter perfectas quoad perfectionem obiectiuam repræſentandi decreta libera Dei, quia hæc repræſentatio non eſt neceſſariò coniũcta cum viſione Dei vt ſic; ergo poteſt vna viſio eſſe perfectior alia in hac manifeſtatione; imò ita eſt de facto. Et ex his colligitur, nullam viſionem creatam poſſe eſſe comprehenſionem Dei, quia nulla ex vi ſuæ perfectionis repręſentat omnia decreta libera voluntatis Dei, quæ ſunt, vel eſſe poſſunt, nam de facto viſio animæ Chriſti repræſentat omnia, quæ Deus facere decreuit, & omnes rationes eorum; tamen ſi Deus ab æterno alia decreta libera, vel alias rationes eorum habuiſſet, viſio hęc non eſſet ſufficiens ad illa omnia repræſentanda; quia nunc naturaliter, ac neceſſario repræſentat omnia, quæ poteſt, alia autem non poſſet repræſentare ſine ſua mutatione; non ergo videtur per illã Deus omni modo perfectiſsimo, quo videri poteſt, decreta enim libera Dei infinitis modis eſſe poſſunt.

QVAEST. XXXIII.

An viſo Deo, videri poſsint in ipſo creaturæ.

SVpponendum eſt, creaturam eſſe eminenter in Deo, & hoc modo non eſt creatura, ſed ipſa creatrix eſſẽtia, iuxta illud Ioan. 1. Quod factũ eſt in ipſo vita erat, ſecundum probabilem ſententiam Aug. & aliorum. Quapropter cognoſcere creaturas hoc modo, non eſt cognoſcere creaturas formaliter: & hac ratione omnes beati vident creaturas in Deo. Aliter tamẽ eſt de cognitione, quæ terminatur ad creaturas ſecundũ proprias

eſſentias eorum, cognoſcendo non ſolum perfectionem, quam habent vel poſſunt habere in ſe, cum imperfectione admixta, id eſt cum limitatione, & diſtinctione earum inter ſe.

Supponenda eſt etiam vulgaris diſtinctio: nam dupliciter dicitur aliquid cognoſci in verbo, nempe cauſaliter, & formaliter: cauſaliter, quando cognitio creaturæ, eſt actus diſtinctus à cognitione verbi, tamen ex illa viſione reſultat; & de hac non loquimur, ſed de cognitione formaliter, nempe in proprio genere per proprias ſpecies creaturarum, ſeu rerum, quæ reuelantur; & ad illas per ſe primo tendit, & terminatur: Vt in anima Chriſti ſcientia per ſe infuſa, quæ à beata diſtinguitur, ſcientia eſt creaturarum improprio genere, & tamen cauſaliter dici poterat ſcientia in verbo, non ſolum quia erat debita ratione vnionis ad verbum, ſed etiã quia data eſt ratione viſionis verbi, quam anima Chriſti habebat, & hoc genus cognitionis extra rem præſentem eſt, quia loquimur de cognitione in verbo propriè & formaliter, vt eodem actu ſpecie, & lumine, quo videtur verbum, videatur creatura in verbo; tunc enim formaliter cognoſcitur per ipſammet viſionem beatificam, qua verbum videtur.

Prima cõcluſ. Poſſunt videri creaturæ in Deo per eandem viſionem qua ipſe Deus videtur. Hæc eſt communis Theologorum, tenet D. Bonauẽ. 2. d. 4. a. 3. q. 1. & 2. & in 3. d. 14. a. 2. q. 3. & ibidem Scotus. q. 2. nã ſupponit, etiam animam Chriſti videre in verbo omnia. Et in 2. diſt. 3. q. 9. cognitionem matutinam Angelorũ dicit eſſe creaturarum in verbo. Eãdem ſententiam defendunt Thomiſtæ, Capre. in 4. d. 49. q. 6 & ibi Soto. q. 3. a. 3. Caiet. 1. p. q. 12. a. 8. Ricard. 2. d. 4. a. 4. q. 1. & 2. & multi alij. Quid autem ſenſerit D. Thom. dubitant aliqui, ſed certè nobiſcum tenet. Patet, 1. p. quæſt. 12. arti. 8. vbi expreſſè dicit, videntẽ Deum videre in illo creaturas tãquam in cauſa; non tamen omnes, quia non comprehendit Deum. Quæ ratio nullius momenti eſſet, niſi intelligeretur de viſione propria creaturarũ in Deo per eandẽ omnino viſionẽ Dei. Lege etiam art. 9. & 10. Idem docet Auguſt. nam iuxta ipſius doctrinam duplex eſt Dei cognitio, ſcilicet matutina, & veſpertina: vt patet lib. 11. de Ciuit. cap. 7. & 28. & 4. Geneſ. ad literam, & alijs in locis. Cognitio matutina non eſt niſi in clara Dei viſione. Vnde in via non habuerunt Angeli huiuſmodi cognitionem, vt patet ex loco citato. Eſt ergo cognitio matutina cognitio creaturarum in verbo per viſionem beatam, ſic D. Tho. 1. p. q. 58. a. 6. ad 7. & ibi Caiet. & alij Thomiſtæ. Idem docuit Alõſis 2. p. q 23. nu. 1. & ſequẽtibus, & in 6. concludit, conſequenter in dæmonibus non fuiſſe cognitionem matutinam. Scotus etiam 2. diſt. 3. q. 9. fatetur, cognitionem matutinam eſſe per cognitionẽ quidditatiuam Dei. Ex his ſequitur docuiſſe Auguſt. Sanctos Angelos cognoſcere creaturas in verbo eadem viſione, qua vident verbũ; nam hæc eſt veluti definitio cognitionis matutinæ, cum ſit de creaturis ſecundum eſſe proprium, & formale earum. Quapropter cum Auguſt. ait, per cognitionem matutinã cognoſci creaturas in verbo, non agit de ſola cognitione increati eſſe, quod habent in verbo, (nam hoc modo ſunt ipſe Deus) ſed de cognitione terminata ſecundario ad formale eſſe earum: dicto enim lib. 11. de Ciuit. cap. 7. ſic ait Auguſt. Cogni-

gnitio creaturarum in ſeipſa decoloratior eſt , quam cum in Dei ſapientia cognoſcitur, vel vt in arte, per quam facta eſt: creatura autem, provt in Deo eſt, nõ eſt facta per artem, quia eſt ipſa creatrix eſſentia; creatura enim, provt in Deo eſt vita eius, non cognoſcitur in arte Dei, ſed cognoſcitur eſſe ipſa vita, vel ars Dei. Idem clariùs repetit cap. 29. item lib. 6. de Ciuit. cap. 22. ait, Sanctos Angelos certius, & immutabiliùs, temporalia, & mutabilia noſcere, quo eorum principales cauſas in verbo Dei conſpiciunt, per quod factus eſt Mundus. Et lib. 13. confeſſ. cap. 15. de Sanctis Angelis ait, Non opus habent ſuſpicere firmamentum hoc, & legendo cognoſcere verbum tuum; vident enim faciem tuam ſemper, & ibi legunt ſine ſyllabis temporum, quid velit voluntas tua. Vnde euidenter conſtat, hæc loca exponi non poſſe de cognitione creaturarum, quoad eſſe increatum de cognitione in virbo cauſaliter, ſed formaliter. Et D. Bernard. lib. 5. de conſideratione ad Eugenium cap. 1. quod beatus videt verbum, & in verbo facta per verbum: Creatura autem quoad eſſe increatum, non eſt facta, nec verbum dici poteſt medium ad cognoſcendam illam, quia creatura ſecundum illud eſſe eſt ipſum verbum. Bernard. autem ait, per verbum beatos iſta intueri, per quod (inquit) potius iſta intuentur. Et Iſido. lib. 1. de ſummo bono cap. 12. ait, Angelos videre in verbo omnia antequam fiant.

Et Patet ratione: Quia Deus ſcientia ſua infinita cognoſcendo ſe, cognoſcit creaturas in ſe, vt cum Dionyſ. docent Theologi; ergo poterit Deus eleuando intellectum creatum ad participationem illius ſcientiæ, qua ſeipſum intuetur, ſimul eleuare illum ad aliquam participationem eiuſdem ſcientiæ, quatenus eſt cognitio creaturarum in ipſomet Deo: cum id non repugnet ex parte obiecti, nec repugnabit ex parte principij, ſeu luminis.

Sed obiicies, quia ſequeretur, poſſe intellectum creatum eleuari ad cognoſcendum Deum, & omnia poſsibilia. Reſpon. negando ſequelam; quia intellectus creatus non poteſt eleuari ad comprehenſionem Dei, cuius non eſt capax creatura, cum ſit finita.

Secunda concluſio. Per viſionem Dei poſſunt videri creaturæ in Deo tanquam in cauſa, & medio cognito, per quod, & in quo alia ſimplici intuitu, & ſine diſcurſu videntur. Patet ex Dionyſ. cap. 7. de diuinis nominibus, vbi ait: diuina mens omnia continet, ſcientiaque ſecreta eſt ab omnibus, quod per cauſam rerum omnium in ſe omniũ rerum ſcientiã anticipatã habet; & concludit, ſeipſã ergo noſcens diuina ſapientia nouit omnia. Sequuntur Dionyſ. omnes expoſitores; cum ergo viſio beata ſit altiſsima participatio diuinæ ſcientiæ, & per illam communicetur quod excellentius eſt, ſcilicet videre diuinam eſſentiam, cur ergo non poterit communicari in illa viſio obiecti ſecundarij? Reſpondeo; Doctores contrariæ ſententiæ negantes, Deum ſcire creaturas in ſeipſo, vt in cauſa. Sed contra. Angelus intuendo ſuam eſſẽtiam, per illam cognoſcit Deum vt cauſam ſui eſſe; ergo à fortiori Deus intuendo ſuam eſſentiam, poterit in illa, & per illam cognoſcere Angelum vt effectum, quem in ſe tanquam in ſuprema cauſa eminenter continet. Faciliùs enim cognoſcitur effectus dependens cognita cauſa, quam cauſa independens per effectũ. Sed dices, eſſẽtia diuina

eſt res abſoluta ; ergo fieri non poteſt, vt ex vi viſionis eſſentiæ creaturæ poſsibiles cognoſcãtur, cum ſint creaturæ formaliter diſsimiles. Reſpon. falſum eſſe non poſſe rem abſolutam eſſe medium, & rationem cognoſcendi aliam rem diſtinctam, cuius perfectionem, & naturam in ſe formaliter non continet ; imò nullum relatiuum eſt propria ratio, aut medium cognoſcendi ſuum terminũ vel correlatiuum ; nec etiã eſt ratio cognoſcendi alia. Patet, quia relatiuum, ſi comparetur ad terminum, ſecundum ſe potius cognoſcitur ex cognitione fundamenti, & termins non cognoſcitur ſicuti eſt, relatio autẽ conſurgit poſito fundamento, & termino; ergo potius terminus ſimul cũ fundamento eſt mediũ ad cognoſcendum relatiuũ, quã è conuerſo ; ergo aliquod obiectum cognitum, vt ducat in cognitionem alterius rei diuerſæ, ſufficit quod eam in ſe eminenter contineat, & quòd talem inter ſe habeant connexionem, vt vna ex alia reſultet, vel emanare poſsit, etiam ſi vtraque omnino abſoluta ſit. Aliud enim eſt rem eſſe formaliter reſpectiuam, aliud verò talem eſſe, vt habeat cum alia connexionem, vel manantis ab illa, vel ex ſe producentis illam. Actus enim creandi, quatenus ex parte Dei intelligitur eſſe ab æterno in Deo, abſoluta res eſt in ſe, nullumque reſpectum habet nec rationis ſecundum ſe; & nihilominus talis eſt, vt ſemel poſitus in Deo ex ſe inferat creaturam ſuo tẽpore, & è conuerſo ſubſtantia Angeli abſoluta res eſt, & nihilominus ex intrinſeca ſua eſſentia talis eſt, vt niſi ab alia eſſe non poſsit ; & quamuis ſit capax relationis realis ad primam cauſam, ſcilicet dependentiæ ab illa, nihilominus hæc relatio extra eſſentiam, & conceptum eſt illius rei abſolutæ, nẽpe ſubſtãtiæ Angeli. Poteſt ergo vna res abſolute cognita ducere in cognitionẽ alterius rei diſtinctæ : nam Angelus cognoſcendo ſuam abſolutam naturam, cognoſcit paſsiones, & proprietates, quæ in illa virtute continentur, & ab illa manare poſſunt; imò & nos, quando à priori cognoſcimus proprietatem per eſſentiam rei, non id cognoſcimus per relationem propriam inter illas, ſed per cognitionem naturalis dimanationis, quam colligimus ex ipſa eſſentia rei in ſe abſolute cognita; ergo qui habet altius lumen, poterit eandem proprietatẽ cognoſcere in ipſamet natura altiùs cognita ; ergo per cognitionem vnius rei abſolutæ deuenit quis in cognitionem alterius rei diuerſæ formaliter. Vt Angelus ſine relatione per ſuam eſſentiam cognoſcit proprietatem, quæ manat ab eſſentia ſua, & eſt in ipſa eminenter. Cum ergo eſſentia diuina, licèt ſit res abſolutiſſima, contineat eminenter omnes creaturas poſsibiles, vt ab illa quodammodo creaturæ manantes, vel in eſſe poſsibili, quatenus eſſe poſſunt per aliquam participationem illius diuini eſſe, vel in eſſe actuali, ſi voluntas Dei accedat, cognoſcuntur à Beatis in Deo ſecundum illud eſſe, quod à Deo poſſunt participare : ſicut à priori comprehendit connexionem quæ eſt inter ſe, & ſuos effectus ; ergo participationem huius perfectionis poterit Deus communicare beatis, per ſui claram viſionem.

Et nota, quod cum Deus ſit ſuũ intelligere, ſicut eſt ſuũ eſſe, nõ poteſt cognoſcere creaturas in ſe, vt in cauſa, quin cognoſcat illas in ſua eſſentia; quæ cum ſit ſimplicisſima, & infinitè perfecta, eſt reflexiua in ſeipſam: nã Deus ſciẽdo ſe perfectiſsime

modo,

modo ſcit ſe ſcire, & ſic ſimul ſcit creaturas in ſe vt in cauſa, & per ſcientiam ſuam conſtitui ſufficientem cauſam earum. Et faciliùs dicemus, ſcientiam Dei concurrere ad cauſalitatem per modum dirigentis voluntatem, & omnipotentiā: vt ait D. Tho. 1. p. quæſt. 25. art. 1. ad 4. Vnde non conſtituitur Deus formaliter loquendo potens ad agendum per ſcientiam, ſed per ſuam ſubſtātiam, & omnipotentiam; ſcientia verò eſt veluti conditio neceſſaria ad perfectum modum agendi: non enim ideo potens eſt Deus efficere omnia, quia ſcit omnia, ſed quia habet talem potentiam, & efficaciam, quæ immediate conuenit illi ratione ſuæ perfectiſsimæ eſſentiæ, quæ eminenter continet omne eſſe. Hinc ergo etiam habet Deus, vt ſit potens ad cognoſcendum omnia, & vt ſit ſufficiens medium, & principium, in quo poſſint omnia cognoſci. Declaratur exemplo in Angelo mouēte Cęlum, qui operatur vt agens intellectuale per intellectum, & voluntatē, & tamen non intelligitur formaliter cōſtitui potens ad mouendum per intelligentiā, ſed per potentiam motiuā, quæ per cognitionem dirigitur, & per voluntatem applicatur ad agēdum: quod non obſtat, quominus in ipſa potentia motiua poſsit cognoſci effectus eius, ſi alioquin illum in ſe continet eminenter. Vndè ablata per impoſsibile omnipotentia per locum intrinſecum, auferretur ſciētia creaturarum, quia tolleretur medium, & ratio cognoſcendi: ſicut ſi à ſubſtantia Angeli auferas vim illam, à qua fluit intellectus, auferes ab Angelo illam ſcientiam, qua in ſua eſſentia videt intellectum ſuum; etenim ablata Dei omnipotentia auferuntur creaturæ etiam vt poſsibiles; quia tunc implicaret contradictionem illas eſſe; & ſic auferretur omnino obiectum talis ſcientiæ, & per conſequens ſcientia ipſa.

Tertia concluſio. Non eſt impoſſibile, beatos videre in Deo creaturas, tanquam in idea ſeu verbo, & ratione illarum; per illā vero ſcientiam non cognoſcerentur creaturæ, ſecundū proprias rationes, niſi prior cognitio interueniret. Patet, quia beati videntes Deum vident conceceptum formalem, ſeu verbum, quod per ſuam ſcientiam practicam habet de creaturis; ſed ille conceptus increatus Dei repræſentat omnes creaturas per illum cognitas; ergo in illo verbo Dei viſo, & in ſe continente ideas creaturarum poterit qui illud videt, videre creaturas in illo reprçſētatas plures, vel pauciores pro captu ſuo. Et licèt verbum ſit quid abſolutum, iam ſupra dictum eſt, poſſe eſſe connexionem, vt per vnam rem abſolutam alia cognoſcatur: vt imago ducit in prototypi cognitionem, non ratione relationis, formaliter loquēdo, ſed propter vnitatem, quæ eſt fundamentum relationis. Imò exiſtimo, non poſſe ideas diuinas cognoſci, niſi videantur res, quarum ſunt ideæ; quia illa diſtincta cognitio idearum cum obiectorum cognitione coniuncta eſt. Et licet verbum creatum ſit tantum ratio cognoſcendi, & non res cognita, verbum autem diuinū propter ſuam immenſam perfectionem eſt cognitum, & ſimul ratio cognoſcēdi alia. Potiſsima tamen ratio, propter quā idea diuina poteſt eſſe medium cognoſcendi creaturam, eſt, quia virtualiter continet rem ideatam, tanquam eminens cauſa eius; & licèt idea, vt cognita à beato, per ſe non ſit ſufficiēs ratio cognoſcendi creaturas, tamē ſuppoſita alia cognitione creaturarum in eſſentia diuina, tanquam in cauſa, cognitio etiam ipſius ideæ multum iuuat, vt cogni-

tio creaturę per illud medium vnitę complectens illam, duplicem rationem perfectè videatur. Atque ita cum dicuntur creaturæ cognoſci in verbo, vt in arte, vel idea, per quam fiunt, non propter hoc excluditur prius medium; hoc enim abſque illo non reputatur ſufficiens. Et poteſt hoc ſumi ex doctrina Scoti in Quodlibet. quæſt. 14 §. vltimo, Gabriel. lect. 31. in Cano. lib. 3. & recte Suarez lib. 2. de attributis cap. 15.

Quarta concluſ. Si diuina eſſentia non poſſet eſſe ratio videndi creaturas, in ipſa non poſſent creaturæ videri eadem indiuiſibili viſione, qua videtur Deus. Et nota, quod ſicut Deus aliter eſt ſua eſſentia, aliter verò continet creaturas (nam eſt ſua eſſentia formaliter, continet vero creaturas tantum eminenter) ita immediatè, & formaliter eſt quaſi ſpecies intelligibilis ſui ipſius, ducens immediatè in cognitionem ſui, creaturarum verò tantum mediatè, quatenus cognoſcendo perfectè id quod eſt formaliter in Deo, conſequenter cognoſci poteſt etiam id, quod eſt eminenter; & hoc modo rectè reſpondet eſſentiæ diuinæ, quatenus vna ſpecies intelligibilis eſt, vnus actus viſionis reſpectu ſui, & creaturarum, qui tamen non æque primo terminatur ad illas, quia neque ipſa ſpecies primo, neque eodem modo repræſentat illas. Et nota, quod licet actus ille viſionis Dei ſit omnino indiuiſibilis, & non detur prius, & poſterius ex parte actus, eſt tamen ordo inter obiecta, quia vnum eſt ratio cognoſcēdi aliud, quę ita attinguntur ſimul per illũ actũ ſicut inter ſe habēt habitudinem: ſic poſſumus nos conſiderare illum actum, vt terminatum, ad vnum obiectum primarium, & vt rationem, ob quam ille actus terminatur ad obiectum ſecũdarium; non ergo repugnat eodem indiuiſibili actu attingi plura cum habitudine eorũ inter ſe, nam hoc etiam in increata Dei ſcientia reperitur, & ſic ſoluta manet obiectio Gabrielis in 1. diſt. 35. quæſt. 5. concluſio. 2.

QVAEST. XXXIIII.

An viſo Deo videatur neceſſariò creaturæ, ſaltem vt poßibiles.

PRima concluſ. Videns Deum non videt neceſſariò in eo omnes creaturas poſsibiles, nec quoad indiuidua omnia, nec quoad rationes ſpecificas. Hæc eſt Scoti in 3. diſt. 14. q. 2. D. Tho. 1. p. q. 12 a. 7. & 8. Caiet. Capre. & eſt cõmunis Theolog. Ratio eſt, quia creaturæ videtur in Deo tanquã effectus in cauſa; non eſt autē neceſſe, vt viſa cauſa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti, niſi cauſa cõprehēdatur: Beatus autem non poteſt comprehēdere Deũ. Legatur omnino Scotus loco citato. Item quia nulla eſt neceſſaria connexio inter eſſentiam diuinã, & omnes creaturas poſsibiles reſpectu noſtri intellectus, qui non comprehendit Deum, licet in ſe, ſeu in actu primo ſit connexio; quia eſſentia de ſe eſt ſufficiens ad omnia repræſentanda: ſed inde non rectè infertur repræſentatio in actu ſecundo, quia hæc fit per viſionem, quæ nõ eſt adęquata illi ſpeciei, ſeu cauſæ, vel lumini.

Secunda concluſio. Probabilius eſt non poſſe dari viſionē Dei creatam, per quã videantur in Deo omnes res poſsibiles. Hæc eſt Scoti, D. Bona. & Ricard. in 3. d. 14. & in 4. diſt. 49. & D. Tho. vbi ſupra; & Thomiſtarũ. Et patet, quia ſi viſio tã perfecta non eſt conceſſa animę Chriſti (vt omnes fatentur) magnum ſignum eſt, non eſſe poſsibilem; quia ad hoc requiritur lumen infinitum, quod non eſt poſsibile cum eſſentia diuina comprehendi non poſsit: propter quam

cau-

Digitized by Google

cauſam aliqui ex modernis contrariam opinionem damnant errori proximam. Sed nimia cenſura eſt. Nam licet Deus comprehendi non poſsit ab intellectu creato etiã eleuato, tamen quod illa viſio omnium poſsibilium in Deo eſſet comprehenſio, eſt mera opinio.

Tertia concluſio. Neceſſarium non eſt in Deo viſo videre aliquam creaturã in particulari ſecũdum propriã naturam ſpecificam, ſeu genericam eius. Patet, quia hoc ipſo, quod non neſſario omnes videntur, poteſt aliqua occultari; ergo quælibet determinatè ſũpta; ergo omnes collectiue ſumptæ, vel altera determinatè non habet connexioné cum viſione Dei, neque collectio omnium creaturarũ huiuſmodi connexionem habebit; quia diuina eſſétia, vel omnipotétia ad totam collectionem eodé modo, quoad ſingulos effectus, cõparatur.

Quarta cõcluſ. Probabile eſt, viſa diuina eſſentia, neceſſario videri quidquid eſt poſsibile, vel creabile, ſaltim ſub communiſsimo conceptu creabilis, ſeu poſsibilis. Sic Capre. 4. diſt. 49. q. 3. a. 3. & multi moderni. Patet, quia neceſſarium eſt, viſo Deo videre illum eſſe omnipotenté; ergo videtur vt cauſa efficax ad omne poſsibile, quamuis non videatur in particulari quidnam illud poſsibile ſit, quod ſub obiecto creabili comprehenditur. Non enim poteſt Dei omnipotentia claré videri, ſine cõiunctione cũ obiecto poſsibili, ſeu creabili vt ſic; nã illud eſt tãquã obiectum adæquatum: & hoc non eſt omnipotentiam Dei pendere ab ente creabili, ſed potius è contrario, ens creabile pendere ab omnipotentia; quia tale obiectum habet connexionem cum tali potentia, & in eo veluti explicatur eius virtus, propter quod videri non poteſt, niſi illo aliquo modo concepto.

Sed quçres, cur viſo Deo hç res potius quã illæ in ipſo videãtur? Dico prouenire ex libera voluntate Dei; quia ſicut videtur quando vult, ita etiã quomodo vult, quia eſt ſpeculum voluntarium: per voluntatem enim liberam Dei determinatur intellectus, vt potius has creaturas, quam illas videat. Item poteſt aſsignari ratio ex parte meritorum, ſeu ſtatus beati. (Sed de his infra) Nihilominus cum Deus operetur cum cauſis ſecundis iuxta earum capacitatem, oportet aſsignare in ipſa viſione, vel in principio proximo eius, cauſam huius differẽtiæ, ſi fortaſſe aliqua reperiri poteſt. Dico ergo, quod ratio prouenit ex entitate ipſius viſionis, & eius perfectione, nam quæ perfectior eſt, facit videre has creaturas potius, quã illas; quia hæc repræſentatio eſt naturalis, & per modum effectus formalis ipſius viſionis, ergo fũdatur in phyſica entitate, & perfectione ipſius viſionis: vt ſi per vnã viſioné videatur Deus, & Angelus v. g. in illo, per aliam videatur Deus, & leo in ipſo, hoc prouenit ex maiori perfectione illus viſionis. Et hçc diuerſitas nõ eſt ſpecifica, ſed indiuidualis, etiã ſi indiuiſibilis ſit. Quia ſicut vnus intellectus eſt alio perfectior, nõ ex maiori intẽſione graduũ, ſed ex maiori perfectione indiuiduali, ſic intelligi facilè poteſt. Atq. idé conſequẽter dicendũ eſt de lumine, quia principiũ accõmodatur ſuo effectui. Et finaliter dicẽdũ eſt de ſpecie, ſeu eſſentia diuina quæ eſt loco ſpeciei, nã datur iuxta perfectionem luminis: nã diuina eſſentia accommodat ſuum cõcurſum per modum ſpeciei iuxta exigentiã luminis. Viſiones ergo indiuidualiter diſtinctæ habent illam diuerſitatem in ſuis effectibus formalibus: ea igitur viſio dicenda eſt perfectior, qua plures, vel meliores crea-

turæ videntur in Deo. Vnde ſtante eadem viſione inuariata in entitate, non poſſunt nunc per illam videri iſtæ creaturæ,poſtea aliæ,quia repræſentatio illa eſt realis, & in genere cauſæ formalis, & per modum actus ſecundi, & vltimi; nam non poteſt Deus priuare formā ſuo effectu formali, manente illa in ſuo ſubiecto; nihilominus valde probabiliter dico ſecundum Scotū in 3. diſt.14.quæſt. 2.quod cum per illam viſionem videantur omnia poſsibilia nō in actu ſecūdo, nam hoc omnino repugnat, ſed in actu primo,quia illa viſio ſufficiens eſt, vt per eam quæcumque creaturæ poſsibiles videantur, non quidem omnes ſimul, ſed nunc iſtæ, nunc illæ,limitatę tamen iuxta modum beatitudinis vniuſcuiuſque;& hæc limitatio eſt ex prouidētia Dei, licèt quælibet ex ſe eſſet ad omnia ſufficiēs;nam de lumine glorię probabile eſt (inquit Suarez) ergo de ipſa viſione,licet ipſe neget,quia eſſentialiter eſt actus ſecundus,& non manifeſtat obiectum efficiendo, ſed informando;& ideo repugnat, quod de ſe ſit manifeſtatiua alicuius,quod non ſemper manifeſtet, quandiu intellectum actuat. Sed iſta non concludunt; poteſt enim Deus cum ſit ſpeculum voluntarium, ſuſpendere effectum formalem ſecundarium,licèt non primarium. Eſſentia autem diuina eſt primariū obiectum, creaturæ ſecundarium; ergo etiam ſi viſio ſit perfectiſsima in entitate, & ſufficiens ad videndas plures creaturas in Deo, poteſt efficere Deus vt non exeat in actum ſecundum reſpectu obiecti ſecundarij. Imo exiſtimo, poſſe Deum creare in corpore animam, quæ ipſum non informet, ſed illi tantum aſsiſtat, vt Angelus; & nihilominus in actu primo non poteſt anima non eſſe forma hominis.

QVAESTIO XXXV.

An in Deo viſo poſsint videri creaturæ ſecundum ſuam exiſtentiam actualem.

PRima concluſio. Nō omnes beati vident in Deo omnia futura contingentia, neque omnium cordium cogitationes, nec omnia, quæ Deus de rebus omnibus facere diſpoſuit; & per conſequens nō omnes beati in verbo vident omnium rerum exiſtentias.Poteſt hoc probari ex ſcriptura :legimus enim ſæpè, quoſdam ſanctos Angelos, alios inſtruere de rebus faciendis,vt Apocalip. 7. Angelus clamauit magna voce ad quatuor Angelos: Nolite nocere terræ, & mari,neque arboribus quoad vſque ſignemus ſeruos Dei. Et Daniel. 10. Vnus Angelus reſtitit alteri,quod omnes exponunt, quia vnuſquiſq. deprecabatur pro populo ſuo, ignorans, quid Deus facere diſpoſuiſſet. Et hinc colligunt Dionyſ. & alij Patres, Angelos de nouo illuminari: quod non eſſet neceſſarium,ſi omnia viderent in verbo:ſicut Chriſti anima nullam nouam illuminationem,vel reuelationē recipit, quia omnia videt:videre enim omnia(dicunt Theologi) eſt ſingulare animæ Chriſti videntis in verbo,quę verbum videt ſcientia viſionis. Nihilominus hanc concluſionem (licet certiſsima ſit) non iudico de fide, nec oppoſitam damno vt hæreticam, vt faciunt aliqui moderni, dicentes, eſſe contra ſcripturam,cum Matth.24.dicantur Angeli ignorare diem iudicij: de die enim illa nemo ſcit, neque Angeli; ſed dico, non eſſe de fide Angelos ignorare diem iudicij; nam vbi dicitur: neq. Angeli,additur,neque filius hominis; ergo ſicut hoc explicatur,

catur, quòd filius hominis neſcit ad dicendum, vel quod neſcit à ſe, ſed à Patre, vel quod neſcit ſcientia humana, & naturali, ita poſſet quis ſine errore de Angelis explicare.

Adducunt etiam illud Iſaiæ 63. vbi Sancti Angeli interrogant quaſi ignorantes: Quis eſt iſte, qui venit de Edon? Pſal. 23. Quis eſt iſte rex gloriæ? Ex quibus colligit Dionyſ. 4. cap. de cæleſti hierarc. inferiores Angelos Sanctos doceri, & illuminari à ſuperioribus. Sed hæc teſtimonia Scripturę minus efficacia ſũt, quia multi intelligunt non eſſe Angelos qui loquũtur ibi, ſed prophetam ipſum, qui vſus eſt illo loquendi genere, vt Chriſti triumphũ amplificaret, & altiori modo explicaret, vt ait Tertul. lib. 4. contra Marcio. cap. 40. Et poſito quòd Angeli interrogarent, non eſſet ex ignorãtia, ſed ex admiratione, vt ait Origenes to. 9. in Ioan. vel ex abundanti gaudio, vt ſignificauit Aug. ſerm. 188. de tempore. Admiratio autem non ſemper procedit ex ignorantia; poteſt enim oriri ex nouo genere experimentalis cognitionis: vt in Chriſto Dño conſtat. Imò materia illius interrogationis talis fuit, vt non videatur ab Angelis potuiſſe ignorari; ſciebant enim quis eſſet Chriſtus. Et quòd pro redemptione hominũ eſſet paſſus: ideo enim in nocte natiuitatis ipſi canebant gloriam Deo, & annũciabant pacem hominibus. Item neque conuincit ad Epheſ. 3. vt innoteſcat principibus, & poteſtatibus per Eccleſiã multiformis ſapientia Dei: quia hic locus rectè intelligi poteſt de ſcientia experimentali, ſeu effectus in ſeipſũ: ſicut illud 1. Thimot. 3. Magnum eſt pietatis Sacramentũ, quod apparuit Angelis. Imò poſſunt illa verba explicari nõ de bonis, ſed de malis Angelis, qui licèt inuiti myſterio Chriſti credunt per eã, quæ in Eccleſia fieri vidẽt: vt exponũt Ambroſ. ibi, & Aug. in lib. quæſtionum noui, & veteris teſtamenti, c. 111.

Secunda cõcluſ. Beati poſſunt, & de facto vident creaturas in verbo, nõ tantum vt poſsibiles, ſed etiam vt exiſtentes, vel futuras in aliqua differẽtia temporis. ſic D. Tho. 1. p. q. 12. art. 8. 9. & 10. Vndè Laurentius Iuſtini. ſerm. de omnibus ſanctis ait, beatos videre clarè pericula in quibus nos verſamur. Dionyſ. etiam ſępè ſignificat, ſuperiores Angelos illuminare inferiores de his, quæ in verbo vidẽt: & de anima Chriſti omnes docent, videre in verbo omnia, quæ Deus ſcientia viſionis; & ſic videt in verbo vno actu res infinitas. Imò multi probabiliter exiſtimant, Chriſti animam per ſcientiam infuſam cognouiſſe euidenter futura cõtingentia in ſeipſis; ergo multò magis id fieri poteſt per ſcientiam beatã, quæ eſt altioris ordinis; ergo etiã poterit Deus communicare intellectui creato talem, tamque perfectam viſionẽ, vt per eam videantur in Deo creaturæ cum omnibus virtutibus, cauſalitatibus, ac determinationibus earum; ſicut ipſe cognoſcit ſua ſcientia increata.

Sed percontaberis, an viſio beata, per quam videntur creaturæ exiſtẽtes, ſimul, & à principio repræſentet omnes, etiam antequam fiãt, vel ſolum quando fiunt, & exiſtunt. Multi Thomiſtæ cum Scoto loco citato hunc poſteriorem modum amplectuntur, & D. Tho. 1. p. quæſt. 89. art. 8. dicit, Beatos videre omnes res, quando ſunt præſentes; & aliqui dicunt hoc fieri ſine vlla mutatione in illa viſione, per ſolam mutationẽ obiectorum. Sic Ferrarien. 3. contra Gent. cap. 59. D. Bonauent. 3. diſt. 14. art. 2. quæſt. 3. Scotus. quæſt. 2.

Alij dicunt, non eſſe inconueniens admittere talẽ mutationẽ in viſione

Dei, quæ ſit circa creaturas, & non circa Deum; quia hoc non repugnat beatitudini. Suarez autem lib. 2. de attribut. cap. 27. ait, illam viſionē omnino inuariabilem eſſe, quia eſt beatitudo vltima, & vltimus terminus meritorum, quæ immutabilia erunt. Item, quia lumen gloriæ incorruptibile eſt, & naturali neceſſitate prodit in actū ſibi adæquatū, & proportionatum; & per conſequēs viſio illa nec in obiecto admittit ſucceſsionē, quia illa ſucceſsio non poteſt fieri ſine mutatione aliqua in illa viſione. Vt ergo illa viſio ſit immutabilis, oportet, vt quicquid per illam videri poteſt in aliqua differētia temporis, videatur. Sed ad iſta facilè reſpōderi poteſt, videri à principio in actu primo, non autem in actu ſecundo; quia à principio conſiderantur vt poſsibiles, quando tamen exiſtūt, videntur vt exiſtentes: & ſic ſola eſt mutatio ex parte obiecti. Et probabile etiam eſt, licet in viſione nō ſit mutatio reſpectu Dei, non tamē eſt inconueniēs eſſe mutationem reſpectu modi cognoſcendi creaturas, manente eadem viſione, quia modus rei non variat rem. Probabile etiam eſt, ea quæ ad ſtatū beatorum pertinent, ſimul videri; alia vero ſucceſsiuè extra verbum per reuelationes, & illuminationes circa multa contingentia.

QVAEST. XXXVI.

Quæ res de facto videantur à Beatis in Deo.

PRima concluſio. Beati vident in verbo myſteria fidei, quæ in via crediderūt. Patet ex Pauli 1. Corinth. 13. dicente: Ex parte cognoſcimus, cū autē venerit quod perfectū eſt, euacuabitur quod ex parte eſt; ergo vident beati in verbo omnia, quæ in hac vita credūt; ergo vident creaturas, quia multa myſteria credita creata ſunt. Verū eſt D. Paulum ſolū docere, viſuros eſſe nos in Patria Deū in propria ſua natura, quā in via ſolū ex creaturis cōcipimus: hoc enim ſignificant illa verba: Videmus nunc per ſpeculū in ænigmate, tunc autē facie ad faciē, & hoc de fide eſt: de alijs vero myſterijs fidei nihil ibi dicitur. Cum autem ibi doceat, euacuandam eſſe fidem, cū ſubiungit: Cum venerit quod perfectū eſt, euacuabitur quod ex parte eſt; probabiliſsime colligitur, habituros nos in Patria perfectā ſcientiā myſteriorū, quæ in via credimus. Quod autē illa ſcientia futura ſit in verbo formaliter, id eſt, per viſionem beatā, nō poteſt ex illo loco certo colligi; eſt autem probabilis coniectura, quod myſteria videnda ſint in verbo; quia viſio correſpondet fidei, & ideo cōueniens eſt, vt omnia, quæ in via credūtur in veritate diuina teſtificāte, videātur in Patria in ipſamet veritate diuina ſe manifeſtāte. Vnde Aug. 20. de Ciuit. c. 21. Quid videbimus niſi Deū, & omnia illa, quæ nūc non videmus, credētes? De myſterio etiā Incarnationis eſt valde veriſimile, non poſſe exactè, & prout in ſe eſt videri, niſi eadem viſione, qua videtur verbum, videatur humanitas illi vnita; quia illud admirabile compoſitum ex verbo, & humanitate non poteſt, prout in ſe eſt videri, niſi viſo vtroque extremo: & ſicut in lege gratiæ expræſsius, ac diſtinctius cognoſcuntur, quæ in veteri erat adumbrata, ita in cælo clarè videbimus, quæ hic credimus: & hic eſt ſenſus verborū Pauli 2. Corinth. 3. Nos autem reuelata facie gloriam Domini ſpeculantes in eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem. Sic Ambroſ. Anſel. & D. Tho. in Paul. & Aug. Epiſt. 112. c. 21. ait à claritate fidei in gloriam contemplationis æternæ: nam huiuſ-

huiuſmodi viſio eſt præmium valde conſentaneum fidei ; & qui ſunt in hac vita filij Dei adoptiui per gratiã,deſiderãt in cælo eſſe per gloriã.

Sed percontaberis,an omnes beati futuri ſint in hoc æquales, cum in hac vita non fuerint omnes æquales in credendo,vt per ſe cõſtat. Reſpõ. in intẽſione,ſeu claritate, qua videbunt hæc myſteria , certũ eſt nõ eſſe futuros æquales;nam qui fuerit beatior,perfectiùs videbit:at in extẽſione,ſeu numero myſteriorũ probabiliter dici poteſt, omnes viſuros omnia myſteria in Eccleſia militãte credita,ſaltẽ quoad rationes pręcipuas, & ſpecificas,ſeu eſſentiales;quia veluti per accidens eſt,quod nõ omnes omnia actu crediderint,nã quantũ erat ex parte fidei,& pia affectione voluntatis,parati fuerant ad omnia credẽda.Sed dices: Suntne videnda hæc myſteria ſecundũ tantũ cõmunes rationes, vel etiã in omnibus indiuiduis?Reſp. quædã eſſe,quę tãtum exiſtũt in vno indiuiduo, vt conſtat de myſterijs diuinis,&de incarnatione, & de omnibus,quę in particulari credũtur de humanitate Chriſti, aut de B. V. & ſine dubio videntur in particulari,&in indiuiduo,quia ita creduntur.Alia vero ſunt myſteria,quę multiplicãtur in multis indiuiduis. v.g.myſterium Euchariſtiæ, vel Reſurrectionis,&c. & hęc nõ oportebit videre in omnibus indiuiduis.Eſt tamẽ credibile,eſſe videnda in aliquibus indiuiduis,vt viſio ſit magis clara,& diſtincta,etiam provt terminatur ad tale ſecundariũ obiectum: indiuidua autem illa erũt,vel quę pręcipuẽ , vel quæ magis in particulari fuerunt credita,vel quæ ad vnũquẽque beatum magis pertinuerint.

Secũda concluſ. Omnes beati viſuri ſunt in verbo totã vniuerſi machinã,cõpoſitionẽ,& ordinẽ,& omnes ſpecies rerũ, ex quibus conſtat, vel quæ in ipſo facta fuerint in aliqua differentia temporis. Patet,quia beatus naturaliter appetit hæc omnia ſcire; ergo cũ hic appetitus poſſit expleri per ipſãmet viſionẽ beatã & perfectiori modo,quã per aliã ſciẽtiã , credibile eſt huiuſmodi perfectionẽ tribui beatis,vt poſsint ſẽper in actu habere totã illam ſcientiam: quod valde pertinet ad modum perfectũ explendi appetitũ illũ. Vidẽt ergo beati in verbo nõ tantũ ſpecies perfectas, ſed etiam imperfectas,naturales, & ſupernaturales pertinentes ad ordinem vniuerſi,ſeu ad potẽtiã ordinariã; nam illorum cognitio maxima perfectio eſt , & valde conſentanea appetitui naturali,quẽ omnes habemus.lege D.Th.1.p.q.12.a.8. Rurſus inquiri poteſt,an videãt beati ſolas ſpecies futuras in aliqua differẽtia tẽporis,vel etiã aliquas poſsibiles,quæ nũquã erunt.Reſp. ſpecies poſsibiles, quę cõtinẽtur in virtute, & in potẽtia earũ rerũ,quę factę ſũt, cognoſci poterũt à beatis, qui comprehendũt res factas,&omnẽ virtutẽ cauſarum:& ita docent communiter Theologi de anima Chriſti,&B.V.de alijs autẽ beatis non eſt neceſſe, vt omnes æquè cõprehẽdant omnes res factas,&res poſsibiles,quæ in ſolius Dei potentia continentur,nihilq. eſt certũ, quia per ſe non ſpectat earum viſio ad ſtatũ beatorũ. Si quis igitur nõnullas ex his rebus videt, ſolũ eſt ex abundantia perfectionis ſuæ beatitudinis.Et nota, omnes beatos videre in ſingulis ſpeciebus ea indiuidua , quæ ſufficiunt ad diſtinctè cognoſcendam naturam ſpecificam,& varietatem aliquam proprietatum, quã habere poſſunt,&etiã ea,quę ad prouidẽtiã ſtatui vniuſcuiuſq. cõuenientẽ neceſſaria,vel opportuna ſunt; de alijs nihil poteſt rectè affirmari.

Tertia cõcluſ.Beati vidẽt in verbo actus liberos,ſeu effectus cõtingẽtes

qui

qui ſpectát ad cuiuſcumque ſtatum. Patet, quia Beati appetitu valde conſentaneo rationi cupiũt hæc cognoſcere, illa autem viſio ſatiat omnem huiuſmodi appetitum; ergo maior perfectio erit, quod per ſeipſam id efficiat. Lege D. Tho. vbi ſupra. Vident ergo beati quicquid neceſſariũ eſt ad operãdum ibi prudentiſsimè, & iucundiſsimè. Nota tamen, quod beati non vident aliorum beatorum cogitationes: vndè improbabile eſt, inferiores beatos videre omnia cogitata ſuperiorum; vel quod omnes videát quicquid anima Chriſti agere diſpoſuit per voluntatem creatã: nam de increata certiſsimum eſt, non omnes videre omnia, quæ Deus facere diſpoſuit. Vndè nec etiam ad ſtatum Angeli cuſtodis ſpectat, vt videat omnia, quæ ventura ſunt, vel quæ Deus diſpoſuit circa hominem ſuæ curæ commiſſum: vt ex Daniele 10. colligitur; ſufficit ergo, quod vnuſquiſque videat ea, quę expediũt ad ſuum miniſterium conuenienti modo exequendi.

Ex quo colligo, conſentaneum eſſe rationi, cognoſcere beatos ea, quæ dereliquerunt in hac vita, & erant ſuæ curæ commiſſa. v. g. Quod fundator alicuius religionis habeat curam de progreſſu, & augmento illius; & ſic de alijs, modo ſint præſentia, modo præterita, ſiue futura.

Interrogabis rurſus: An orationes, quæ in Eccleſia funduntur ad Sanctos, pertineant hoc modo ad ſtatum eorum, vt in verbo ab eis videantur. Aliqui negare videntur. Reſpondendum eſt tamen affirmatiuè cum D. Tho. 2. 2. quæſt. 83. art. 4. & 2. & 3. p. quæſt. 10. art. 2. Gabri. lectio. 31. in canõ. & fortaſſe oramus potiùs nunc ad Sanctos Beatos, quã in veteri teſtamento, quia illi iuſti mortui nõdum videbant Deum, iſti vident: & videtur hoc conſentaneũ Eccleſię cõſuetudini, & modo quo ad Sanctos preces fundit: nam videtur ſupponere, eos actu has noſtras actiones ex vi ſuę beatitudinis videre. Vndè ſi inferiori beato plures funduntur orationes, plura cognoſcet ex his, quam ſuperior, ſemper tamẽ qui beatior, & clarius videt Deum, & ex alijs rebus, vel plures, vel meliores agnoſcet, & fortè beatior videbit omnia indiuidua, & contingentia, quæ inferior beatus videt, licèt non ex ſpeciali ratione ſui ſtatus, ſed ex perfectione ſuæ beatitudinis. Et aduerte, quod omnia, quæ in hac quęſt. diximus, cum limitatione, & ſub cõditione eſſe accipienda, nempe ſi talia fuerint merita beati in hac vita, vt per ea meruerit prædicta omnia obtinere, & videre per ſuam eſſentialem beatitudinem; ſi autem talia non fuerint, ſufficit, quod per accidentalem gloriam, vel nouas reuelationes videat aliqua.

QVAEST. XXXVII.

An viſio clara Dei ſit eius comprehenſio.

COmmuniter dici ſolet, vidẽtes Deum, licèt totum Deum videant, non tamẽ videre totaliter, & ideo non comprehendere illum. Sed vt hoc explicetur, aduerto, ad comprehenſionem non ſatis eſſe, cognoſcere totũ id, quod in re cognita formaliter ineſt, ſed etiam illa omnia ita cognoſcere, vt ex vitalis modi cognoſcendi, ea omnia comprehendantur, quæ quouis modo ab illa ſcientia emanant, aut emanare poſſunt; & hoc eſt cognoſcere non tantum rem totam, ſed etiam totaliter; idéque eſt rem comprehenſam ſciẽtis comprehenſione finiri, vt dixit Aug. 12. de Ciuit. cap. 18. cum ergo viſio creata non poſsit ita Deum cognoſcere,

Digitized by Google

gnoſcere, vt nihil ei lateat, non erit comprehenſio. D.Thom. 1. p. q. 12. art. 7. ait, Deum non poſſe comprehendi à beatis; quia lumen gloriæ non poteſt eſſe infinitum. Sed hæc ratio eſt remota,& à cauſa efficienti: altera autem eſt proxima,& à cauſa formali. Viſio enim creata non eſt comprehenſio formaliter, quia non oſtendit in Deo omnia, quæ poſſunt oſtẽdi; & ideo non omnia illa oſtendit,quia finita eſt, & à lumine finito procedit. Vndè non benè infertur, ad comprehenſionem vt ſic neceſſarium eſſe, vt in genere entis ſit tam perfecta cognitio, ſicut eſt obiectum comprehẽdendum; hoc enim falſum eſt, quia per ſe non pertinet ad rationem comprehenſionis, quamuis cõſecutione quadam ſit neceſſarium: quia cum Deus ſit obiectum infinitè cognoſcibile obiectiuè, non poteſt comprehendi, niſi infinitè cognoſcatur per virtutem infinitam penetrantem omnia infinita cognoſcibilia, quæ in eo latent; ſed non poteſt eſſe talis vis cognoſcendi infinitè, nec viſio ſic infinita niſi increata ſit; ergo ſolus Deus ſe comprehendere poteſt.

QVAEST. XXXVIII.

An Deus poßit clarè videri in hac vita mortali.

PRima concluſio. Non eſt impoſſibile hominem in corpore mortali eleuari ſecundum mentem ad videndum clarè Deum. Patet de anima Chriſti Domini, quæ ab inſtanti creationis beata fuit; ergo cuilibet homini poteſt id concedere Deus; nam ex vnione hypoſtatica non ſequitur neceſſario, & phyſicè viſio Dei,ſed congruenter. Nulla eſt ergo implicatio cõtradictionis, quod homo eleuetur in hac vita ad Dei viſionem.

Secunda concluſio. De communi lege,& potentia ordinaria non conceditur hominibus mortalibus clara viſio diuinæ eſſentiæ; Deum enim nemo vidit vnquam. Et Clementin. ad noſtrum de hæreticis condemnat Bigardos,& Beginos, non ſolũ quia dicebant, videri Deum naturaliter, ſed etiam quia putabant, comparari lege communi illam viſionem. Et ratio eſt, quia tempus huius vitæ eſt tempus merendi,& pugnãdi,at poſt hanc vitam eſt ſtatus præmij, & viſionis Dei. 2.Corinth.5. Dum ſumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino,& per fidem ambulamus, & nõ per ſpeciem. Et 1. Corinth. 13. Cum venerit,quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt: & infra, Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate,tunc autem facie ad faciem. Et 1.Ioan.3. Cum apparuerit,ſimiles ei erimus. Vnde de fide eſt concluſio. Item Deus videri non poteſt niſi modo puriſsimo, & maximè ſpirituali; intelligere autem in hac vita eſt ad modum rerum corporalium, à quibus pendet cognitio: ſic D. Thom. 1. p. q. 12. art. 11.

Nota tamen,quod ſi Deus communicaret homini viſionem beatam in hac vita,certũ eſt ex vi viſionis nõ ſepararetur anima à corpore, vt patuit in Chriſto Dño; & poſt reſurrectionem anima iuſti exiſtens in corpore videbit Deum: nec oportebit Deum vti actione ſupernaturali, vt poſsit illa viſio eſſe in anima informante corpus:& parum intereſt, quod corpus ſit mortale, vel immortale, nec viſio illa ex vi ſua connaturali, ita raptaret animam exiſtentem in corpore mortali,vt omnino abſtraheret illã, & impediret ab omni ſenſuum operatione: vt videtur ſentire Aug. 12. Geneſ. ad literam, cap.27. quem

D. Tho.

D. Tho. ſequitur; cuius ratio eſt, quia per viſionem tota intentio animæ, & intellectus ad Deum auocatur, & ideo non poteſt omnia ſimul extendere ad operationes ſenſuum. Vnde concludit eſſe impoſsibile, ſtante illa viſione vti ſenſibus. Nihilominus dicendum eſt, in primis non eſſe impoſsibile de potentia abſoluta, vt patet in Chriſto Dño. Poteſt ergo hoc fieri ſine specierũ miraculo, nam Chriſto nihil aliud interuenit prçter ſuſpenſionem gloriæ corporis non obſtante viſione; illo tamen poſito naturaliter potuit Chriſtus attendere, & vti ſenſibus; & licèt fuerit diſpenſatum, quòd eſſet gloria animæ ſine gloria corporis, vſus verò ſenſuum poſtea naturalis fuit; ergo idem eſſet in quolibet homine, ſi daretur ei viſio illa, & ſua natura in reliquis relinqueretur.

Item, viſio beatifica animę exiſtentis in corpore poſt reſurrectioné non impedit naturales operationes animæ, & ipſius intellectus; ergo neque impediet operationes ſenſuũ, etiam in corpore mortali, ſi in eo infundatur illa viſio; quia non fit per virtutẽ naturalem animæ, ſed per lumen gloriæ concurrente anima per virtutem obedientialem; ergo virtus naturalis ſemper manet expedita ad exercendas ſuas actiones naturales.

Sed quæres, an fuerit cum aliquo diſpenſatum, vt exiſtens in hac vita mortali viderit in hac vita eſſentiã non per modum permanentis, (nam id ſine temeritate, & errore affirmari non poteſt) ſed per modum tranſeuntis; vt de Moiſe affirmat Auguſt. 12. in Geneſ. ad literam, cap. 17. & 18. quem ſequitur D. Tho. & multi alij. Sed non eſt ſufficiens fundamentum in Scripturis: nã licet Moiſes petierit à Dño, Exod. 33. Oſtẽde mihi faciem tuam, & iterum oſtẽde mihi gloriam tuam. In quibus verbis dubium eſt, quid Moiſes petierit, & probabilius petijſſe ſubſtantiã, & eſſentiam Dei, ſed hoc illi denegauit Deus, dicens: Non poteris videre faciẽ meam. Nec locus Numer. 12. cõuincit, vbi ſic dicit Dñs, loquens de Moiſe ſeruo fidelisſimo Dei; Ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Deum videt. Sed hoc ſolum ſignificat maiorem familiaritatẽ Dei cum Moiſe, quam cum alijs Prophetis, & maiorem excellẽtiam reuelationum, & apparitionum Dei, vel in viſione intellectuali, vel in ſplẽdore aliquo, & claritate ſenſibili: & ſimilia verba ſunt illa, Exod. 33. Loquebatur autem Dominus ad Moiſen facie ad faciẽ, ſicut ſolet loqui amicus ad amicum ſuum. Et tamen ibi illi negat Deus viſionem faciei ſuæ, etiã pro futuro. Vnde ſi nec in monte Sinai, nec in Tabernaculo, Exod. 32. vidit diuinam eſſentiam, non apparet ex diuina Scriptura, vbi illam videre potuerit. Et ita ſentit Euariſtus Papa Epiſt. 1. Dionyſ. de Cæleſt. Hierarch. cap. 4. & Epiſt. 1. ad Caium, Irene. lib. 4. cap. 37. Nazian. orat. 34. Greg. 18. Moral. c. 28. & multi alij Patres. Ratio eſt, quia non expediebat Moyſen, vel aliquẽ hominẽ ante Chriſti animã videre Deũ etiam breui tẽpore. Quod indicauit Ioan. 1. Deũ nemo vidit vnquam: vnigenitus Filius, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrabit.

De diuo Paulo etiã affirmant Auguſt. & Tho. & multi moderni: ſed negat Dionyſ. 4. c. de Cæleſt. Hierar. & Nazian. orat. 34. Tertul. cõtra Paxeam, cap. 14. & multi alij Patres: nã illa verba. 2. Corinth. 12. Raptus eſt in paradiſum, & vſque ad tertiũ cęlum, & audiuit arcana: verba methaphoricè intelliguntur: nam interpretari id poteſt, Eleuatum fuiſſe Paulum ad intuendam ipſam Chriſti humanitatem, & gloriam, & conſortium beatorum, ibique intellexit arcana fidei myſte-

myſteria;& ipſe non potuit explicare an in corpore, vel extra corpus talis viſio fuerit. Vnde minus probabile eſt D. Benedict. vidiſſe diuinã eſſentiam; quòd aliqui affirmant, propter quædam verba Gregor. 2. Dialogor. cap. 5. ſed non admittit illa D. Thom. 2. 2. q. 18. art. 5. ad 3. & Quodlibet. 1. art. 1. Si alicui tamen hoc priuilegium eſt conceſſum, de beatiſsima Virgine piè credendum eſt ratione ſuæ ſingularis dignitatis.

QVAESTIO XXXIX.

An Deus ſit ineffabilis, ſeu innominabilis.

PRima cõcluſio. Deus verè, ac propriè eſt ineffabilis, quamuis ſub hoc termino non reperiatur in Scriptura. Sed patet ſub hac voce ex Concil. Lateran. cap. firmiter, de Sũma Trinit. ſumiturq́. ex doctrina Patrum, dicentium, non poſſe Deum à nobis nominari, nec ſermone explicari. Sic enim Dionyſ. cap. 1. de diuinis nomin. dixit, Dei neque nomen eſſe, neque ſermonem. Et Auguſt. 7. de Trinit. cap. 4. ait, verius cogitatur de Deo aliquid, quam dicitur. Et hoc modo ſæpe loquũtur Patres, imò & antiqui Philoſophi. Et nota, nomina rerum non poſſe in nobis virtute ſua ſignificare intuitiuam rei ſignificatæ, ſed tantum abſtractiuam cognitionem. Patet, quia nomen ex vi ſua non confert nobis propriam ſpeciem illius rei, in cuius cognitionem nos ducit, ſed tantum ſui ipſius, & mediante illa ſpecie, facit nos venire in alterius cognitionem, modo exiſtat, modo nõ exiſtat res: nam nomẽ non ſignificat menti, niſi mediante auditu; auditus autem non confert intuitiuã cognitionẽ, niſi ipſius ſoni ſenſibilis. Vnde etiã ſi is, qui loquitur, vel qui nomen ad ſignificandum imponit, habeat intuitiuã cognitionem illius rei, quam nomen ſignificat, vel ſignificare debet; nihilominus tamen ex vi ſuæ impoſitionis, nõ poteſt repræſentare intuitiue rem, quam ſignificat; quia ſemper facit illã cognoſcere nõ in ſeipſa, ſed in ſigno extraneo; quia tota ratio ſigni conſiſtit in habitudine ad ſignificatũ vt ſic. Vnde in rigore loquendo, nullum eſt nomen Dei, quod ipſum quidditatiue ſignificet, ſeu repræſentet nobis, & ideo ineffabilis dicitur. Vnde Greg. 27. Moral. cap. 26. ſic ait: Si homo de Deo loqui cœperit illico quã ſit, nihil oſtenditur; quia magnitudinis illius immenſitate deuoratur; quia fari ineffabile cupiẽs ipſa ſuæ ignorãtiæ anguſtia deglutitur. Et ad Epheſ. 1. dicitur, Deum eſſe ſuper omne nomen, quod nominatur, non ſolum in hoc ſęculo, ſed etiã in futuro. Et Geneſ. 32. Cur quæris nomẽ meũ, quod eſt ineffabile? Et ratio eſt, quia nos non poſſumus Deũ quidditatiuè cognoſcere in hac vita; ergo nec habere nomen, quod ipſum quidditatiue nobis repræſentet. Ex quo inferunt aliqui, quod licet viatores non poſsint imponere nomẽ Deũ quidditatiuè ſignificans, tamen Deus ipſe, imo & beati poſſunt illud imponere, quia ipſi Deũ quidditatiuè cognoſcũt. Et videtur hęc ſententia D. Tho 1. p. q. 13. a. 1. & clarius 1. contra Gent. c. 30. & Alenſ. 1. p. q. 48. a. 1. Scot. autẽ. 1. diſt. 22. quẽ ſequitur Gabriel. & Ocham. ibi, & nonnulli Thomiſtæ, aiunt etiã viatores poſſe Deo nomẽ imponere, quod de ſe quidditatiuè Deum repræſentet; quia licet nõ reprǽſentet ipſis hominibus viatoribùs, beatis, & Angelis poterit repræſentare. v. g. hæc vox ſubſtantia, ſignificat ſubſtantiã, provt in ſe eſt ex hominũ impoſitione, quamuis homines in hac vita nõ cognoſcãt ſubſtantiã, provt in ſe eſt, ſed per ſpecies accidentiũ; ergo poteſt ex ſe nomen reprǽſentare rem, quam

perfe-

perfectè non cognoſcat, qui tale nomen impoſuit; quia huic ſemper ſignificat obſcurè,& confuſè,& abſtractiua cognitione; alijs verò,qui rem illam viderunt, diſtinctius ſignificat, quia audito illo nomine,ſtatim concipiunt rem,provt illã viderunt.

Sed hæc non placent Suarez lib.2. de Attrib. cap. 31. iudicat enim impoſsibile nomẽ facere perfectiorem, & magis expreſſam ſignificationem, quam fuerit cognitio illius,à quo impoſitum fuit ad ſignificandum. Sed fallitur, & eius rationibus ſatisfit per diſtinctionem abſtractiuam, vel intuitiuam, ſeu per cognitionem imperfectam obſcuram, & confuſam, vel per cognitionem claram, & perfectã: contingit enim ſæpe,vt rectè Scotus,aliqua plus ſignificare nobis, quã ipſe homo intelligat,quod& Suarez concedit: dicit tamen illud fieri caſu,ſicut ſonus prolatus à Pſittaco plus ſignificat,quam ipſe aſſequatur. Sed exemplum nihil ſatisfacit, quia Pſittacus non habet cognitionẽ confuſam,& abſtractiuã, nec poteſt imponere nomen ſicut homines formaliter imponunt. Dici etiam poteſt,nomen prolatum à Pſittaco nihil ipſi ſignificare,ſed hominibus;ergo à fortiori nomen Dei ab hominibus prolatum non ſignificat ipſis intuitiue, & clare;ſignificare tamen poteſt Angelis, & Beatis. Vnde nomina, quæ nobis imperfectè Deum repręſentãt, ſignificant Deũ beatis clare,& provt eſt in ſe;ſupponitur tamen in beatis ſublatum iam eſſe omne impedimentum viæ, quia Deum iam vident in ſeipſo, & quidditatiue cognoſcunt, ſed tale nomen ex ſe excitare poteſt beatum, quia Deum quidditatiue ſignificat. Vnde aliud eſt repræſentare formaliter,aliud eſt repręſentare ſignificatiue;in beatis enim ſupponitur illa beatitudo formalis,& quidditatiua Dei, audito autem nomine excitat illos ad repræſentandum clare illum,quem ipſi iam vident: ſicut ramus ante tabernam ſignificat, & ducit in cognitionem vini,etiam intuentem ipſum vinum,& ſublato ſecundo, remaneret primum in ratione ſigni, & duceret in cognitionem non intuitiuam, ſed abſtractiuam.

Hinc colligo,poſſe beatos,& à fortiori poteſt ipſe Deus ſibi nomen imponere,quod ipſi,& ipſis beatis Deũ quidditatiue ſignificet. Hæc ſententia diſplicet multis modernis Theologis; & ratio illorum eſt, quia non poteſt nomen aliquod poſitum ad ſignificandũ Deum facere audientem cognoſcere Deum quidditatiuè, ſeu provt in ſe eſt;quia nomen ex vi ſuæ ſignificationis nunquam generat viſionem intuitiuam. Sed reſpondeo, vt ſupra dixi,duplicem eſſe repręſentationem, vnam formalem,& aliam ſignificatiuè; & hæc eſt,quæ conuenit nomini,in quo cognoſcitur Deus quidditatiuè, tanquam in ſigno, non tanquam in forma. Cum enim Deus, & beati cognoſcãt Deũ quidditatiuè, poſſunt imponere nomen eodem modo ſignificans Deum. Et certe videtur difficile creditu,poſſe Deum mente concipere,& non poſſe rem verbis exprimere; nam licet id in creaturis poſſet verti in dubium, ſed non reſpectu Dei.

Dices: Si poteſt Deus ſibi imponere nomẽ, quod ſe cõprehenſiuè ſignificet, ergo qui illud nomen audiret,deueniret in cognitionẽ comprehenſiuam Dei. Reſpo. negãdo conſequentiam; nam beati, licet ſciant Deum poſſe cognoſci infinitè, & licet cognoſcant, & ſciant Deum poſſe à ſeipſo cognoſsi totaliter, ipſi tamen non cognoſcunt totaliter,ſed totum Deum,& modo finito;nam quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.

Ex his etiam infertur, poſſe Deo impo-

Digitized by Google

imponi nomina, quæ illum ſignificent. Et hoc modo non dicitur innominabilis, aut ineffabilis omnino: conſtat ex Scriptura, dicitur enim Exodi 15. Omnipotens nomen eius. Iudic. 9. Dñs nomẽ tibi, & ſæpe alias; quia enim Deus non poteſt vno nomine ſatis exprimi, ideo varijs nominibus nominatur. Dicunt Patres, D. Dionyſ. 1. cap. de diuin. nominib. Clemens Alex. lib. 1. Stromat. Cyril. Hieroſol. Catecheſi 6. quod multorum nominum eſt, & eiuſdem ſubſtantiæ. Et patet, quia Deus cognoſcitur ab hominibus in hac vita; ergo aliquo modo poterit nominari. Dicitur tamen Deus ineffabilis, quia licet in infinitum ſermo de illo proferatur, nunquam totum quod in illo eſt, poterit effari. Vnde Leo Papa ſerm. 10. de Paſsione Domini, ſic ait: Diuinæ conſiderationis materiã ex eo, quod eſt ineffabilis, fandi tribuere facultatẽ, quia non poteſt deficere quod dicatur, dum non poteſt eſſe ſatis, quod dicitur. Quo ſenſu dum Deus ineffabilis dicitur, quodammodo ſũmè ineffabilis appellatur, quia non poteſt vnquam ſatis effari. Et Nazian. orat. 49. ait: Hoc eſt Deus, quod cum dicitur, non poteſt dici; cum æſtimatur, non poteſt æſtimari, cum diffinitur ipſa diffinitione creſcit.

QVAESTIO XXXX.

De varijs nominibus Dei.

PRima concluſio. Poteſt Deus habere aliquod nomen proprium. Eſt D. Thom. 1. part. quæſtio. 13. articul. 1. & communis: nam nomina, quæ perfectiones formaliter ſignificant, propriè dicuntur de Deo, & non metaphoricè. Et idem eſt in nominibus negatiuis, per quæ aliquas imperfectiones à Deo excludimus, vt immẽſus, incorporeus, &c. vt ſupra diximus: nam hæc nomina in re ſeu in forma ſignificata nõ inuoluunt imperfectionem, quamuis in modo ſignificandi videantur habere imperfectionem iuxta imperfectum noſtrum modum percipiendi. Poteſt etiam dici nomen proprium, vt diſtinguitur contra commune, quia ſoli Deo vere, & proprie tribui poteſt vt eſt hoc nomen, Deus, & ſimilia.

Secunda concluſio. Poteſt Deus habere nomen ſubſtantiale, id eſt, ſubſtantiam eius ſignificans. Eſt cõmunis, lege D. Tho. 1. p. q. 13. vbi diſtinguit in Deo tria nominũ genera, quædam ſunt negatiua, alia quæ dicant reſpectum ad creaturas, alia abſoluta. De primis ait D. Tho. non dici de Deo ſubſtantialiter, quod intelligi debet quoad formale ſignificatum, nam materialiter rem quandam ſignificant, quæ ſubeſt negationi, nempe ipſam ſubſtantiam Dei v. g. in corruptibile, immẽſum, infinitũ, & ſimilia, neceſſario Deo conueniunt, & ſic ſæpe Patres iſta vocãt attributa Dei ſubſtantialia, ſicut dicimus irrationale eſſe differentiam ſubalternã, & ſubſtantialẽ animalis.

At de ſecundis nominibus, nẽpe dicentibus relationem ad creaturas, diſtinguendum eſt, nam omnipotentia, etſi dicat ſuo modo reſpectũ ad creaturas, nihilominus de Deo ſubſtãtialiter dicitur: vt ſentit D. Tho. 1. p. q. 25. & idem dicendum eſt de ſcientia ſimplicis intelligentiæ creaturarum. Hæc ergo attributa ſub abſolutis cõprehendũtur, quia non ſignificant relationem ſecundũ eſſe, ſed ſecũdũ dici, ſeu tranſcendẽtaliter. Imo etiã nomina quæ ſignificant actus liberos Dei æternos cum reſpectu ad creaturas, potius inter abſoluta, quã inter relatiua compreh ẽduntur, quia principaliter ſignificant actus exiſtentes in Deo, qui reales, & abſoluti

ſunt, licet à nobis ſignificentur ad modum relatiuorum: nomina ergo relatiua proprie dicuntur, quæ relationem aliquam ex tempore in Deo important, correſpondēem relationi temporali creaturæ ad Deum, vt ſunt nomina creatoris, Domini, & ſimilia. Hæc enim ita ſignificant, ac ſi relationem prædicamentalem indicarent; & iſta etiam materialiter dicunt ſubſtantiam Dei, formaliter vero relationem, & prædicātur de Deo accidentaliter, non ſolum ad modū proprij, ſicut prędicata negatiua, ſed ad modum quinti prædicabilis, quia contingenter prædicantur, & ita dicuntur de Deo, vt poſsint de illo nō affirmari. Et iſta nomina poſſunt dici de Deo ex tempore, quia dicuntur ſine mutatione Dei: de nominatio enim extrinſeca creaturę non ponit in Deo mutationem.

Maxime autem loquitur noſtra concluſio de nominibus tertij generis, nempe abſolutis, & affirmatiuis, nam hæc præcipue ſubſtantialia ſunt, vt communiter docent Theologi 1. diſt. 22. Alenſ. 1. p. quæſt. 48. m. 4. art. 3. & D. Thom. vbi ſupra. Et patet, quia hæc nomina ſignificāt perfectionem aliquam abſolutam in Deo realiter exiſtentem; ergo ſignificant diuinam ſubſtantiam quoad rē ſignificatam, licet formaliter diſtinguantur, vt iuſtitia, ſapientia, &c. quæ formaliter non ipſam Dei naturam, ſed quæ circa ipſius naturam ſunt oſtendunt, vt docet Damaſ. lib. 1. cap. 4.

Et nota, quod etiam hæc nomina præſcientia, ſeu ſcientia viſionis, exemplar reſpectu rerum faciendarum, prædeſtinatio, electio, prouidentia, directe ſignificare ſubſtātiam Dei, connotare tamen relationem aliquam rationis ad creaturas, ratione cuius non dicuntur de Deo neceſsitate ſimpliciter, ſed aliquo modo contingenter, quia illa relatio abſolute potuiſſet non eſſe ratione ſui termini, qui contingens eſt; nam directe, & per ſe ſignificant hæc nomina in Deo aliquem actum immanentem Dei, vel conceptum mentis, vel voluntatis propoſitum, qui actus eſt realiter ipſa ſubſtantia Dei, licet ergo hæc nomina indicent ſubſtantiam Dei, quoad modum autem ſignificandi non dicuntur ſubſtantialiter.

Et nota, duo eſſe præcipua nomina, quæ ſignificant quid eſt Deus, ſignificando ſubſtantiam eius. Primū nomen eſt ipſe Deus. Vnde Hiero. Epiſt. 136. recenſens decem Dei nomina, quæ in Scripturis habentur, hoc ponit primo loco, cui reſpondet in Hebræo nomen, El, & Atha. Epiſt. de decretis Nicenæ Synodi. Cum audimus vocabulum, Deus, nihil aliud niſi ipſam incomprehenſibilem Dei ſubſtātiam ſignificari intellegimus. Et licet nomen, Deus, ab operatione ſumptum ſit, nempe à verbo currere, vel vrere, vel proſpicere, quia prouidentia ſua omnia proſpicit, percurrit, & omnem iniquitatem vrit, vt bene Damaſ. lib. 1. cap. 12. ſicut nomen lapis dictum eſt à lædendo pedem, non tamen id formaliter ſignificat: ſic Deus formaliter ſummam ſignificat ſubſtantiam, & eam nos nomine Dei intelligimus, & ſic licet ethimologiæ ſint plures, ſignificatum eſt vnum, & ſingulare, & incommunicabile multis diis, ſeu naturis, nam alij dii gentium non ſunt veri Dii, ſed gentium dæmonia, dicuntur tamen dij falſa hominum exiſtimatione. Iuſti etiam in Scriptura dij per gratiam, Pſal. 81. Ego dixi, dij eſtis. Exponente Chryſoſt. Ioan. 10. illos dixit Deos, ad quos ſermo Dei factus eſt. Item Sacerdotes, & iudices Exod. 22. Dijs non detrahes. &c.

Digitized by Google

& c.7. Conſtitui te Deum Pharaonis, & Pſal. 81. Deus ſtetit in ſynagoga deorum. Secundum nomen, & maxime proprium Dei eſt illud, (qui eſt) & D. Thom. 1. p. quæſt. 13. art. 11. ſupponit hoc eſſe vnum ex nominibus Dei, licet non omnes admittant putantes, qui eſt, non eſſe nomen Dei, ſed orationem quãdam, qua Deus ſignificauit, ſe futurum eſſe præſentem in fauorem ſui populi, vt docent Beda, Hugo, & Burgenſ. & alij Exod. 3. Hieronym. tamen vbi ſupra hoc vocat nomen Dei, & Damaſ. lib. 4. cap. 11. in quo nomine putant Patres ſignificari omnẽ perfectionem eſſendi Dei, vt ſemper eſſe immutabilem, eſſe æternum, & non eſſe ab alio, ſed à ſe. Item quærens Moyſes nomen Dei, intulit Dominus, Ego ſum qui ſum.

Solet etiam alijs nominibus nominari, nempe, Iehoua, quod eſt Tetragrammaton, id eſt, quatuor litterarum, quod ſignificat Dei naturam incommunicabilem multis dijs: & eſt hoc conſentaneum verbis Exodi. 3. nam ſubditur, Dixitq. iterũ Deus ad Moyſen, Hæc dices filijs Iſrael, Dñs Deus patrum veſtrorum Deus Abraham, Deus Iſaac, & Deus Iacob miſit me ad vos: hoc nomen mihi eſt in æternum: vbi ponitur nomen Iehoua, & videtur Deus duplex nomen tradere Moyſi, vnum quo maieſtatem ſuam ſignificaret, aliud, quo in dicaret benignitatem, & beneuolentiam erga populum ſuum. Putant tamen aliqui hoc nomen nõ eſſe diſtinctum à præcedenti, nam in Hebræo eiſdem verbis conſtat, & ab eodem verbo deriuatur, quod eſſe ſignificat. Sic docet Theodoret. in Exod. q. 15. Lipoman. Eugubinus Exodi. 3. Pagninus in Theſaurum, Bellarm. lib. 1. de Chriſto cap. 7. Galati. lib. 2. de arcanis Catholicæ veritatis cap. 10. & alij. Alia vero nomina ad ſupradicta referuntur, vt Dñs exercituum, altiſsimus, bonus, excelſus, fortis, & ſimilia.

QVAEST. XXXXI.

De attributis Dei poſitiuis, & primo de ſcientia, quã Deus de ſeipſo habet.

EVidentiſsimum eſt naturali lumine in Deo eſſe ſcientiam, loquendo de ſcientia vt dicit claram, & euidentem rei cognitionem intellectualem, & immaterialem, abſtrahendo à ratione accidentis, qualitatis, habitus, & cuiuſcumque potentialitatis, quod naturali lumine conſtat, & etiam fides noſtra confirmat. Habetur enim Heſther 14. Domine, qui habes omnem ſcientiam, Eccleſiaſt. 24. Cognouit Dominus omnem ſcientiam. Iob. 21. Nunquid Deum docebit quiſpiam ſcientiam. Habet ergo Deus omnem actualitatem intelligendi per modum actus primi, nam per ſe & connaturaliter eſt in actu ſecundo, vel potius ipſe actus ſecundus non elicitus vere ab actu primo, ſed per eſſentiam, ac per ſe ſubſiſtens, ideoque nihil intelligere poteſt priuſquam ſeipſum. Scit enim Deus per illam ſcientiam quidquid in ipſo eſt, & ſcit illud perfectiſsimo modo, & comprehenſiue, vt notat Diuus Tho. 1. p. quæſt. 14. art. 3. Habetque iſta Dei ſcientia cum ſumma excellentia perfectiones omnes, nam eſt de nobiliſsimo obiecto, eſt adæquata illi, & comprehẽſiua eius, eſt perfectiſsima, ſubſtãtialis, & actualiſsima, & habet omnes proprietates ſciẽtię in perfectiſsimo gradu. Eſt enim vera, cum Deus ſit ipſa veritas; eſt clara, & euidens, & perpetua, & ideo non poteſt deeſſe Deo, qui lucem habitat inacceſsibilẽ. 1. Thimo. 6. & Ioan. 1.

dicitur lux vera, quæ illuminat omnem hominem, & eſt neceſſaria ſcientia, cum Deus ſit ens neceſſarium per eſſentiam; ergo illud intelligens quatenus eſt ſcientia talis obiecti, eſt neceſſarium, & inuariabile. Eſt tandem illa ſcientia ſimpliciſsima, ſine compoſitione, ſine diſcurſu, aut alia ſimili imperfectione, nam licet ſit apprehenſiua, & etiam iudicatiua, poteſt hoc ſimul eſſe in ſimpliciſsima cognitione, & intuitione, ac comprehenſione rei ſimplicis provt in ſe eſt.

Et nota, quod hæc ſcientia proprie non eſt quia, nec propter quid; non quia, nam hæc eſt imperfecta, & per medium extrinſecum, nec poteſt Deus ſe cognoſcere per ſuos effectus, nam hæc eſt cognitio imperfecta. Nec eſt ſcientia propter quid, hæc enim eſt ſcientia per cauſã, Deus autem cauſam non habet; eſt igitur altior ſcientia quæ poteſt dici per ſe ipſam. Intelligit enim ſe Deus, & cõprehendit per ſeipſum; vt bene diuus Tho. 1. p. quæſt. 14. art. 2. ad 3. Poteſt tamen dici propter quid negatiue, quia eſt per ipſam quidditatem rei, quæ aliam cauſam non habet, ſed per ſe talis eſt.

QVAEST. XXXXII.

De ſcientia quam Deus habet de creaturis poſsibilibus.

DE fide eſt Deum hæc omnia cognoſcere: habetur enim ad Hebræ. 4. Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius: & ad Colo. 1. In quo ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ: & Rom. 4. De Deo dicitur vocat ea quæ non ſunt, tanquam ea quæ ſunt. Non poſſet autem vocare, ſeu facere, niſi præcognoſceret; cognoſcit ergo ipſas creaturas vt poſsibiles, licet nõ accipiat ſcientiam ab ipſis, ſed omnia eo cognoſcit per ſuam ſubſtantiam, & eſſentiam, quæ ſufficiens eſt ad omnia intelligibiliter repræſentanda. Sed in modo explicandi hanc ſcientiam non omnes conueniunt. Diuus Thom. 1. p. quæſt. 14. art. 5. & 6. quem communiter ſequuntur Thomiſtæ, dicit cum Alexand. 1. p. quæſt. 23. m. 2. art. 1. cognoſcere Deum creaturas poſsibiles in ſe tanquam in cauſas, ita vt ipſamet eſſentia ſit veluti medium cognitum, per quod creaturæ quoad ſuas eſſentias, & exiſtentias poſsibiles cognoſcantur. Et videtur ſententia diui Dionyſ. cap. 7. de diuin. nomin. vbi ait, Deum cognoſcendo ſe vt ſupremam cauſam, omnia vnico complexu cauſæ, id eſt, comprehẽſione eius, cognoſcere omnia. Et ratio eſt, quia res inferior per altius, & nobilius medium perfectius cognoſcitur, ergo perfectiori modo cognoſcetur res directe, & in ſe abſque medio, quam per medium quantumuis excellens; & hæc cognitio per medium non tollit quin obiectum illud ſecundarium directe, & immediate cognoſcatur.

Sed contra dices, ſi Deus cognoſceret creaturas in ſe, maxime in ratione omnipotentiæ, vt patet; ſed hoc dici non poteſt, quia Deus non ideo omnia ſcit, quia eſt omnipotens, ſed è conuerſo, ideo eſt omnipotens, quia Deus cognoſcit omnia, nam per ſcientiam ſuã operatur, & ideo per ſcientiam conſtituitur omnipotens. Rurſus falſum eſt, Deum conſtitui formaliter loquẽdo omnipotentem per ſcientiam, nã ſcientia non eſt principium per ſe, & phyſicũ effectionis rerum, ſed eſt tanquam directiua actionis. Duo enim in actione conſiderantur, vnũ eſt ſubſtantia actionis, ſeu effectus, & ſic eſt à virtute phyſice effectiua, quę eſt

omni

omnipotētia. Aliud eſt modus actionis, nēpe quod ſit modo intellectuali, & artificioſo, & ſic eſt ſcientia. Quando autem dicitur, Deus omnia in ſua eſſentia cognoſcere vt omnipotente, ſermo eſt de omnipotentia, quoad principiū phyſicum, & vt comparatur ad effectus ſecundum eſſentias, & entitates eorum. Vnde quia Deus eſt omnipotēs, ſcit omnia poſſibilia, & non ė conuerſo. Quapropter ſi per impoſsibile Deus nō eſſet omnipotēs, nō omnia ſciret, quia nō haberet medium cognoſcendi. Imò nec creaturæ eſſent poſsibiles, quia deficiente cauſa omnipotente non eſſet poſsibilis effectus, nec eſſentia diuina contineret eminenter omnia.

Sed contra dices; ergo in Deo erit diſcurſus; nam ex ſua omnipotentia poſsibilitatem creaturarum, & eſſentiam earum cognoſcit. Reſpondeo negando id, quia formaliter diſcurſus eſſe non poteſt ſine vera cauſalitate actus cognoſcendi ex alia, & vera prioritate ſaltem naturæ, quæ in Deo eſſe non poteſt. Attamen concedi poteſt de diſcurſu virtuali, id eſt, de ſimplici cognitione, quæ virtute continet diſcurſum per emanationem vnius cognitionis ex alia, ſecundum noſtrum modum concipiendi: Deus enim ex cognitione ſui, ita tranſit ad cognitionem creaturarum, vt à nobis poſsint concipi, tanquam duo actus ratione diſtincti, quorum vnus eſt ratio alterius. Ideo dici poteſt virtualis diſcurſus, quod non eſt maius inconueniens, quam quod vnum attributum ſit ratio alterius. Nihilominus perfectiori modo intelligi poteſt Deus vnico, & ſimpliciſsimo actu intueri ſe, & in ſe creaturas: ita vt quando ille actus, quo ſe intelligit, à nobis concipitur, tranſire ad creaturas non intelligitur quaſi nouus actus etiam ratione diſtinctus, ſed idem conceptus ſecūdum vtrumque terminum, quem habet primarium, & ſecundarium.

Eſt talis modus cognoſcēdi creaturas immediatė ex vi eſſentiæ diuinæ, habentis noſtro modo intelligendi vim ſpeciei intelligibilis, impreſſæ, & expreſſæ ad repræſentandum illas non mediante eſſentia, ſed immediatė, & ſic iuxta hunc modum, adæquatum obiectū talis ſcientiæ Dei ſunt Deus, & creaturæ poſſibiles; & licet Deus ſit prius cognitione, & actualitate, & fortaſſe neceſſitate, non eſt tamen proprie obiectū primarium, ita vt ſit alteri obiecto partiali ratio cognoſcendi; ſed ſub ea ratione quaſi ad ęqualitatem, ſeu concomitanter ſe habet. Ita videtur hanc ſententiam explicare Scotus in 1. diſ. 35. q. 1. §. ad iſta, quem Ocham, Gabriel, & Aureolus ſequuntur; & hic modus Scoti valde placet, ſed nō excluſo priori D. Thom. quia vna, & eadem res poteſt duobus modis cognoſci, ſicut beati vident creaturas in Verbo, & habent ſcientiam earum in proprio genere; ita poteſt intelligi Deus habere quaſi duplicem ſcientiam creaturarū ratione diſtinctam, vnam in ſe, & per ſe tanquā per medium cognitum; aliam immediate de illis per ſuam eſſentiā tanquam per rationem cognoſcendi conceptam à nobis, ſiue per modum ſpeciei, ſiue per modum ipſiuſmet actus intelligendi; & hoc videtur pertinere ad maiorem perfectionem Dei, quaſi extenſiuam.

QVAEST. XXXXIII.

De ſcientia, quam Deus habet de creaturis futuris.

CErtum de fide eſt, Deū cognoſcere diſtinctė, clarė, & in particulari creaturas omnes, & actiones earūm, quæ ſunt, vel fuerunt, vel

vel erunt in quolibet tépore, vel duratione. Patet hæc ex Scriptura, Geneſ. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecit. 2. Paralip. 6. Oculi Domini contemplantur vniuerſam terrã. Ad Hebræ. 4. Omnia ſunt nuda, & aperta oculis eius. & Prouerb. 24. dicitur, Deus inſpector cordis. & 1. Ioan. 3. Maior eſt Deus corde noſtro, & nouit omnia. Et ſæpe alibi. Et ratio eſt, quia non poſſet Deus omnia efficere, & omnibus in particulari prouidere, niſi ea cognoſceret: & ratio à priori eſt ex infinitate Dei in omni genere, & quia omnia etiam minutiſsima in ſe continet, & ideo omnia etiam intueri poteſt. Verum eſt non ita curare Deum vilia, & irrationalia ſecundum ſe ſpectata, ſicut curat humana. Et ſic intelligitur illud Paul. 1. Corinth. 9. Nunquid de bobus cura eſt Deo? Et ſic expoſuit D. Tho. 1. p. q. 21. art. 2. ad 5. Et hoc modo intelligitur Hieronymus Abac. 1. dicens. Abſurdum eſt ad hoc deducere diuinam Maieſtatẽ, vt ſciat per momenta ſingula, quòd naſcantur culices, quodve moriantur. Loquitur enim Hieron. de particulari prouidentia, quæ circa naturam rationalem verſatur, ſed non negat prouidentiam Dei, reſpectu etiam culicum: nam ibi ait, per ſingulos currit Dei prouidentia. v. g. quomodo naſcatur piſcium multitudo, & viuat in aquis, quot reptilia, & quadrupeda oriantur in terra, & quibus alantur cibis. Atque ita intellexerunt Hieronymum Hugo de S. Vict. in Summa Senten. tract. 1. c. 1. Magiſter. 1. diſt. 36. c. 4. imò ipſe Hieronymus ſeipſum tacite ita exponit Matth. 10. cum ex verbis Chriſti colligit prouidentiam vniuerſalem Dei erga omnes res, & ſingularem erga homines.

Concluſio. Deus non tantum ſcit res ipſas, ſed etiam priuationes, & negationes earum. Aduerte tamen, quod poſsibilia cognoſcit Deus per modum affirmationis, & negationis; affirmationis, quia poſsibilia ſunt cognoſcit Deus quam eſſentiam, & proprietates haberent, ſi fierent; negationis verò, quia nec actu ſunt, nec futurũ eſſe habent; & de his modo non loquimur, ſed dicuntur nunc non entia omnia quę actu non exiſtunt, etiã ſi aliquando futura ſint, & hocmodo fuerũt nõ entia in ęternitate omnia quæ ſunt extra Deũ, & nũc ſunt non entia omnia præterita, & futura: ſunt autem entia pro illis tẽporibus, in quibus habent actualem exiſtentiã. Vnde quia Deus hæc omnia cognoſcit, prout habent eſſe in ſuis téporibus, ideo dicitur hæc omnia cognoſcere vt entia per ſcientiã viſionis, tamen de his etiam cognoſcet pro aliis differẽtiis temporum, vel pro ipſa æternitate, negationem exiſtentiæ quam in ſeipſis habent, & ſub hac ratione etiam cognoſcit illa vt non entia per ſcientiam viſionis, quia illamet negatio non cognoſcitur vt poſsibilis tantum, ſed vt actualis modo ſuo, & in ordine ad talem, vel talem differentiam temporis: talis enim negatio ſupponit voluntatẽ Dei, quatenus ab illa pendet quod res ſit, vel non ſit in tali differẽtia temporis. Cognoſcit etiã Deus non entia quæ nec ſunt, nec eſſe poſſunt, vt chimeram: nam licet ipſam non fingat, ſicut nec ens rationis fabricatur, cognoſcit tamen illa vt à nobis cogitari poſſunt, quia hoc neceſſario ſequitur ex infinita eius cõprehẽſione: cognoſcit ergo illas negationes pro vt eſſe poſſunt, ſaltem obiectiue in mente hominis, iudicãs de omnibus vnico ſimpliciſsimo actu; & ideo omnia quę nos componẽdo, & diſcurrendo cognoſcimus, ipſe ſimpliciſsimo actu intuetur, vt declarat D. Thom. 1. p. quæſt. 14. art. 14. Ex his ſequitur Deum cognoſcere

mala.

Digitized by Google

mala pœnæ cum ipſe illa faciat iuxta illud Amos 3. Si eſt malum in Ciuitate quod non fecerit Dominus. Et ſub malo pœnæ etiam intelligimus mala quæ dicuntur peccata naturæ, de quibus dicitur Sapient. 8. Monſtra ſcit antequam fiât, mala autem culpæ licet non fiant à Deo, tamē & permittit illa, & punit, vel remittit: vnde neceſſe eſt vt ille videat. Et ideo dicitur Iob. 10. Videns iniquitatem eorum nonne conſiderat? Et Dauid Pſal. 50. Malum coram te feci. Scit ergo Deus mala pœnæ, etiā ea approbando: mala autē culpę cognoſcit tantum ſcientia ſimplicis notitiæ, ſed non ſcientia approbationis; & ideo interdum in Scriptura dicitur ea neſcire, non quia ignorat, ſed quia non approbat, quomodo dicitur Abacuch. 1. Mūdi ſunt oculi tui, ne videant malum, nempe approbando; cumque malum in priuatione debitæ bonitatis conſiſtat formaliter; vel ſi malum morale ſit in carentia rectitudinis debitæ tali actui libero cognoſcit Deus cognoſcendo actum ſi inhęret ei rectitudo, vel ipſa caret. Cognoſcitque proxime, & immediate malum per cognitionem illius formalis bonitatis qua priuatur, non per bonitatem obiecti niſi remote. Sicut cæcitas verbi gratia proxime non cognoſcitur cognoſcendo colorem, vel lucem quatenus eſt obiectum viſus, ſed cognoſcendo viſum ipſum quo cæcitas priuat. Sic peccatum proxime cognoſcitur quatenus priuatur tali rectitudine, & bonitate ſibi debita. Propria enim, & proxima ratio cognoſcendi priuationem eſt, per poſitum habitum, per quam etiam cognoſcitur quomo actus priuetur debito ordine ad finem, vel obiectum. Sic etiam Deus cognoſcit malitiam, vt Scotus, & communiter Theolog. ſentiunt. 1. diſtin. 36. & D. Thomas 1. p. quæſt. 14. art. 10. quia vere Deus cognoſcit omnem bonitatem creatam per ſuam bonitatem eſſentialem, ideo dicitur Deus per ſuam bonitatem cognoſcere omnem malitiam, quaſi remote, & radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoſcere per ſuam eſſentiam, & nihilominus per eandem eſſentiam ſuam immediatius cognoſcit noſtro modo intelligendi eſſentiam hominis quam paſsiones eius, quas per hominis eſſentiam proxime cognoſcit. Et ex his poſſemus inferre, Deum non ſolum cognoſcere veritatem, ſed etiam falſitatem: nam ſicut cognoſcit peccatū voluntatis, ita etiam errores intellectus, & falſas hominum opiniones, licet in ſe falſitatem habere non poſsit. ſicut etiā cognoſcit mala, cum tamen in ſe nō poſsit habere malitiam: licet ergo formaliter non ſit falſitas in diuino intellectu, ſed tantum veritas, obiectiue autem cadit ſuo modo ſub ſcientia Dei.

Dico etiam omne ens creatum quod Deus cognoſcit tanquam ens reale exiſtens in aliqua differentia temporis, ſeu duratione reali, ſimul ex æternitate cognoſci. Patet Daniel. 15. Deus æterne qui noſti omnia antequam fiant. Et Sapient. 8. Scit præterita, & de futuris æſtimat. Ratio eſt, quia diuina cognitio eſt infinita, & ideo vno intuitu omnem veritatem cognoſcibilem comprehendit. Eſt etiam illa cognitio æterna, & ideo in ea ſecundum ſe nec futurum eſt, nec præteritum, ſed eodem modo intuetur omnia, & omnia tēpora complectitur. Ex quo ſequitur alia proprietas illius ſcientiæ, nimirum eſſe prorſus immutabilem, & inuariabilem etiam pro vt terminatur ad obiecta maxime

Digitized by Google

mutabilia, & variabilia; & ſic quod ſemel nouit, ſemper, ac perpetuo nouit. Vnde in Deo non eſt præteritũ, neque futurum, ſed ſolum ei tribuitur per denominationem extrinſecam temporum illi coëxiſtentium: & ſic videt in rebus ſucceſsionem. Et videt nunc rem eſſe præteritam, vt Adam fuit, & ante fuiſſe futuram, & poſtea præterire: ipſe tamen ſemper illam intuetur eodẽ modo. Verum eſt hanc ſcientiam non eſſe ſimpliciter neceſſariam: vnde interdum vocatur libera, ſeu contingens; nihilominus neceſſaria eſt neceſsitate immutabilitatis, quia poſtquam ad tale obiectum eſt determinata, in illo quaſi habitudine immutabilitatis neceſſario perſeuerat; & ſic illa ſcientia Dei inuariabilis eſt in ſe, licet res ipſæ variabiles ſint.

QVAEST. XXXXIIII.

Vtrum ſcientia Dei practica ſit, & cauſa rerum.

EX ſupradictis ſatis conſtat, ſecundum noſtros conceptus inadæquatos, diuidi ſcientiã Dei in ſcientiam ipſiuſmet Dei, & creaturarum. Item in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quæ dici poteſt abſtractiua, & viſionis, quæ poteſt dici intuitiua. Scientia viſionis poteſt eſſe de Deo, & de creaturis; nam tendit ad res exiſtentes, vel futuras in qualibet duratione reali, ſecundum actualem exiſtẽtiam, exercitam cum omnibus conditionibus exiſtentiæ; & hoc modo videt Deus ſeipſum, & diuinas perſonas, atque omnia etiam creata, quæ aliquando futura ſunt, diuerſo tamen modo; quia reſpectu Dei, illa ſcientia eſt omnino neceſſaria, & intuitiua; reſpectu verò creaturarum eſt ſcientia viſionis; & vt viſionis, & intuitiua eſt, non eſt abſolutè neceſſaria, ſed ſolum ex ſuppoſitione obiecti futuri. Hæc verò ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quæ abſtractiua eſt, quia abſtrahit ab actuali exiſtentia ſui obiecti, ſolum habet locũ circa creaturas; quia omnes, & ſolæ creaturæ non includunt eſſentialiter ipſum eſſe exiſtentiæ actualis; & ideo poſſunt quidditatiue cognoſci ſecundum ſuas eſſentias, & vt poſsibiles ſunt, etiam ſi non videantur exiſtentes. Eſt autem hæc ſcientia vt terminatur ad res poſsibiles ſimpliciter neceſſaria, quia poſsibilitas creaturarum neceſſaria eſt.

Diuiditur etiam ſcientia in ſpeculatiuam, & practicam. Speculatiua eſt, quæ ſiſtit in cognitione veritatis; at practica eſt de re operabili, & eſt principium operandi res cognitas quantum eſt ex ſe: Deus autem ſcientia ſua contemplatur omnem veritatem, & per eandem cognoſcit omnia, quæ operari poteſt; habet ergò ſcientiam ſpeculatiuam, & practicam. Vnde ſcientia Dei videtur non poſſe habere rationẽ practicæ, vt de Deo ipſo eſt; quia vt ſic non eſt de re operabili à ſciente. Nihilominus Scotus in 4. quæſt. Prolog. ad 4. oppoſitum tenet; quia licet Deus non ſit operabilis à ſe, eſt amabilis à ſe, quod ſatis eſt ad ſcientiam practicam; non quæ ſit per modum artis, ſed quæ ſit ſaltem per modum prudentiæ: nam dictamen hoc, Amandus eſt Deus, practicum, & prudẽtiale eſt; & hoc habet Deus circa ſeipſum. Sicut viſio beatifica dici poteſt cognitio practica, quatenus dictat Deum eſſe amandum, licet Deus à ſeipſo ametur neceſſario, amatur tamen libere, vt opponitur naturali. Et hoc ſufficit ad ſcientiam practicam Dei, & etiam beatorum.

Ex di-

Digitized by Google

Ex dictis euidenter infertur diuinam ſcientiam provt verſatur circa creaturas, eſſe practicam, tum quia voluntas diuina circa creaturas (vt omnes fatentur) libere verſatur. Vnde poteſt per rationem practicã ſuo modo dirigi. Tum etiam quia poteſt Deus creaturas producere, & ſcit quomodo à ſe fieri poſſunt; ergo cũ ab ipſo fiunt per illam ſcientiam effectio earum dirigitur; ergo ſcientia illa practica eſt. Nihilominus Scotus, & recte dicta quęſt. 4. Prologi §. tertius articulus, & 1. diſt. 38. q. 1. negat illam ſcientiam eſſe practicam, quia habitus practicus proxime verſatur circa voluntatem, ſcientia autem Dei non poteſt pręciſe verſari circa voluntatem etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non eſt regula voluntatis, ſed ipſa ſibi regula eſt. Tũ quia volũtas eſt quæ determinat intellectũ, & non è conuerſo. Nam licet verum ſit voluntatem etiam in diuinis non poſſe ferri in incognitum, illud autẽ iudicium intellectus, vt bene Caiet. 1. p. quæſt. 14. art. 16. non eſt practicũ provt antecedit diuinam voluntatem, ſed vt per illam terminatur ad opus. Vnde falſum eſt quod ait Suarez lib. 3. de attribut. c. 4. quod opus conſilij, & prudentiæ practicum eſt etiam provt antecedit electionem, nam ex hoc ſequeretur per tale iudicium determinari diuinam voluntatem ad vnum, & ſic tollit diuinam libertatem, cum iudicium illud naturale ſit. Reſpon. Suarez hanc illationem nullam eſſe, quia per iudiciũ illud intellectus non proponit bonum creatum, vel creabile vt neceſſarium ſimpliciter, neque vt continens omnem rationem boni, & ideo non infert neceſsitatem voluntati diuinę vt ad illum amandum determinetur. Sed contra retorqueo argumentum. Si iudicium illud non determinat, habebit ſe veluti abſtractiue, & ſpeculatiue expectans determinationem voluntatis vt exeat in opus, quia omnia operatur Deus ſecundum conſilium voluntatis ſuæ, cuius electio ſola dicitur propria praxis. Reſpon. Suarez, non eſſe de ratione iudicij practici: vt determinet voluntatem, ſed ſolum vt ex ſe aptum ſit, & quod ex actu ſuo ad hoc tendat. Sed dico hoc eſſe valde extrinſecum, nam ad rationem praxis intrinſece pertinet quod ſit actus elicitus à voluntate, vel ſaltem imperatus.

Sed contra dicta argues, quia in Scriptura dicitur de diuina ſapientia quod ſit omnium artifex. Prou. 7. & Pſal. 103. Omnia in ſapiẽtia feciſti; ergo ſapientia eſt practica ſciẽtia, & ars. Ex quo infert Suarez, ſciẽtiam Dei eſſe cauſam rerum quatenus practica eſt, quia Deus operatur omnia per ſapientiam ſuam: ſed addit cõcurrere ad rerum effectionem primo per modum prudentiæ: nam ſcientia illa non operatur niſi per voluntatem; ergo prius ratione intelligitur inducere voluntatem vt hoc, vel illud operari velit. Deinde poſt voluntatis determinationem dirigit actionem per modum artis, oſtendens modum quo res facienda ſit, & ſubdit eſſe cauſam per modum artis habet, vt eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ applicata per volũtatem. Ex ſe enim ſolum habet vt ſit cauſa veluti in actu primo, id eſt, cauſatiua; quod etiam habet circa poſsibilia quę nunquam erunt, quod vero ſit cauſa in actu non habet ſine applicatione voluntatis; eius vero cauſalitas pręintelligitur ante ſciẽtiã viſionis, nam hæc videt res vt iã factas, vel futuras. Ex his infero totam rationem practici pendere ab applicatione voluntatis formaliter, nam actu exire in opus ad voluntatẽ

Digitized by Google

pertinet, & ipſe Suarez concedit lib. 3. de attrib. cap. 4. nam circa poſsibilia quæ numquam erunt, non poteſt dici illa ſcientia practica, niſi valde remote, quod appellat Suarez actum primum, proprie tamẽ practica tendit in operationem actualem, quæ eſſe non poteſt ſine operatione voluntatis, eiuſque directione.

QVAEST. XXXXV.

An in diuina ſcientia ſint ideæ creaturarum omnium.

CErtum eſt ideas eſſe, quia idea nihil aliud ſignificat quam exemplar, ad cuius imitationem artifex operatur. Supremus ergo artifex eſt Deus; ergo ſuas habet ideas increatas, æternas, immutabiles, & inuiſibiles, vt notauit Auguſt. lib. 83. quæſtionum. q. 46. nam quę per illas fiunt, non dicuntur ideæ, ſed ideata. Aliqui dicunt, ſatis probabiliter de his ideis loqui Paulum ad Hebræos 11. cum ait: Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent, id eſt, vt res quæ in ſuis ideis erant inuiſibiles, ex illis, vt ex exemplaribus fierent viſibiles per creationem. Sunt ergo ideæ in Deo ipſo, quod ſine impietate negari nõ poteſt, vt docet Auguſt. loco citato & tract. 1. in Ioan. hoc modo intelligit verba illa: Quod factum eſt in ipſo vita erat, id eſt, omnia quæ facta ſunt, provt ſunt in Deo per ideas eſſe ipſam vitam per eſſentiam: quam expoſitionem Beda, Rupert. & D. Thomas ſequuntur, & eſt probabilis.

Sed percontaberis, quid proprie ſit idea. Reſpon. quod quidam dicunt eſſe ipſas creaturas, quæ in tempore fiunt, provt præcedunt ex æternitate in mente Dei non formaliter, ſed obiectiue, vt ait Scotus. Alij dicunt eſſe diuinã eſſentiam cognitam vt participabilẽ à creaturis. Alij eſſe ipſummet verbum diuinum, ſeu formalem conceptum eſſentialẽ, quem Deus habet de creaturis vt poſsibilibus; & hæc vltima ſententia placet Suarez lib. 3. de attrib. cap. 5. Quia idea nihil aliud eſt, quam exemplar artificis, cui opus ſuum facit conforme. Deus autem non intuetur extra ſe aliquid, vt ad illius imitationem operetur, ſed in ſe habet totam rationem efficiendi, ſiue exemplarem, ſiue productiuam. Itẽ, res poſsibilis obiecta menti Dei, extra Deum, nõ eſt aliquid reale actuale, nec vt ſic creatura poteſt dici ęterna, & immutabilis; ergo non poteſt idea eſſe tantum obiectiue in Deo, ſed vere, ac realiter.

Sed certe Suarez non percepit mẽtem Scoti: Scotus enim dicit, creaturas in eſſe cognito eſſe ideas, quę cognitio non eſt extra Deum, ſed in ipſo Deo; terminus etiã talis cognitionis dicitur eſſe in Deo non ſubiectiue, ſed obiectiue tantũ, ſicut idea domus in mente artificis eſt, domus autẽ quæ terminus eſt illius, idea dicitur, & eſſe obiectiue tantum: quapropter in Deo idea vera res eſt actualis, nempe ipſa Dei cognitio, terminata tantũ ad creaturam in eſſe cognito, quæ nõ eſt obiectũ motiuũ, ſed terminatiuũ, quapropter dicitur idea æterna, & immutabilis, & forma, & per modum imaginis. Vnde ſententia Scoti videtur nomine tantum differre ab hac tertia ſententia: idem enim eſt idea, ratio, & exemplar. In quantum eſt ratio factiua, dicitur exemplar alicuius, vt idea domus: ratio vero dicitur in quantũ eſt principium formale quo talis res cognoſcitur. Significat etiã (vt ait D. Tho. 1. p. q. 15. a. 3.) habitudinẽ ad

res

Digitized by Google

res faciendas, ſicut nomen prudentiæ, vel prædeſtinationis; & ſic idea quatenus exemplar, eſt de rebus aliquando futuris. Quatenus vero eſt ratio, eſt tam de rebus futuris, quam de poſsibilibus nō futuris, & ita poteſt eſſe tam in ſcientia ſpeculatiua, quam practica. Sed hoc totum pertinet ad vſum vocum: nā reſpectu rerū poſsibiliū tātum etiā dici poſſe exēplar, multi cōcedūt: habet ergo Deus ideas omnium rerū, quas per ſe proprie facit, vel facere poteſt. Vnde habet ideas rerum ſingularium, ſcilicet Petri, & Pauli, & cæterorum. Ita Aug. Epiſt. 115. in fine, & D. Tho. 1. p. q. 15. ar. 2. Scotus, Ricard. D. Bonauent. Aegidi. & alij 1. diſt. 35. & 36. Ratio eſt, quia effectio verſatur circa ſingularia: pictor enim depingit non imaginem in communi, ſed talem imaginem talis figuræ, magnitudinis, coloris, &c. ergo ſingulariū dantur ideæ, maxime in Deo, qui attingit indiuidua, & hoc eſt quod D. Thomas in dicto art. ad 4. dicit, prouidentiam diuinam ſe extendere ad ſingularia, & ideo dari illorum ideas. Addit tamen D. Thomas non dari ideas generum, ſed ſpecierum. Sed quidem videtur nec ſpecierum dari, quia ſpecies non fiunt niſi in indiuiduis, & per ideas indiuiduorum: Deus enim non poteſt habere conceptus confuſos obiectiue vniuerſaliū, ſed diſtinctiſsime omnia cognoſcit vt ſunt. Vnde non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione diſtinctos, vnū ſpeciei confuſum, alium indiuidui diſtinctum, ſed vno conceptu intelligit indiuidua, ſpecies, & genera.

Ex dictis infertur, dari ideam in Deo omnium ſingularium cōpletorum, ſeu ſuppoſitorū. Ratio eſt, quia omnia hęc per ſe fiūt, & per ſe ac diſtincte cognoſcuntur: at de partibus ſubſtantiæ, dubium eſt: nam D. Tho. vt ſupra ad 3. negat dari propriam ideam materiæ primæ, quod Caiet. & alij ſequuntur; imo nec proprium conceptum eius videntur ponere in Deo, ſed cognoſci putant conceptu totius, & per ideam totius. Et ratio eſt, quia materia non habet eſſe, nec actualitatem niſi per formam: vnde nec cognoſci, nec fieri poteſt niſi cum illa, & per illam. Sed hoc falſum eſt, nam vt recte ſentit Scotus (quem communiter nunc ſequitur tota Schola, & Suarez lib. 3. de attrib. cap. 5.) materia habet propriam entitatem, ſeu proprium actū entitatiuum, & proprium eſſe. Cognoſcitur ergo diſtincte, & proprio conceptu, licet cum habitudine trāſcendentali, & depēdentia, quam habet à forma, & ita cōſeruatur ſicut fit propria actione creatiua, & conſeruatiua, licet partiali reſpectu totius ſecundum ordinem naturæ. De potentia vero abſoluta poteſt ſola produci ſine forma, & ideo habet propriam ideam, vt docet Alber 1. diſt. 35. art. 10. & Suarez loco citato. Et idem eſt de accidentibus, & de his quæ per ſe fiunt, & adduntur ſubſtātijs iam productis. De his vero quæ non per ſe fiunt, ſed comproducuntur, probabile eſt quod per ideas ſubiecti fiunt, habet enim Deus ideam Angeli cum intellectu & voluntate, & ſic de alijs rebus.

Sed interrogabis: An ſint plures ideæ actu diſtinctæ. Reſpon. nō poſſe eſſe in Deo diſtinctionem realem: nam ſicut Deus vnico conceptu omnia intelligit, ita vnam habet realem ideam ſuæ infinitæ arti adæquatam: poſſunt tamen ratione diſtingui à nobis per ordinem ad diuerſa obiecta, ſicut reuera illas diſtinguimus, & hoc modo dicuntur eſſe in Deo plures ideæ, quæ, vt ſunt rationes rerum poſſibilium, infinitæ ſunt, vel diſtin-

ſtingui poſſunt in infinitum : vt vt vero ſunt exemplaria rerum faciendarum, tot ſunt, quot ſunt, vel erũt res ſingulares habentes in Deo proprias ideas. Et hæc eſt communis doctrina Theolog. Alenſ. 1. p. quæſt. 13. n. 4. D.Thom. 1.p.quæſt. 15.art.2.D.Bona.Albert.Scoti 1.diſt. 36.q.1.& ibi Durand.q.4. Ricar.ar. 2.quæſt.3.& per hanc claritatem nõ ſignificatur pluralitas rerum,ſed rationum obiectiuarum. Et communis vſus admittit abſolute,& ſimpliciter vt plures ideæ dicantur. Patet ex Aug.lib.83.quæſt.q. 46.& ſumitur ex D. Dionyſ. de diuinis nomini.cap.1.& 5.cumque idea ſit exemplar,& menſura rei ſingularis cuius eſt idea, ideo dicuntur plures ideæ: non tamen hinc inferas eſſe plures ſcientias in Deo,vel artes,quia ſciẽtia, & ars ſignificantur vt habitus, qui non multiplicantur ex materialibus obiectis ex rebus ſcitis, ſed ex ratione formali ſciendi quæ in Deo eſt vna,& vniuerſaliſsima. Idea vero eſt imago,& conceptus repręſentans vnãquamque rem ſingularem, vel ſunt ipſæ res ſingulares in eſſe cognito vt ait Scotus.

QVAEST. XXXX.

De diuina voluntate.

DE fide eſt in Deo eſſe veram, & perfectiſsimam volũtatem, ſeu potius verum, & perfectiſsimũ velle. Patet, nam in voluntate Dei omnia ſunt poſita,& Deus facit quæ vult vt ſæpè clamat Scriptura,volũtas enim eſt perfectio ſimpliciter, & etiam eſt perfectio ſequens intellectum;ergo non poteſt deſſe Deo. Et nota quod in Deo potius dicitur eſſe velle quam voluntas,quia nõ eſt potentia in Deo, ſed puriſsimus actus per eſſentiam, quem nos per modum actus eliciti intelligimus, & ſic nominamus.

Certum etiam eſt,primarium obiectum huius voluntatis diuinæ eſſe ipſam eſſentiam diuinam, cui obiecto neceſſario illa voluntas coniungitur per amorem, & hic eſt primus actus voluntatis circa proprium, & ſummumbonum, quod eſt primariũ obiectum illius. Et hæc neceſsitas dilectionis non ſolum eſt quoad ſpecificationẽ, ſed etiam quoad exercitium, eſtque ille actus perfectiſsimus amor,quia per illum vult Deus ſibi perfectiſsimum bonum, amare autem eſt velle bonũ alicui ex Ariſt. 2.Rhet. cap. 4.Et amor de ſe abſtrahit à reſpectu ad futurum, vel præſens,ſed abſolute fertur in bonum. Dicit ergo amor diuinus circa ſeipſum perfectionẽ ſine vlla imperfectione. Ex hoc autem amore ſequitur gaudium, quando bonum amatũ poſsidetur; & ideo etiam habet ille amor diuinus rationẽ ſummi gaudij de proprijs,&inamiſsibilibus bonis. Non autem eſt in hoc amore deſideriũ, & ſpes,nã iſta ſunt de bono non habito, nec eſt electio,quia tale bonum neceſſarium eſt, nec per media comparatur.

Certum quoque eſt voluntatem diuinam non ſolum circa Deum,ſed etiam circa alia verſari poſſe,ſaltem vt obiectum ſecũdarium. De fide eſt. nam frequentiſsime loquitur ſacra Scriptura de hac volũtate circa creaturas Sapiẽt. 11. Quomodo poſſet aliquid permanere niſi tu voluiſſes? Matth.26.Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu. Item Deus omnia quæcumque voluit fecit,& vidit illa eſſe bona,& amabilia; ergo poteſt illa velle,&amare etiam vt ſunt bona creata, facit enim creaturas in proprio eſſe illarũ. Amat igitur Deus ipſam bonitatem creatam. Vnde 1.Theſal.

4. Hæc eſt voluntas Dei ſanctificatio veſtra, quæ ſanctificatio creatum quid eſt. & Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitũ daret. An autem habeat Deus hunc actum amoris erga creaturas poſsibiles, incertum eſt, ſuppoſito tamen quod illum haberet eſſet neceſſarius. Et nota, nullum actum voluntatis Deum habere circa creaturas, niſi coniunctæ ſint cum amore ſui, ſuæque omnipotentiæ, quia Deus extra ſe nihil amat ex neceſsitate quocumque amore.

Nota etiam Deum velle creaturas libere, non neceſsitate abſoluta; bene autem vult illas neceſsitate ex ſuppoſitione, non ſolum eo modo quo omne quod eſt neceſſe eſt eſſe, (vt docet D. Tho. 1. p. quæſt. 19. art. 3.) ſed etiam neceſsitate immutabilitatis, quia quod ſemel vult, ſemper neceſſario vult, & quod ab æterno nõ voluit, ſemper, & neceſſario non vult in ſenſu cõpoſito, vt aiũt, & eſt de fide, quia ad Epheſ. 1. Deus operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. & Eccleſiaſt. 39. Iuſtus cor ſuum tradidit, &c. ſubiungit: Si enim Dñs magnus voluerit, ſpiritu intelligentiæ replebit illũ. Vbi conditionalis illa oſtendit aperte Dei libertatem.

QVAEST. XXXXVII.

De actibus diuinæ voluntatis circa obiecta creata.

DIuus Thomas 1. 2. quæſt 23. & 25. loquens de actibus voluntatis ponit in primo ordine animi paſsiones, ſecluſa tamen perturbatione paſsionum, & ſunt numero 11. nempe amor, deſiderium, delectatio: quibus opponuntur odium, fuga, & triſtitia, & hi dicuntur paſsiones concupiſcibiles. Alij dicuntur iraſcibiles, vt ſpes, deſperatio, audacia, timor, & ira Ex prioribus ſex actibus, qui ad concupiſcibilem pertinẽt, excepta triſtitia, omnes poſſunt diuinæ voluntati tribui cum proprietate, & ſine methaphora. De amore ex Scriptura cõſtat Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ ſunt, & Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum. Et ratio eſt, Deus vult bonum creaturis, ergo illas amat. Vult tamen omnia Deus propter ſuam bonitatem tanquam propter vltimum finem, & primam rationem volendi omnia. Nihilominus attendit in ipſis rebus earum bonitatem maiorem, vel minorem, nam ex illa oritur etiam maior, vel minor decentia operandi, ſeu volẽdi propter bonitatem ſuam: nam etſi Deus propter ſuam bonitatem operetur: etiã creaturas rationales, amore beneuolentiæ, & amicitiæ proſequitur, quia illæ ſunt capaces talis amoris, & diuinam bonitatem decet illas amare propter ipſarum vtilitatem. Cæteras vero creaturas inferiores amat Deus amore concupiſcentiæ, quia omnes illas vult propter commodum, & vtilitatem rationalium creaturarum. Ex quo colligitur, eſſe in voluntate diuina verum, ac proprium gaudium de bonis creaturarum, præſertim rationalium, & maxime de illo bono, quod ob ſalutem earum ſpectat: nam gaudium comitatur amorem, quando bonum eſt præſens, ſeu poſsidetur, & in ratione ſua nullam imperfectionem includit. habet etiam Deus deſiderium de ſalute hominum, quia 1. Thimot. 2. Deus vult omnes homines ſaluos fieri, vt exponit Chryſoſt. homil. 1. ad Epheſ.

Odium etiam eſt proprium in Deo, non quidem perſonarum, nam Sapient. 1. dicitur: Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti,

ſti: peccatum autem odit Deus,quia Deus illud non fecit, vt nos odimus ægritudinem, & ipſum peccatũ. Itẽ voluntati diuinæ maxime diſplicet peccatum ratione ſuæ malitiæ, ob quã illud deſtrui cupit; ergo in Deo eſt verum, ac propriũ odium peccati, & etiam peccatoris,non vt homo eſt,ſed vt peccator eſt,vt communiter docent Theologi:quo modo intelliguntur Scripturæ,quæ dicunt,Deũ odio habere impium, & impietatem eius, & odiſſe omnes qui operantur iniquitatem; nam ſicut gratia facit placere Deo perſonã, peculiari quodam modo,ita peccatum facit,vt perſona ipſa, cui ineſt, Deo diſpliceat.

Ex his etiam conſtat, poſſe in voluntate diuina eſſe fugam mali odio propotionati, & per modum deſiderij vt malum deſtruatur, & non fiat. Nam hic etiam affectus non includit imperfectionẽ; ſecus vero eſt de triſtitia, nã hæc eſt de malo præſenti,quod inDeo eſſe non poteſt:nã malum pœnæ non eſt in amico Dei ſine voluntate Dei, & ſic non poteſt contriſtare Deum, quia triſtitia eſt de his, quæ nobis nolentibus accidunt,quia tale malum in Dei amico nõ eſt ſimpliciter malum, plus enim boni afferre poteſt quam mali; ſi vero ſit malum culpę,iam ille homo non erit amicus Dei. Vnde eo titulo non poterit Deum contriſtare.

Sed dices. Peccatum eſt iniuria Dei, ac proinde malum Dei, licet extrinſecum, quod ſufficiens eſt ad contriſtandum. Reſpondeo,verũ eſſe in homine qui indiget his bonis extrinſecis,& plus ea æſtimat, & amat quam debet;Deus autem non indiget his bonis extrinſecis, honore ſcilicet, gloria,& obedientia hominis; neque illa vult propter ſuum commodum, ſed quia ita decet, & ideo licet nõ fiãt,nec dolet,nec contriſtatur. Et ipſa triſtitia etiam eſt quoddam malũ, Deus autem incapax eſt omnis mali. Neque etiã beati triſtari poſſunt de extrinſecis iniurijs, vel infamijs, quia non ſunt vera eorũ mala,&pro nihilo ea ęſtimant, & ipſi nec ſunt capaces mali, nec incommodi; ergo altiori modo Deus eſt incapax talium affectuum, niſi methanphorice in quantum ipſi diſplicet peccatum: & idem dicẽdum eſt de actibus pertinentibus ad partem iraſcibilem,vt ſpes quæ tendit in bonum abſens difficile ad cõſequendum:Deo autẽ nihil eſt difficile,& omnia habet in manu, & in voluntate ſua, & eadem ratione non habet locum in Deo deſperatio,nam contraria circa idẽ verſantur. Nihil autem poteſt voluntatem, & potentiam diuinam impedire ſi ipſe vult: cum ergo eius effectus impediri non poſsit,nec poterit eſſe in eo deſperatio. Audacia vero,& timor ſupponũt clare defectum poteſtatis cũ aliqua ignorãtia, vel dubitatione euẽtus futuri,& ideo in Deum non cadũt. Ira tamen in ſuo conceptu formali non videtur includere imperfectionem, ideo proprie poteſt Deo conuenire ſicut vindicta.

Item reperiuntur in Deo formaliter virtutes: v. g. miſericordia, cuius ratio formalis eſt affectus ſubleuandi miſeriam alterius: Nam paſſio, ſeu compaſsio,quæ in nobis illi affectui coniungitur, materialiter ſe habet,&ideo poteſt eſſe miſericordia vera inDeo ſine illa cõpaſsione. Ita fere D. Thom. 1.p. quæſt. 21. Alenſ. q. 39. Scot. & communiter Theologi in 4. diſt. 46. Pertinetque miſericordia ſicut iuſtitia ad diuinã voluntatem proxime, & diſtinguuntur ſicut alia attributa: loquor autẽ de iuſtitia proprie, vel cõmutatiua, vel diſtributiua, nõ generaliter pro omni voluntate conueniente Deo ſecũdum decentiam bonitatis eius: nam

ſic

Digitized by Google

ſic comprehendit omnes actus volũtatis Dei, miſericordia autẽ eſt quędam pars iuſtitiæ, ſic acceptæ. Comparando autem iuſtitiam, & miſericordiam proprie & formaliter per ſe dicitur miſericordia perfectior quã iuſtitia, quia miſericordia proxime, & immediate eſt ex diuina voluntate, iuſtitia autem præſupponit aliquid ex parte hominis. Item iuſtitia hoc modo ſupponit miſericordiam: non poteſt enim Deus eſſe debitor, niſi ſupponatur miſericordia eius, dicente Aug. Cui deberet coronam iuſtitiæ iuſtus iudex, niſi gratiam de diſſet miſericors pater? Vnde cum dicit Anſel. in Proſolog. cap. 20. miſericordiam oriri ex iuſtitia, loquitur de iuſtitia generaliter, qua Deus vult quæ ſuã bonitatẽ decent.

QVAEST. XXXXVIII.

De voluntate ſigni, & beneplaciti antecedente, & conſequente.

VOluntas ſigni eſt externum ſignum diuinæ voluntatis: nã vt Pſal. 22. habetur, Notas fecit volũtates ſuas Moyſi, filijs Iſraël voluntates ſuas, id eſt præcepta ſua. Communiter autẽ enumerant Theologi quinque ſigna diuinæ voluntatis, nempe præceptum, prohibitionẽ, (quæ eſt præceptum negatiuũ) cõſilium, permiſsionem, operationẽ: ſignũ ergo voluntatis methaphorice dicitur volũtas: ſemper tamẽ in Deo indicat aliquã verã volũtatem, alias non eſſet verũ ſignũ, ſicut homo pictus niſi verum hominem repręſentaret, nec methaphorice homo dici poſſet. Diſtinguntur autem hæc ſigna, quia non eundẽ volũtatis modũ ſignificant. Præceptum ergo de ſe non indicat abſolutã volũtatẽ Dei, quod res præcepta fiat, ſed indicat abſolutam voluntatẽ præcipiendi, & obligandi vt fiat cum affectu ſimplicis deſiderij vt ita fiat, & idẽ eſt de prohibitione: indicat enim in Deo voluntatem præcipiendi, & obligãdi, ne aliquid fiat cum affectu, vt nõ fiat quantũ eſt ex parte Dei. Conſiliũ non eſt ſignum voluntatis Dei obligãdi, ſed indicat eſſe melius id quod conſulit cũ affectu ſimplicis deſiderij, vt id fiat quantũ eſt ex parte Dei. Permiſsio autem non indicat volũtatem efficacem rei permiſſæ, nec ſimplicem affectum: permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo vult. Indicat ergo voluntatem non denegandi cõcurſum generalem ad rem permiſſam, nec impediendi ne fiat. Operatio vera Dei indicat volũtatem Dei, qua vult concurrere ad omnia quæ per ſuam voluntatẽ operatur. Varij autem ſunt volẽdi modi, qui in operibus Dei latent: Magna enim ſunt opera Domini, exquiſita in omnes voluntates eius, Pſal. 110. Ex dictis conſtat, per voluntatem beneplaciti ſignificari voluntatem vere in Deo exiſtentem, & comprehendi ſub hoc membro totum velle Dei, prout verſatur circa obiecta creata, quia hoc neceſſarium eſt vt diuiſio ſit adæquata.

Diuiditur etiam voluntas diuina cõmuniter à Tgeologis primo diſt. 46. in voluntatem antecedentem, & conſequentem. Voluntas antecedẽs, iuxta Damaſ. libro. 2. de fide cap. 29. poteſt eſſe efficax, & inefficax, nam vtroque modo poteſt Deus aliquid velle ex ſe, quia electis, & reprobis voluit ex ſe perſeuerantiam, & ſalutem æternam, atque adeo vtriſque antecedenter, & tamen electis efficaciter; alijs non, ſed tantum ſecundum quid. At D. Tho. 1. p. q. 19. a. 6. ad. 1. Ricar. 1. d. 46. q. 1. Cordub. lib. 1. q. 56. ait, voluntatem

tatem antecedentem non eſſe abſolutam, & efficacem, ſed magis dici poteſt velleitas, quam volũtas, quia non ſemper impletur; ſed quæſt. eſt de nomine, & ſic dimiſsis verborum diſſentionibus, diuidimus actum diuinæ voluntatis in efficacem, & in inefficacem. Actus efficax eſt volũtas abſoluta, & efficax in Deo, quæ ſemper impletur, quia Pſal. 113. Omnia quæcũque voluit fecit: & Rom. 9. Cui nemo poteſt reſiſtere: & ratione huius voluntatis dicitur de Deo Epheſ. 1. qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: voluntas autem antecedens, qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri 1. Thimot. 2. non ſemper impletur. Sed his in materia de prædeſtinatione.

QVAEST. XXXXIX.

De *omnipotentia* Dei.

DEum eſſe omnipotentẽ de fide eſt. Patet Geneſ. 17. & 33. & ſæpe aliàs: Ego Deus omnipotens: & Sapient. 11. Omnipotens manus Dei, quę creauit omnia: ratione cuius attributi dicitur Lucæ 1. Non erit impoſsibile apud Deum omne verbum; quia comprehendit ſub ſe omne poſsibile, id eſt, quod fieri nõ repugnat. Eſt autem omnipotentia ipſummet eſſe diuinum, vt per ſe efficax ad extra: ſubordinatur tamen, noſtro modo loquendi, diuina omnipotentia diuinæ ſcientiæ, vt dirigẽti actionem, quia Deus rationabiliter operatur, vt dixit Aug. lib. 83. quæſt. q. 46. & voluntati vt mouenti, & applicanti, quia Deus nihil niſi voluntarie, & libere operatur ad extra. Quæ potentia effectiua Dei ſimpliciter infinita eſt, vt patet Pſal. 144. Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius nõ eſt finis: & eſt infinita intenſiuè, quia in ſe eſt infinitæ perfectionis, & extenſiue, quia in obiectis ſuis infinitam extenſionem habet. Poteſtque etiam hæc infinitas declarari ex alio modo agendi diuinæ potentiæ, quia talis eſt, vt ſine dependentia ab alio ſuam actionem perficere poſsit, ad hoc autem requiritur infinitas intẽſiua, quæ communicari non poteſt ſubſtantiæ creatæ. Et licet Deus in omni actione ſua agat per ſuam potentiam ſimpliciter infinitam, & intenſiue, non tamen in ſingulis actionibus operatur ſecundum omnẽ extenſionem ſuam, vt per ſe patet, & hoc modo dicunt Theologi actionẽ creandi, etiam de re minima, eſſe à potentia Dei vt infinita ſimpliciter ex modo operandi ex nihilo.

Ex hac autem infinitate intenſiua demonſtratur à priori infinitas extenſiua potentiæ diuinæ, quæ in hoc cõſiſtit, quod in latitudine ſuorũ effectuum non habet terminum. Poteſt enim Deus producere in infinitum perfectiores ſpecies rerum in genere, vel gradu ſubſtãtiarum abſque vllo termino finito. Dico autem finito, quia terminum infinitum habere poteſt, ſaltem extrinſecum; quia Deus non poteſt facere ſubſtantiam ſimpliciter infinitã in eſſentia, quia illa factibilis nõ eſt, ſed infra illam poteſt facere quamcumque aliam, etiam ſi in infinitum creſcat, & multiplicetur in perfectione ſpecifica: & ex hac extenſione obiecti optime etiam infertur infinitas intenſiua talis potentiæ, quia non poſſet totã illã ſubſtantiarum poſsibilium latitudinem, & multitudinẽ actu continere eminenter, niſi in ſe eſſet intenſiue infinita.

Ex dictis etiam conſtat, ab hac infinitate extenſiua virtutem actiuam Dei denominari omnipotentiam,

qua

Digitized by Google

quapropter de diuina ſapientia dicitur Sapient. 7. Cum ſit vna omnia poſſe, & de diuino ſpiritu, quod omnem habeat virtutem. Itaque idem eſt potentia infinita extenſiue, ac omnipotentia. Et nota, quod ſicut Deus actu efficiens eſſe non poteſt niſi aliquid fiat, non quia ipſe referatur ad effectum, ſed quia effectus pendet ab ipſo, ita nec Deus poteſt eſſe omnipotens, niſi aliquid ſit poſsibile ab ipſo, non quia omnipotentia eius ordinetur ad effectum poſsibilem, ſed quia ab illa neceſſario habent res vt ſint poſsibiles, ſi non ſit repugnantia ex parte earum. Comprehenditur ergo ſub obiecto omnipotentię quidquid habere poteſt rationem entis vtique poſsibilis, id eſt, quidquid non implicat contradictionem; ſicut implicat chimeram eſſe, vel hominem eſſe irrationalem, & ſimilia. Vnde non ens, vt hæc negatio dicit negationem poſsibilitatis, ſeu capacitatis ad eſſe omnino excluditur ab obiecto omnipotentię, quod non eſt limitatio (vt volebat Caiet. 1. p. q. 25. art. 3.) ſed excellentia omnipotentiæ. Non ens autem vt dicit ens poſsibile cum negatione actualis exiſtentiæ clauditur ſub obiecto, cũ per potẽtiam Dei poſsit recipere exiſtentiam, licet vt verum fatear, proprie non habet creatura quod ſit nõ ens actu ex omnipotentia Dei, quia illa negatio influxus magis à voluntate eſt quam ab ipſa potentia. Sicut quãdo ex abſentia luminoſi fiunt tenebrę, potius eſt cauſa tenebrarum, qui remouet luminoſum, quam ipſum luminoſum. Sic igitur voluntas quę eſt ratio ſuſpendendi influxum potentiæ, eſt propria cauſa, & negatio etiam influxus, poteſtque ſuo modo dici propria cauſa per ſe, potentia autem ipſa non ita proprie.

Nota etiam duplicem eſſe potentiam ſ. ordinariam, & abſolutã: ordinaria coniuncta eſt liberæ voluntati Dei, & quaſi alligata ordini ab ipſa volũtate præſcripto: & hanc videtur Paulus inſinuaſſe cum dixit, Deum operari ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. At ſi potẽtia per ſe, & præciſe ſpectetur, dicitur abſoluta; de vtraque loquitur Chriſtus Dñs Matth. 26. dicens: An non putas quod poſſum rogare patrem meum, & exhibebit mihi pluſquam decem legiones Angelorum? &c. Priorem potentiam abſolutam inſinuaſſe videtur, ordinariam vero cum ſubiungit, Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia ſic oportet fieri? Loquimur autem hic de actionibus ordinarijs pertinentibus ad communem curſum naturæ, vt eſt creatio, conſeruatio, & gubernatio, ad quam pertinet cooperatio, ſeu concurſus, cum omnibus cauſis ſecundis. Vltra has vero actiones, ſunt aliæ ſuperioris ordinis, vt ſanctificatio, glorificatio intellectualium creaturarum, incarnatio, transſubſtantiatio, & effectio quælibet per inſtrumenta ſupernaturalia, & iſta pertinent ad Theologiam, priores vero ad Philoſophicam cõſiderationem. Omnia iſta poteſt potentia diuina cum vna infinita, & eminẽtiſsima ſit, licet per noſtros inadæquatos conceptus ratione diſtingui poſsit, vt eſt potentia creatiua, vel motiua, &c.

Sed dices. Deus non poteſt facere quod præteritum non ſit pręteritum; ergo Dei omnipotentia non ſe extendit ad omnia. Reſpõ. D. Tho. 1. p. quæſt. 25. art. 4. fieri non poſſe vt factum ſit infectum in ſenſu compoſito. Et D. Bona. 1. diſt. 42. quæſt. 2. & eſt aperta ſententia Hieronymi Epiſt. 22. ad Euſtochi. Aug. 26. contra Fauſtum, & aliorum. Et ratio eſt, quia impoſsibile eſt, vt quod ſemel ponitur habens eſſe in aliqua differentia

Digitized by Google

tẽporis, in illa eadẽ non habeat vel non habuerit eſſe, quia eſſet, & non eſſet pro eodem tempore, quod implicat. Potuit tamen Deus illam non facere in ſenſu diuiſo.

Sed percontaberis: An Deus poſſit plura, vel alia facere quam fecit; & an quæ fecit, potuerit efficere meliora. Reſpon. de fide eſſe potuiſſe Deum alia plura, & diſtincta facere: ita docẽt omnes Theologi cum Magiſtro 1. diſt. 43. & D. Tho. 1. p. q. 25. a. 5. & Vbaldenſ. in doctrinali c. 10. contra Vuicleſum, & Abailardũ Hęreticos, & ex locis Scripturæ ſupra citatis cõſtat. Vnde potuit Deus aliã naturam humanã ſumere, & potuit aliter redimere genus humanum, & plures ſaluare. Vide Aug. 13. de Trinit. c. 18. Item creaturæ multa poſſũt facere, quæ non faciunt: vt homo ratione ſuæ libertatis nõ facit omnia quæ poteſt; ergo multo magis Deus. Item ſol poſſet plura facere, quæ nõ facit, quia ei nõ applicatur materia; ergo Deus, qui non indiget materia, & eſt Dñs ſuorum actuũ, multo magis poterit plura facere, vel cũ cauſis ſecũdis, ſi aliæ eſſent, vel aliter applicarẽtur, vel ſe ſolo pro ſua libertate.

Dico etiam multa feciſſe Deũ in vniuerſo, quæ non poteſt facere meliora in illo genere: fecit enim vnionem hypoſtaticam, quo opere nullũ perfectius poteſt efficere. Vnde ex ea parte, qua vniuerſũ hoc nobilitauit per illud opus, nõ potuit hoc vniuerſum eſſe perfectius: & etiã vt D. Th. ait ar. 3. Virginẽ quatenus aſſequuta eſt dignitatem matris Dei, non poſſe in illo genere nobiliorem dignitatẽ habere. Et gloria eſt talis perfectionis eſſentialis, vt non poſſit fieri altior, aut maior perfectio intellectualis naturæ: vnde hoc vniuerſũ ex ea parte, qua refertur ad vltimum finẽ, qui eſt Deus, non potuit eſſe perfectius; nec viſio, & fruitio, quæ à beatis obtinetur, poteſt eſſe melior; & forte etiam non poteſt eſſe natura corporea perfectior homine, & forte non potuit eſſe natura corporalis, & rationalis alterius ſpeciei. De cælis vero, & ſimplicibus corporibus probabile eſt potuiſſe fieri meliora.

Et addit D. Tho. ſuppoſitis his rebus, ex quibus conſtat vniuerſum, non potuiſſe eſſe meliora quoad ordinem, & concentũ earum. Sed hoc valde dubium eſt, & oppoſitum docet Durand. 1. diſt. 44. q. 3. Nam diuinę omnipotentię theſauris multi ordines cõtineri poſſunt, & forte alius eſſet ſimpliciter melior, licet in ordine ad finem à Deo intentum hic fuerit optimus. Potuit etiam Deus aliter homines prædeſtinare, vel plures, vel in maiori virtute, & gratia in ſtatu innocentię perpetuo conſeruare. Poſſet etiam (vt recte Suarez lib. 3. de attribut. cap. 9.) alio modo elementa, vel influentia cælorum ordinare, ita vt, omnibus penſatis, totum eſſet perfectius. Sed credendum eſt, Deum iuxta finem ſibi præſtitum omnia facere quæ fecit, & optime, vt docet Aug. 3. de liber. arbit. c. 5.

QVAESTIO. L.

De diuina prouidentia.

DE fide eſt eſſe in Deo prouidentiam, & omnia dirigere, & gubernare. Et hæc ratio æternæ gubernationis intra Deum exiſtens vocatur prouidẽtia, quo modo loquitur Scriptura, cum de diuina prouidentia dicit: Attingit à fine vſque ad finẽ fortiter, & diſponit omnia ſuauiter. Sapient. 8. & c. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidẽtia. Et Chriſtus Dñs Matth. 6. Reſpicite volatilia cæli, &c. & ſæpe alias. Eſt hæc prouidentia actus intellectus, & voluntatis, nam in omni gubernatione prudentia neceſſaria eſt, & voluntatis electio, & executio.

Et

Digitized by Google

Et nota quod duplex eſt prouidentia, vna phyſica, & naturalis, alia vero moralis. Prior generalis eſt rebus omnibus, tã inanimatis, quã animatis, tã hominibus quã Angelis, quatenus cum alijs commune habent eſſe, & operari; poſterior eſt propria hominũ & Angelorũ, quia illi ſoli ſunt capaces moraliũ actionũ, quę per illos comparãtur, quia illi ſoli habent arbitrij libertatẽ. Ad prouidẽtiã naturalem pertinet conſtitutio in eſſe, quæ ſupponit creationem: quomodo enim poſſet aliquid permanere, niſi Deus voluiſſet? Sapien. 11. Et hæc eſt prima operatio. Alia eſt concurſus, ſeu cooperatio Dei ad has actiones creaturarum, quia ſicut ſine influxu Dei eſſe nõ poſſũt, ita nec operari: & ideo dicitur Deus veſtire lilia agri, & paſcere coruos. Lucæ 12. Et ad has duas actiones reducũtur omnes externi actus prouidẽtiæ naturalis, ſeu phyſicæ. Ad prouidentiã ergo pertinet proprie cõſeruatio, & cooperatio Dei neceſſaria, vt res illę poſsint tendere in fines ad quos creatæ ſunt: neceſſaria igitur eſt Dei prouidẽtia, quæ attingat ad omnia, & ſingula quæ fiunt in particulari. Et ſecundũ fidem certũ eſt diuinã prouidentiam poſſe immutare curſum cauſarũ naturaliũ, eumq. impedire, aut iuuare. Vnde Tobiæ. 9. dicitur: Qui præcipit Soli, & non oritur, & ſtellas claudit quaſi ſub ſignaculo; & Matth. 10. Vnus paſſer nõ cadit ſuper terrã ſine Patre veſtro, nec arboris foliũ ſine eius ſcientia, & voluntate mouetur. Quapropter etiã pro fructibus tẽporalibus, vel pro influentijs temporũ opportunis, & cõſeruatione, & incolumitate vitæ, & animalium, poteſt, & debet Deus orari: nã licet iſta regulariter eueniant per curſũ cauſarũ naturalium, ſemper à Dei voluntate pendẽt, & immutantur etiã mirabiliter, vt ex Scrip. & hiſtorijs conſtat.

Prouidentia autem moralis conſiſtit in præceptis, cõſilijs, promiſsionibus, cõminationibus, præmijs, & ſupplicijs. Conſiſtit autẽ hæc prouidẽtia tã in perfecta ſciẽtia, quã Deus habet de omnibus liberis effectibus antequã fiãt, & poſtquã facta ſunt, & in voluntate procurandi illa, ſi bona ſint per præcepta, conſilia, vel alia media conſentanea; vel ſi ſint mala, prohibendo illa, & impediendo, vel permittendo; & de illis ſi fiant iuſte, vel miſericorditer, diſponendo pro ratione ſuæ ſapientiæ: & hoc paſsim docet Scriptura. Et ideo Iob. 22. Irridẽtur qui dixerãt de Deo, Circa cardines cæli ambulat, nec noſtra conſiderat. Lege Chryſoſt. in tribus libris de prouidentia, & alios Patres cũ Clem. Alexand. lib. 1. Stromatum. Et ratio eſt, quia ad Deum pertinet omnia ſcire, & de omnibus rectũ iudicium ferre, omnia diſponere, & ordinare vt ſupremus Dñs, & princeps; ad quem etiã pertinet leges ferre, & præmia, ac pœnas pro ratione operũ conferre, & omnia ab ipſo pendent; ergo debet habere etiam prouidentiam moralem omnium actionum moralium vſque ad minimas.

Sed quæres. Creare homines, & amplius non curare de ipſis. Reſp. ſuppoſito quod voluerit creare, non potuit non illuminare illos, ſaltẽ mediãte lumine naturali cõcurrẽdo ad recta dictamina legis naturalis, & ita non potuit omnino eos ſine lege relinquere, quæ reuera diuina eſt. Itẽ nõ potuit nõ præſcire quid ipſi homines eſſent operaturi, & per ſuã voluntatem velle ſingula opera, vel impedire, vel permittere, aut promouere, ad quæ neceſſaria eſt prouidẽtia. Nam vt Ambro. dixit 1. de Officijs c. 13. Quis operator negligat operis ſui curam, cum aliquid non fuiſſe nulla iniuria ſit, non curare quod feceris ſumma inclementia; ergo

licet Deus libere operetur, ſemper tamen operatur iuxta ſapientiam, & bonitatem ſuam, & prouidentiam conſentaneam naturæ rationali, & quaſi connaturalem diuinę bonitati, & ipſis rebus. Nec fuit tantum contentus Deus dare creaturis intellectualibus prouidentiam naturalem, & moralē ordinis naturalis, ſed addidit etiam ſupernaturalem, quia eas ad ſupernaturalem finem ordinauit; ergo neceſſe fuit vt per media, & prouidentiam ſupernaturalem eas gubernaret, & ad illū finem proueheret, & hinc oriūtur myſteria multa occulta diuinæ ſapientiæ, quæ in huiuſmodi rerum prouidentia accidere videmus. v. g. iuſtos affligi in hac vita, iniquos proſperari, quod fideles in magnam admirationem adduxit Iob. 21. Hieremiæ 12. Sed ſi hęc inęqualitas conſideretur ſub prouidentia ſupernaturali, ceſſat admiratio: eſt enim ſignum euidens aliam virtutis retributionē eſſe altiorem, quam in hac vita haberi poſsit, & per mala huius vitę præparari iuſtos ad beatitudinem cōſequendam, malos autem recipere in hac vita bona ſua, vt habetur Lucæ 16. Et ad hanc prouidentiā reducitur cuſtodia Angelorum bonorū, & impugnatio dæmonum, illa enim ad finē ſupernaturalem ordinatur, & hæc permittitur.

DE PRAEDESTINATIONE.

PRÆFATIO.

CVM prædeſtinatio nobilior ſit reprobatione, ſitque ex primaria Dei voluntate intenta, merito de illa prius agendum erit, ſuoque ordine de ipſa diſputabimus. Primo de eius eſſentia. 2. de cauſis. 3. de ipſius effectibus, & vltimo loco agemus de reprobatione, illiuſque collatione cum ipſa prædeſtinatione, vt in altera diuina miſericordia, in altera diuina iuſtitia eluceſcat. Sit ergo.

QVAESTIO I.

An Prædeſtinatio ſit actio immanens, & libera in Deo.

PRima concluſ. De fide eſt, prędeſtinationem Deo conuenire. Hęc eſt ſententia Patrum, quam ſupponit Concilium Tridenti. ſeſſ. 6. cap. 12. & Canon. 16. definit enim neminem poſſe eſſe certum de ſua prædeſtinatione, niſi ei ſpecialiter reueletur, vt conſtat ex Paul. ad Rom. c. 1. & 8. 1. Corinthi. 2. & ad Epheſ. 1. quibus locis prædeſtinationem ſub hac eadem voce Deo attribuit, & ſub alijs nominibus electionis, propoſiti, pręſciētię. Eſt enim prædeſtinatio deſtinatio, ſeu tranſmiſsio in vitam æternā, quā præcedit vocatio, & ſanctificatio, vt ait Paul. ad Roma. 8. Et cū virtute diuina multi trāsferantur in vitā ęternā, debet hoc fieri ex voluntate, præſcientia, & prouidentia Dei; ergo præcedit in Deo ratio, cōceptio, ac volūtas illius trāſmiſsionis, quæ tempore fit, quæ ſignificatur nomine prędeſtinationis. Eſt igitur hæc concluſio de fide, quatenus parti-

particula, præ, dicit anteceſsionem æternitatis ad tempus, vt explicat Alenſ.1.p.q.28.m.1.Cumque prædeſtinatio ſignificet rationem ordinis, ſeu trãſmutationis infallibilis creaturæ rationalis in vitam æternam, ſoli Deo conueniat prædeſtinatio.

Secunda concluſio. Prædeſtinatio eſt actus immanens in Deo, qui prædeſtinantem denominat intrinſece, & rem prædeſtinatam extrinſece. Sic D. Thom. 1.part. quæſt. 23. artic.2. Nam prædeſtinatio nihil ponit in prædeſtinato, ſed in prædeſtinante; eſt ergo prædeſtinatio formaliter in Deo, non autem eſt aliquid inhęrens prædeſtinato. Et licet à nobis non poſsit explicari niſi per modum reſpectus rationis, nihilominus eſt quid reale in Deo, quia verè, & in re prædeſtinat; & prædeſtinatio ipſa eſt vera cauſa realis plurium effectuum. Ex quo infertur prædeſtinationem eſſe actum æternum: vt conſtat ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem. Et addit, Qui prædeſtinauit nos, nempè quando nos elegit ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Eſt ergo æque æterna prędeſtinatio, ac pręſcientia, vel electio. Lege Auguſt. de prædeſtinatione ſanctorum, cap.10.

Et nota, quod etiam prouidentia in Deo æterna eſt, nam licet executio prouidentiæ temporalis ſit, tamẽ voluntas, & ratio exiſtens in mente Dei, per quam in tempore omnia gubernat, æterna eſt, & illa vocatur prouidentia. Sic prædeſtinatio æterna eſt, nam ab æterno præparauit in mente, & voluntate ſua, & pręuoluit omnia media, per quæ poteſt ſaluare ſuos electos, & per voluntatis ſuę propoſitum eis ab æterno præparauit, licet executio temporalis ſit.

Tertia concluſio. Abſolutè, & ſimpliciter loquendo, prædeſtinatio non cõuenit Deo neceſſario, ſed eſt actus liber. Eſt de fide certa, ad Roman.8. Scimus, quoniam diligẽtibus Deum omnia cooperãtur in bonum ijs, qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti, nempe ſecundũ propoſitum liberũ volũtatis Dei: & ibi vocat prædeſtinatos electos Dei: Quis accuſabit aduerſus electos Dei? Electio autẽ actus liber eſt. Et apertius ad Epheſ. 1. ait Apoſt. Prædeſtinati ſecundum propoſitum eius, qui operatur omnia ſecundum cõſilium voluntatis ſuæ. Et eſt cõmunis ſentẽtia ſanctorum, omnia quæ Deus facit, libere facit. Lege Damaſ. lib.2. de fide c.30. Cum ergo prædeſtinatio depẽdeat à mera Dei volũtate, nemo poteſt eſſe certus de ſua prædeſtinatione abſq. ſpeciali reuelatione, vt diffinit Cõcil. Trident. ſeſs. 6.c.12. & canon.15. & 16.

Et nota, quod licet abſolute non ſit neceſſaria in Deo prædeſtinatio, cum reſpiciat creaturas futuras contingentes, tamen ex hipotheſi, id eſt, ſi ſemel ſupponamus aliquos homines cum effectu cõſecuturos eſſe vitam æternam, neceſſaria erit in Deo prædeſtinatio; quæ ex D. Auguſt. de bono perſeuerantiæ, cap.14. eſt præſcientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſsimè liberantur, quicũque liberantur. Et inferius cõcludit, tam neceſſariã eſſe prædeſtinationem, quam eſt neceſſaria præſcientia; non ergo poterit effectus aliquando euenire, quin præcedat in Deo præparatio illius; & per conſequens prædeſtinatio, quę eſt ad conſequendam beatitudinẽ. Dico etiam, quod licet abſolutè loquẽdo, & abſque vlla ſuppoſitione, prædeſtinatio non fuerit ſimpliciter neceſſaria, eſt tamen neceſſaria neceſsitate conuenientię, & congruentiæ, cum diuinæ bonitati, & ſapientiæ congruum, & conueniens fuerit, vt Deus, & hominũ genus crearet, & illud ad ſe, ſeu ſupernaturalem finem ordinaret, &

 ſaltem

Digitized by Google

ſaltem in aliquibus indiuiduis conſequeretur hunc finem, ne videretur natura humana fruſtra creata, vel ad malum prædeſtinata; vel ne videretur Deus non eſſe omnipotens ad ſaluandam illam.

Sed contra dices. Quia cum quilibet Angelus ſit ſuæ ſpeciei, iuxta D. Thom. doctrinam, & tot ſpecies perierint, cur non potuit perire tota ſpecies humana? Reſpondeo, iuxta hanc ſententiam ita comparãtur quo ad hoc negotiũ ſpecies Angelorum inter ſe ſicut indiuidua hominum, ſi autem in ſingulis ſpeciebus Angelorum ſunt plura indiuidua, vt rectius docet Scotus, probabiliſsimũ eſt, ex omnibus ſpeciebus Angelorũ aliquos fuiſſe prædeſtinatos; ſicut etiam eſt veriſimilius ex omnibus Hierarchijs, & Angelorum ordinibus aliquos prædeſtinatos fuiſſe. In hoc enim magis declaratur bonitas, & ſapiẽtia Dei, & ad maiorem pulchritudinem ſtatus beatifici ſpectat: vt bene docet Suarez lib. 1. de Prædeſtinat. cap. 3.

Et nota, quod ſi Deus per ſcientiam conditionatam præſciret hominem in ſtatu innocentiæ creatũ, non fuiſſe lapſurum, ſed conſeruaturum illum pro ſua poſteritate, conſequenter præuidiſſet plures modos vocandi, & auxiliandi hominibus in illo ſtatu, quibus infallibiliter ſaluarentur, ſi eis tribuerentur, & aliquam multitudinem hominum ad gloriam efficaciter eligeret, & illa media efficacia eis dare præordinaret: ſed quia talis ſtatus duraturus non erat, prædeſtinationem ſuam poſt præuiſum originale peccatum compleuit, vel ordinauit.

(·.·)

QVAESTIO II.

Quæ res propriè prædeſtinentur.

NOta, quod cum prædeſtinari ſit actus liber Dei, certum eſt materiam circa quam prædeſtinationis non eſſe diuinitatem ipſam, nec diuinas perſonas vt tales ſunt, ſeu in ordine ad proprietates, vel notiones illis intime conuenientes. Hæc enim non conueniunt Deo libere, & contingenter, ſed omnino neceſſario; ergo natura diuina, & perſonæ non prædeſtinantur vt tales ſint; nam ſecundum naturam aſſumptam prędeſtinatum eſt verbum, vt ait Aug. tract. 105. in Ioan. Quiſquis (inquit) Dei filium prædeſtinatum negat, hunc eundem filium hominis negat, & ſic verbum eſt prædeſtinatum, vt caro fieret, quamquam eadem denominatio magis directè cadat in humanitate, quæ prædeſtinata eſt, vt Verbo vniretur, quam in Verbum ipſum; propriè ergo materia prædeſtinationis eſt de re aliqua creata, & in tempore futura, vt ibi docet Auguſt. & lib. de prædeſtinat. Sanctorum, cap. 1 dicens, Prædeſtinatione nouit Deus, quæ fuerat ipſe facturus.

Nota etiam, aliquam rem poſſe dici prædeſtinatam ad ſuum eſſe, & hoc modo poteſt dici gloria, & fides prædeſtinata. Secundo, dicitur vna res prædeſtinata ad aliquid præter ſuum eſſe, vt dicitur homo prædeſtinatus ad gratiam, & gloriam, quo modo intelligi poteſt quod de ſapientia Euangelicæ prædicationis dicitur 1. Corint. 2. Quam prædeſtinauit Deus in gloriam noſtram. Primum ſolet dici obiectum, ſecundum terminus prædeſtinationis. v.g. Homo eſt obiectum prædeſtinationis, gloria tamen eſt terminus ad quam prædeſtinatur, licet poſsit etiam eſſe reci-

reciprocatio. v.g. Homo dicitur prędeſtinatus ad viſionem beatificã, & viſio ipſa poteſt dici prædeſtinata ad fœlicitatem hominis, id eſt, vt ſit forma intrinſecè beatificans hominem formaliter. Ex quo ſequitur, quod cũ prædeſtinatio propriè, vt nũc loquimur, dicatur de re, quæ ordinatur ad finem aſſequendum, conſequi autem finem ſit proprium ſubſtantiæ, (nam accidentia potius ſunt media, vel inſtrumenta, per quæ ſubſtantia conſequitur finem, vel ſunt ipſa formalis conſecutio finis) prædeſtinatio ſimpliciter conueniat rei ſubſtãtiali, non accidentibus, cumque ſola ſubſtantia rationalis, ſeu intellectualis poſsit ordinari ad beatitudinem, ipſa ſola erit capax prædeſtinationis. Verum quidẽ eſt aliqua per ſupernaturalem Dei prouidentiã fuiſſe ad aliquem effectum ordinata, vt aqua Baptiſmi ad lauandã animam, & Sacerdotes ad conſecrandũ Corpus Chriſti in lege noua: hæc autem non eſt propria prædeſtinatio, de qua nũc loquimur; & iſta potius ſunt media ad beatitudinem hominũ ordinata, quã finis. Ex dictis etiam colligitur prædeſtinationẽ, vt nũc loquimur, cadere in ſola perſona, nõ vero in natura vt ſic, nihilominus ſentit Scot. 3. Sentent. diſt. 7. Chriſti humanitatem, vel animã primo, ac pręcipuè fuiſſe prędeſtinatã ad excellẽtem beatitudinẽ, & ratione illius fuiſſe prædeſtinatã ad vnionem hypoſtaticã. Suarez lib. 1. de prædeſt. c. 4. tenet cum Scot. humanitatẽ propriè prædeſtinari ad vnionẽ hypoſtaticam: hoc tamen loco ſolum de prædeſtinatione ad beatitudinẽ aſſero: natura enim per ſe non ordinatur ad beatitudinem, ſed perſona in illa ſubſiſtens. Sed facile reſpõdetur, vel vt quod, vel vt quo, ſed de his in 3. Sentent. ſola ergo perſona Angelica, vel humana propriè prædeſtinantur.

Loquendo autem de termino prædeſtinationis, dico primo, Malũ culpæ nõ poſſe eſſe prædeſtinationis terminũ. Hoc eſt de fide definitũ in Concil. Arauſ. 2. c. 25. ſumiturq. ex Trid. ſeſſ. 6. c. 17. & aperte Aug. lib. de Prędeſtin. SS. cap. 10. quia Deus non eſt auctor peccati, nec malarum voluntatum, ſed quia illæ futurę ſunt illos præſcit. Et cum prędeſtinatio non ſit ſine actu volũtatis, ſequeretur, quod prędeſtinaret Deus peccatum ipſum, quod falſum eſt: nam licet Deus permittat mala culpæ, ſed non præfinit.

Secundo dico, quod in ſenſu proprio, & riguroſo, dici non poteſt, Deum prædeſtinare aliquos homines ad malum pœnæ, licet aliquo modo concedi poſsit. Patet prima pars, quia Concil. Arauſ. & Trident. definiunt, Deum poteſtate ſua neminem ad malum prædeſtinaſſe, quod etiam de malo pœnæ, & æternæ miſeriæ iudico intelligẽdum. Et ratio eſt, quia propria prædeſtinatio eſt tantum ex Dei beneuolentia, & affectu, & non tãtum vt prouocatus ex præſcientia alicuius operis ipſius hominis; illa autem præordinatio ad pœnam, non oritur ex benignitate Dei, & ex ſua propenſione, ſed vt prouocatus, & quaſi coactus ab ipſis hominibus, priori modo vult eis bona, poſteriori autem mala pœnæ. Prædeſtinatio igitur proprijſsimè dicta, ad priorẽ modũ ſpectat; & ideo circa bona verſatur, & in malum pœnæ non cadit. Hac diſtinctione ſatisfit aliquibus difficultatibus ſanctorum, maximè D. Auguſt. in Enchirid. cap. 100. vbi dicit, aliquos eſſe prædeſtinatos ad gehennam. Et hoc eſt quod dixi aliquo modo concedi poſſe. Hinc etiam infero, terminum prædeſtinationis ſemper eſſe aliquod bonum, ad quod homo ex peculiari Dei affectu ordinatur. Vnde Script. vbicumq. ponit verbũ prędeſtinandi, in bonã partem

Digitized by Google

accipit, & tota Theologorũ ſchola, iuxta illud Paul. Rom. 8. Quos prædeſtinauit, hos & vocauit, iuſtificauit, magnificauit, & glorificauit. Vbi prædeſtinatos abſolutè dictos, ad bonũ intelligit, & vt finem conſequantur; & Aug. c. 14. de bono perſeuerãtiæ, prædeſtinatio eſt præparatio beneficiorum. Et nota quoddã eſſe malum pœnæ, quod ex pura iuſtitia infligitur, & huic non propriè attribuitur prædeſtinationis nomẽ; aliud eſt malum pœnæ medicinalis, quod in ordine ad maius bonum cum effectu conſequendum ordinatur, & hoc ſub prædeſtinationem cadit, cum eo vtatur Deus ad ſalutem prædeſtinatorum: & in hoc ordine continetur paſsio Chriſti, quod eſt maximum, & quaſi vniuerſale remedium, quod Deus ex ſola ſua infinita bonitate prædeſtinauit pro hominibus iam lapſis in diuina præſcientia.

Nota inſuper, quod prædeſtinatio proprijſsima, de qua nũc loquimur, habet pro termino ſolum bonum ſupernaturale: vbicumq. enim D. Paul. hoc verbo vſus eſt, agit aut de bonis gratiæ vnionis, vt Rom. 1 & 1. Corinthior. 2. aut de bonis gratiæ ſanctificantis, vt ad Rom. 8. & ad Epheſ. 1. nam bona naturalia non requirunt ſpecialem prædeſtinationem, ſed cõmunem prouidentiam, vt docet D. Thom. vbi ſupra, artic. 1.

Nota etiam, prædeſtinationem nõ ſolum verſari circa finem, ſed etiam circa media, ſcilicet vocationem, & iuſtificationem: patet Rom. 8. & ad Epheſ. 1. vbi expreſſe dicit Paul. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum Dei, nẽpe per gratiam. Et aperte docuit Auguſt. dicens, prędeſtinationem eſſe præparationem gratiæ, & beneficiorum Dei; includit ergo prædeſtinatio voluntatem dandi gratiam, & gloriam. Vnde Rom. 8. dicitur, vt oſtenderet diuitias gratiæ ſuę in vaſa miſericordiæ, quæ prædeſtinauit in gloriam. Vnde falſo aliqui dicunt, prædeſtinationem verſari ſolum circa gratiam, cum ſit etiam aperte contra illud Actor. 13. Quotquot prædeſtinati erant ad vitam æternam, & ideo prædeſtinationem ad vitam vocauit. Trid. dicta ſeſsio. cap. 12. & canon. 17. & Auguſtin. 15. de Ciuitate Dei, cap. 1. dicit, ciuitatẽ Dei eſſe prædeſtinatam ad regnum cælorum: nam eadem voluntas eſt in Deo realiter voluntas dandi gratiam, & gloriam; & ſic perfecta prædeſtinatio includit viam, & vltimũ terminum intrinſece. Nam ex Ariſt. Vbi eſt vnum propter aliud, ibi eſt vnum tantum; ſicut vnus motus eſt ad vltimum terminum, & ad omnes intermedios proximos. Vnde termini gratiæ ſunt plures, quos præcipue ad duo capita reducit Paul. Rom. 8. ſcilicet vocationem, & iuſtificationem: ſub vocatione comprehendit omnia dona gratiæ præuenientis, ſeu excitãtis, per quæ Deus inchoat ſalutem in prædeſtinato; ſub iuſtificatione verò comprehendit omnia dona gratiæ adiuuantis, ſeu cooperantis, per quę perficit Deus ſanctificationem prædeſtinati, eamq. conſeruat vſque ad finem vitæ. Solet interdum prædeſtinatio etiam terminari ad alias dignitates, ſeu excellentias pertinentes ad ordinem gratiæ: vt beata Virgo dici poteſt prædeſtinata ad maternitatem diuinam; & Apoſtoli dicuntur electi ad Apoſtolatum, &c. ſed hæc dona per ſe non pertinent ad gratiam ſanctificãtem, ſed vel ad myſteria, vel ad gratias gratis datas: ſed quia diligentibus Deum, omnia cooperãtur in bonum, poſſunt hæc omnia ſub adæquato prædeſtinationis termino comprehendi.

(5) QVÆ-

QVAESTIO III.

An ſupponatur ſcientia in Deo ante decretum prædeſtinationis, & quæ ſit.

CErtum eſt ante omnem prædeſtinationis actum ſupponendã eſſe in Deo aliquam ſcientiam, quæ dirigat prædeſtinationẽ ipſam, vel diuinam voluntatem (vt ſic dicam) ad prædeſtinationem faciendam inuitet, ei proponendo obiecta, & res quæ prædeſtinare poſsit, & hoc ſignificat Paul. Rom. 8. dicens Quos præſciuit, & prædeſtinauit cõformes fieri imaginis filij ſui, ſupponitur ergo præſcientia ad prædeſtinationem, & hic eſt ſenſus Aug. lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. definientis prædeſtinationem eſſe præſcientiam, & præparationem beneficiorum Dei. Nam prædeſtinatio ſine præſcientia eſſe non poteſt, vt ibi docet Aug. Et ratio eſt, nam non poteſt eſſe prædeſtinatio ſine actu libero voluntatis, quem neceſſario debet antecedere aliqua cognitio, quia nihil eſt volitum quin præcognitum, nec poteſt eſſe liberum, niſi quod eſt volitum, nam libertas formalis in voluntate ſola exiſtit. Et ſic Deus prius ſe intelligit quam amet, & ideo generatio filij prior eſt quam productio S. S.

Secundo ſupponitur ad prædeſtinationem neceſſario ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Suppono enim cõmunem diuiſionem ſcientiæ diuinæ in ſcientiam ſimplicis intelligẽtiæ, & viſionis: per primam cognoſcuntur res poſsibiles, etiam ſi nunquam futuræ ſint abſtrahendo à futuritione abſoluta in aliqua differẽtia temporis. At ſcientia viſionis terminatur ad res aliquãdo futuras, eaſque vt futuras repræſentat, vel intuetur. Item, ſcientia ſimplicis intelligentiæ antecedit omne decretũ Dei liberum, eſtq. ita naturalis, vt neceſſario conueniret Deo, etiam ſi Deus nihil libere vellet; at ſcientia viſionis ſupponit voluntatem Dei liberam.

His poſitis, nota primo: Nullam ſcientiam, quæ ſit de rebus, in aliqua differentia temporis abſolute futuris, in perſona prædeſtinanda neceſſario præſupponi ad totã illius prædeſtinationem. Ratio eſt, quia ſcientia illa, quæ eſt in decreto, neceſſario ſupponit decretum, vt per ſe conſtat, quia decretum eſt fundamẽtum, & ratio talis ſcientiæ; ſcientia verò intuitiua ipſius rei in ſe, multo magis ſupponit decretum, quia ſupponit determinationem omnium cauſarum, à quibus res illa habet quod ſit futura, inter quas prima eſt diuina voluntas, & decretum eius. Ex quo ſequitur, rem illam, quæ per decretum prædeſtinationis ordinatur, vt ſit, non poſſe præſciri vt futuram ante tale decretum; ergo ſcientia talis rei vt futuræ non neceſſario ſupponitur ad prædeſtinationem eius, quia decretum ſupponitur ad futuritionem tãquam cauſa ad effectum; ergo etiam ſupponitur ad præſcientiam futuritionis, quia res non eſt futura, quia præſcitur, ſed potius è conuerſo, ideo præſcitur, quia futura eſt.

Nota ſecundo. Ex parte Chriſti, & meritorum eius, poſſe dari cauſam prædeſtinationis noſtrę, non autem ex parte ipſius hominis prædeſtinati, nec vnius creaturæ reſpectu alterius: quare prædeſtinatio noſtra ſupponit præſcientiam abſolutam futurorum ad Chriſtum Dñm pertinentium; non verò illorum, quæ ad ipſummet prædeſtinatum, vel ad alios homines, aut Angelos pertinẽt. Imò

ad totam prædeſtinationem non neceſſario ſupponitur præſcientia rei alicuius futuræ in ipſo prædeſtinato. Verũ eſt prædeſtinationem ſemper eſſe alicuius entis in præſcientia, quia poſita prædeſtinatione ex vi illius res præſcitur futura, & ante decretum eſt entis tantum poſsibilis quod per ipſam prædeſtinationem ordinatur vt ſit, nam per eandem voluntatem prædeſtinatur, & ordinatur vt ſit, & vt ſit propter talem finem. Quare non placet ſententia Caietani 3. p. quæſt. 1. art. 3. qui putat ſupponi ipſam naturam, nam gratia, & gloria naturam ſupponit. Dico enim, quod licet gratia ſupponat naturam in genere ſubiecti, ſeu cauſæ materialis, & in ordine executionis, ordine tamen intentionis, & prædeſtinationis non eſt neceſſarium ſupponi, ſed ſatis eſt ſi per modum vnius, ſeu per quandam habitudinem cum illa coniungãtur. Aduerte tamẽ, quod ſi loquamur nõ de actu prędeſtinationis, ſed de vno vel altero eius effectu, non erit inconueniens quod prædeſtinatio hominis ad vnum effectum, ſeu beneficiũ prædeſtinationis ſupponat præſcientiam abſolutã alterius effectus, quatenus vnum medium eſt propinquius fini quã aliud, vt iuſtificatio, quam vocatio, & per conſequens vnum comparatur ad aliud, ſicut finis ad medium ſibi proportionatũ.

Nota Tertio, quod futura poſſunt præſciri, vel in decreto prędeſtinatiuo, vel in ſeipſis ſecundum præſciẽtiã obiectiuam æternitatis: nam præſcientia quæ eſt in decreto, habet ordinem in decretis, ſi decretum dandi gloriã ſit prius in intẽtione, quã dãdi gratiam, etiam præſcientia futurę gloriæ præcedet decretũ dandi gratiam: ſi vero inter hæc decreta nõ eſt ordo intentionis, ſed tantum executionis, ita vt decretum gratiæ prius ſit quã decretũ gloriæ, erit præſcientia futurę gratię ante decretũ, & pręſcientiã gloriæ. Statim enim vt effectus futurus eſt ex vi decreti, pręſcit Deus futuritionẽ eius prius ratione, quã intelligatur habere aliud liberum decretũ, quia ſuppoſito decreto, illa ſcientia iam eſt mere naturalis, ac neceſſaria, & naturalia ſunt priora liberis. Si vero decretum efficax circa finem non præcedit, tunc contrarius ordo ſeruabitur. v. g. ſi Deus prius decreuit vocare ad fidem vocatione congrua, quam habuerit decretum efficax, per quod intenderit fidem eius, prius etiã ſciuit vocationem talem Petri fuiſſe futurã ex vi ſui decreti, & tunc præſciuit, ex illa conſequi fidem; & ſic de cęteris. Si autem loquamur de alio modo præſcientiæ, qui eſt de ipſis effectibus in ſe, cum hæc ſcientia ſupponat executionem, & effectionem cauſarum vt pręſentem obiectiue in æternitate, debet præſcientia illius medij prioris in executione pręcedere ante præſcientiam, & voluntatem executiuam ſubſequentis medij iuxta eundem ordinem executionis, quia nullus applicat ſecundum medium, donec videat effectum medij prioris. Et ſic prior eſt præſcientia futurę gratię quam voluntas, per quam datur perſeuerantia in illa, & præſcientia futuræ perſeuerantiæ, quam voluntas dandi gloriam per modum exequentis illam.

QVAESTIO IIII.

Vtrum ſcientia conditionata effectuũ contingentium ſit neceſſaria ad prædeſtinationem.

CONcluſio. Scientia conditionata de omni effectu contingente (nempe

pe prædeſtinando quid infallibiliter futurum ſit, ſi Deus hoc, vel illud auxilium præbeat) neceſſaria eſt in Deo ad prædeſtinationem, & præfinitionem effectuum liberorũ, qui ex vi prædeſtinationis abſolute, infallibiliter futuri ſunt. Et huiuſmodi ſcientia conditionata ſecundum rationis ordinem, prior eſt quam decretum prædeſtinationis, quia præſupponitur ad prædeſtinationem, eo modo quo intellectus dicitur prior voluntate. Non quod hæc ſcientia intrinſece pertineat ad prædeſtinationem, cum ſit neceſſaria ex parte Dei, & ſuo modo naturalis, prædeſtinatio autem eſt actus liber: ex parte tamen obiecti illa ſcientia contingentiam aliquam habet, quia eius obiectum, abſolute loquendo, poſſet non eſſe futurum, & tunc nõ eſſet in Deo talis ſcientia ſecundum illum peculiarem reſpectum. At ſuppoſita veritate obiecti, eſt neceſſaria in Deo talis ſcientia.

Nota tamen, quod nullo modo hęc ſcientia conditionata poteſt dici confuſa, per quam ſciat Deus poſſe hoc, vel illo auxilio, volũtatem humanam perducere ad finem à ſe intentum, quamuis neſciat determinate quo auxilio id ſit conſequuturus, nec per quem actum homines ſit ſaluaturus, hoc enim eſt valde alienũ à diuina perfectione. Deinde ille modus prouidendi, quaſi tentando diuerſa media, vt ſi vnus non ſuccedat, alius applicetur, eſt etiam imperfectiſsimus, Deumque minime decens: implicat ergo contradictionem voluntatẽ Dei pręfinientem aliquid abſolute non impleri, & per cõſequens non poteſt inniti niſi præſcientiæ certiſsimæ; ergo non confuſe, quia ſcientia confuſa ſupponit quendam modum ignorantiæ, quę Deo tribui non poteſt.

Sed contra dices, quia hinc ſequeretur dari cauſam, vel rationem prędeſtinationis ex parte meritorum hominis. Reſpondeo, quod ex certa fide conſtat, prius quam hominem talem Deus prędeſtinet per talia auxilia, pręſcit eundem hominem meriturum eſſe gloriam, ſi illi dentur talia auxilia prędeterminantia, & nihilominus inde non fit, prędeſtinare Deum hominem propter talia merita, ſed potius prędeſtinare illum per talia merita; ergo nec in noſtra ſententia id ſequitur, quia ad vim illationis parum refert quod illa pręſcientia ſit in cauſa, vel in ipſa veritate euentus futuri. Non eſt ergo illa ſcientia pręuia ad prędeſtinationem, tanquam conditio neceſſaria ex parte hominis, ſed ex parte Dei, id eſt, non eſt neceſſaria, quia applicet, vel proponat diuinę voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quę moueat illam per modum meriti hominis ad prędeſtinãdum illum, quia in re quę nec eſt, nec cognoſcitur vt aliquando futura, non poteſt talis ratio motiua fundari; ſolum ergo eſt neceſſaria vt obiectum illud proponatur Deo tanquam prędiffinibile vt in fallibiliter futurum, & vt poſsit habere rationem medij efficacis in mente Dei vt ſub illa ratione eligatur, vel etiam vt finis proximus intendatur. Vnde non ſequitur, quod ſit in obiecto alia ratio mouens pręter finalem, quę non repugnat prędeſtinationi. Prędeſtinat enim Deus hominem, non quia habet, vel habiturus eſt merita; ſed vt illa habeat, & Sanctus ſit, iuxta illud: Prędeſtinauit nos vt eſſemus Sancti.

QVAESTIO

Digitized by Google

QVAESTIO V.

Vtrum primus actus Dei erga homines ſaluandos, ſit voluntas abſoluta dandi gloriam.

NOta primo, quod loquimur de voluntate abſoluta efficaci, & non tantum de voluntate ſimplicis complacentię. Quod enim inquirimus eſt, an circa homines, qui ſaluantur, habeat Deus non ſolum affectum ſimplicem, ſed potius abſolutum decretum de fœlicitate eorum ita efficax, vt illo poſito, infallibile ſit fore ſaluandos. Solet autem hoc decretũ Dei in Scriptura vocari per antonomaſiam, bona voluntas Dei, beneplacitum eius.

Secundo nota, non poſſe negari in Deo ordinem rationis inter intentionem glorię, & electionem gratię, quæ eſt medium ad gloriã, & ſic decretum dandi gloriam eſſe prius præſcientia meritorum, & voluntate dandi prædeſtinatis gratiam, & alia media ad conſequendã gloriam. Vnde ante præuiſa merita eſt in Deo voluntas abſoluta dãdi gloriam, & per conſequens ante voluntatem dandi gratiam, à qua procedunt illa merita. Negari tamen non poteſt, eſſe in Deo voluntatẽ dandi gloriam, quę ſit actus iuſtitiæ, ſiue commutatiuę, ſiue diſtributiuę, ſicut eſt certum eſſe in Deo voluntatem puniẽdi, & infligendi pœnam æternam, quę eſt actus iuſtitiæ vindicatiuæ: ſed illa voluntas haberi non poteſt niſi poſt præuiſa merita, cum perſeuerantia finali in gratia, quæ præſcientia ſupponit voluntatẽ dandi gratiam, & merita; ergo talis voluntas dandi gloriam poſterior eſt, atque ita voluntas iuſtitiæ poſterior eſt voluntate miſericordiæ, vt habet Aug. lib. de Grat. & libero arbit. cap. 5. 6. 7. & 8. Sicut in damnatis voluntas puniendi, quæ iuſtitia eſt, ſupponit ſcientiã futurorum peccatorum, & hæc ſupponit voluntatem permittendi, quæ non eſt ſpecialis miſericordia, ſed communis prouidentia. Voluntatem autem efficaciter dandi gloriã præſupponere præſcientiam abſolutam meritorũ, eſt opinio Alexand. Alenſ. 1. p. q. 28. memb. 1. art. 2. & D. Bonau. & multum fauet Vaſquez. 1. p. diſp. 89. multis capitulis conſtãter illam defendens: qui non negant intentionem finis in aliquo ſigno rationis pręcedere electionem mediorum; ſed dicunt, illam intentionem non eſſe abſolutam, nec eſſe tantũ circa prædeſtinatos, ſed etiam circa reprobos, & æqualiter circa omnes, diſcrimẽq. inter eos in voluntate mediorũ conſiſtere. Et addunt, quod in effectibus naturalibus præcedit intentio Dei abſoluta, & efficax circa finem, ex vi cuius applicãtur media, quia illa cõnexio mediorum cum fine poteſt eſſe neceſſaria: at verò quando finis eſt obtinendus per merita, ſeu media libera, non præcedit abſoluta finis intentio.

Sed hæc opinio ſupponit falſum fundamẽtum, ſcilicet non poſſe Deũ abſolute prædefinire effectum liberè, vel per media libera in tempore efficienda, niſi prius videat illum effectum eſſe futurum. Contra, quia Deus in eodem ſigno, in quo prædeſtinauit Chriſtum vt hominẽ Deum, prædeſtinauit illum glorioſum in anima & corpore, vt ait Auguſt. tract. 105. in Ioan. cum tamen in tempore non habuerit gloriam corporis ſine ſuis meritis. Item, prius quam Deus præuiderit mortem Chriſti futuram, prærordinauit illum efficaciter, vt Redemptorem humani generis, quamuis illud munus non eſſet præſtandum niſi per opera libera.

Item,

Digitized by Google

Itē, Beata virgo electa fuit ante præuiſionem omnium meritorum eius vt eſſet mater Dei, cum tamen dignitatem illam non obtinuerit ſine cōſenſu libero, & aliquo merito, ſaltē de congruo; & talem electionem in matrem fuiſſe efficacem, videtur dicere Eccleſia in illis verbis: Elegit eam Deus, & præelegit eam. Imo prædeſtinatio B. V. ad maternitatē diuinam congruentiſsima fuit cum prædeſtinatione Chriſti; & valde probabile iudicat Suarez lib. 1. de prædeſtinatione cap. 8. in eodem ſigno rationis fuiſſe Chriſtum prędeſtinatum vt hominem, & vt filium virginis, & vt carnem ſumeret ex puriſsimis ſanguinibus virginis. Ac proinde prædeſtinationem Chriſti eſſe terminatam ad Virginem, ſaltē ſecundario tanquam ad terminum rationis eius, in quantum eſt filius hominis: vel licet diſtinguātur duo ſigna rationis, vnum in quo Deus voluit verbum fieri hominem, aliud in quo voluit humanitatem ex tali fœmina accipere, non eſt veriſimile inter illa duo ſigna interceſsiſſe merita virginis præuiſa, & propter illa Deum abſolute decreuiſſe modum illum ſumendi carnem: ſed ſicut primum decreuit ex mera ſua volūtate, ita & ſecundum. Et patet, quia Deus abſoluta voluntate ſua præfiniuit tempus, & horam, ac momentum incarnationis, iuxta illud Paul. ad Galat. 4. Vbi venit plenitudo tēporis, ſcilicet prędefiniti à Deo, præfiniuit abſolutam maternitatem virginis. Præſertim, quia quod incarnatio tali momento fieret, pendebat à conſenſu libero Virginis. Eodem modo nunquam Deus præfiniuit dare beatitudinem, niſi cum depēdentia per ſe à futuris meritis, & conſequenter cum dependentia ab vſu libertatis humanæ. Dixi cum depēdentia, non ipſius prædeſtinationis, ſed ipſius effectus prædeſtinati.

Sed contra dices. Poſito hoc decreto, voluntas non maneret libera. Reſpondeo, illam voluntatem Dei non inferre neceſsitatem voluntati humanæ, quia non immediate, & per ſe illam mouet, ſed applicando media congrua, per quæ nouit illam voluntatem humanam libere conſēſuram, & ſic tale decretum non eſt ſuppoſitio ſimpliciter antecedens, quia ſupponit præſcientiam conditionatam de conſenſu humano libero, prædeſtinando ſi hęc vel illa media illi applicarentur. Et virtualiter includit reſpectum ad talia media, non tanquam ad cauſam ipſius decreti, ſed potius tanquam ad effectū ſeu medium applicādum ex virtute talis decreti, ſeu voluntatis: intendit ergo Deus gloriam hominis quē eligit, non vtcumque, ſed vt coronam, & pręmiū, & ita quamuis gratis habeat erga illum hanc intentionem, non tamen obiectum ipſum vult dare gratis, ſed per merita, vt patet de gloria corporis Chriſti, & de dignitate matris Dei. Item aduerſarij concedunt, ſaltem ſimplici affectu voluiſſe Deum gloriam prædeſtinatis, ante præuiſa eorum merita, quem affectū gratis habuit circa homines, & tamen per illum non vult vt homo habeat gloriā gratis. Vera ergo ſententia eſt, primum actum voluntatis diuinæ circa homines ſaluandos, fuiſſe dilectionem, qua voluit, & intendit illis dare gloriam voluntate abſoluta, & efficaci. Hæc eſt Scot. ſentent. 1. diſt. 41. Durand. & Ricard. & maxime D. Tho. 1. p. quæſt. 23. art. 4. & q. 7 de verit. art. 1. & alij Thomiſtæ, & Scotiſtæ ſequuntur, & Patet ex Paul. ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo ante mūdi cōſtitutionem, vt eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu eius in charitate, qui prædeſtinauit nos ſecundum

Digitized by Google

cundum propoſitum voluntatis ſuæ. Vbi Paul. ex omnium expoſitione loquitur de voluntate abſoluta, & firmo decreto; & manifeſte indicat verbum eligendi, & prædeſtinandi, & ſecundũ propoſitũ voluntatis ſuę; Vnde Aug. de prædeſti. ſanct. cap. 18. & 19. ait, Vt eſſemus ſancti, non quia futuri eramus ſancti nos prædeſtinauit, ſed vt eſſemus ſancti. Loquitur ergo Paulus de perfecta, & conſummata ſanctitate: dicit enim, vt eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu eius. Et hæc ſanctitas conſummata non eſt niſi per gratiã finalis perſeuerantiæ; & electio ad talem ſanctitatem, eſt electio ad gloriam, quia in ordine intentionis pro eodem reputãtur, quamquam in ordine executionis vtrumque cõparandum ſit per aliqua media libera. Itẽ indicant verba Chriſti Ioan. 13. dicẽtis. Ego ſcio quos elegerim: ſignificãs electionem hãc eſſe radicem omnium bonorum, & præſertim doni perſeuerantiæ. Et clarius Lucæ 12. dicit. Nolite timere puſillus grex, quia cõplacuit patri veſtro dare vobis regnum. De qua complacentia gratias agit Matth. 11. cum dicit: Ita Pater, quia ſic placitum fuit ante te, & Pſal. 13. Saluum me fecit, quoniam voluit me. Et Eccleſia in quadã orati. ait, Deus cui ſoli cognitus eſt numerus electorum in ſuperna fœlicitate locandus; ergo electus ſimpliciter dicitur qui ad æternam fœlicitatem electus eſt, in qua non collocantur niſi qui ſic electi ſunt. Et D. Auguſt. per Dei propoſitum vbique intelligit propoſitum gratuitũ perducendi electos ad gloriam, vt videre licet de prędeſtinat. ſancto. c. 16. & 17. & de bono perſeuerantiæ c. 7. Vbi ſic intelligit illud Actuũ 9. Crediderunt quotquot prædeſtinati erant in vitã æternam. Et multi ex recentioribus innumera congerunt loca.

Sed rationibus probatur cõcluſ. 1. quia intentio finis præcedit volũtatem circa media, in nobis quidẽ ſaltẽ ordine naturę, in Deo vero ſaltim ordine rationis, vt bene D. Tho. 1. p. q. 23. a. 4. Sed Deus dat illa media efficacia, vt per illa infallibiliter gloriam conſequantur, vt etiam cõcedunt Auctores contrariæ opinionis, & eſt expreſſa ſententia Aug. de bono perſeueran. c. 14. ergo hęc electio mediorum procedit ex abſoluta intentione: & hoc indicant verba, quæ Chriſtus de omnibus ſuis dixit Ioan. 10. Nemo rapiet eas de manu mea: quod de prædeſtinatione intelligit Aug. tract. 48. in Ioan. & idem indicant verba Pauli Rom. 8. Diligẽtibus Deum (vtique ex ſpeciali Dei cura circa illos) omnia cooperantur in bonum, qui ſecũdum propoſitum vocati ſunt ſancti. Item quoſdam efficaciter præuenit Deus à pueritia, vel etiã ante naturalis rationis vſũ, & deinde ſpeciali cura eos cõſeruat toto tempore vitæ ſine graui peccato. Alios toto tempore vitæ male viuentes, in fine fere miraculoſe conuertit, vt in gratia moriãtur, vt patet in bono latrone; ergo videtur non poſſe negari hoc prouenire ex ſingulari Dei decreto: ſicut quod vnus paruulus ſtatim ſuſcepto baptiſmo moriatur, & alius antequam illum ſuſcipiat, hoc enim non pendet ex ſola generali Dei prouidentia, ſed ex certa ordinatione, & electione eorum qui ſaluantur. Lege Auguſt. de prædeſti. ſanctor. cap. 22. & 23.

Sed dicunt aliqui. Voluntas prima Dei erga electos non fuit conferendi eis gloriam, ſed dandi gratiam congruam hominibus vt ſaluentur. Contra. Nam per gratiam congruam vel intelligunt primam ſanctificationem, vel congruam etiam conſeruationem gratiæ vſque ad finem vitæ. Prior voluntas non ſuf-

ſufficit, nam illã habuit Deus circa multos reprobos qui non perſeuerant; poſterior autem voluntas ſeparari nõ poteſt à voluntate gloriæ, quia velle alicui gratiam finalem, eſt velle illi vltimam ſalutem, & vitam æternam. Et nota, quod voluntas diuina dandi omnia auxilia præuenientia neceſſaria ad totam vitam, non mandatur executioni quoad plures effectus, niſi media cooperatione liberi arbitrij.

QVAESTIO VI.

An primus actus quem habuit Deus *erga* Angelos *ſanctos, fuerit eius voluntas abſoluta.*

RESpondeo, omnes ſanctos Angelos qui de facto ſalui facti ſũt, eſſe prædilectos à Deo illa voluntate bona, & efficaci, qua illis voluit æternam beatitudinem prius quã alia dona gratiæ illis dare decreuerit, aut in eis præuiderit merita per ſcientiam abſolutam. Hæc eſt D. Tho. 1. p. q. 23. a. 1. ad 3. vbi declarat prædeſtinationem diuinã cõmunem eſſe Angelis cũ hominibus, quia finis vitæ æternæ eſt etiam ſupra virtutẽ naturæ Angelicæ, nam eadem eſt mẽſura in Angelo, & in homine. Apocalip. 21. nempe in gratia & gloria, & quoad ſupernaturalem motionem qua indigent. Et ſic tam de Angelis quã de hominibus intelliguntur teſtimonia Scripturæ, Deus eſt qui operatur omnia in omnibus, & nõ eſt volentis, neq. currentis, ſed Dei miſerentis, quia ipſe eſt qui operatur in nobis, & velle, & perficere pro bona voluntate: quare eadem ratione, qua Deus voluit electis hominibus congruã vocationem, voluit & ipſis Angelis. Quod patet, quia regnũ cæleſte vnum eſt ex Angelis, & hominibus conſtans, & ſic totum vt ex ſuis omnibus membris coaleſcens intẽtum eſt ex ſingulari præfinitione diuina; ergo circa Angelos, & homines. Et hoc intendit ſapientiſsimus Architectus Deus conſtituens illam ſupernam Ciuitatem, & ſic eodem modo tam hominibus electis, quam Angelis conceſsit Deus præparationem neceſſariam, & perſeuerantiam.

Et idem dicendum eſt de ſtatu hominis in iuſtitia originali, nam etiam ſi ille ſtatus duraſſet, omnes in eo ſaluandi fuiſſent prælecti efficaciter ad gloriã ex præfinitione diuina. Imo & ipſamet perſeuerãtia talis ſtatus eſſet ex aliqua præfinitione diuina, & ipſi Adæ præparaſſet Deus, ac alijs hominibus etiam adiutoriũ congruum ad perſeuerãdum in gratia vſque ad terminum viæ præfixũ, iuxta cõditionem illius ſtatus: nam in illo etiam perſeuerantia in gratia haberi non poſſet ſine ſupernaturali Dei adiutorio: vt definit Concil. Arauſ. cap. 19. & docet Auguſt. lib. de correp. & grat. cap. 10. ergo perſeuerantia in omni ſtatu tam hominum, quam Angelorum quoad intentionem pendet ex ſola voluntate diuina, quãuis in executione ab ipſorum etiam arbitrio pendeat.

QVAESTIO VII.

An decretum gratuitum, quod Deus *habuit de beatitudine* Angelorum, *& hominum, fuerit definitum quoad perſonas, & gradus gratiæ, & gloriæ.*

REſpondeo, quod Deus in illo gratuito, & abſoluto decreto nõ tantũ voluit gloriã cõfuſe, & indefinite ſuis electis, ſed illam etiã ſingulis in gradu certo, & definito præparauit eodem actu, & modo, præordinando illã varietatẽ mãſionum, quam Chriſtus dixit eſſe in

regno

regno Patris ſui; quod explicat Aug. tract. 68. in Ioan. Vbi inquirit, quomodo dixerit Chriſtus Dominus, In domo Patris mei manſiones multæ ſunt; & ſubdiderit, Vado parare vobis locum, & Reſpondet, Manſiones iam eſſe in prædeſtinatione, & electione, parari autem gubernatione: & hic modus electionis conſentaneus eſt perfectioni, & prouidentiæ diuinæ: nam ſicut electio libera Dei ad gloriam non lędit libertatem, ita nec electio ad gradũ glorię Et quis negabit B. Virginem fuiſſe pręelectam ad gloriam quam habet? & idẽ ſuo modo eſt de Apoſtolis, & de ſanctis pręcipuis; ergo idem dicere oportet de omnibus. Sed aduerte hoc pręcipue intelligi de gradibus beatitudinis eſſentialis, licet poſsit etiã extendi ad pręmia illa accidentalia, quæ peccatum non ſupponunt neceſſario. Nam ſi eſt aliquod accidentale in gloria, quod peccatum non ſupponat, illud non potuit cadere ſub hãc proximam intentionem, quia neceſſario ſupponitur permiſsio, & pręuiſio talis peccati. Cum autem peruenit homo ad tantos gradus gratię, & operum quibus reſpondẽt ſimiles gradus glorię à Deo pręfiniti, finit hominis vita.

QVAEST. VIII.

An hoc decretum dandi gloriam prædeſtinatis, fuerit eorum electio, & quando hæc electio fuerit facta.

CErtum eſt inter Theologos decretum illud eſſe dilectionem Dei, nam per illud vult Deus maximum bonum prædeſtinato, & hoc eſt illum diligere. Et nota, quod in Deo eſt verus amor præordinans hominem ad aliquod bonum ſecundum rationem, diſtinctus ab eo amore, qui conſiſtit in collatione talis boni: prior dici poteſt amor propoſiti, & intentionis; poſterior vero executionis. Vnde prædeſtinatum amat Deus amore intentionis, & propoſiti etiam exiſtentem in peccato, quia decreuit facere bonum pro aliquo tempore, & deinde pro tota æternitate, ſed non amat amore collatiuo talis boni pro tunc, nam tali amore plus diligit præſcitum exiſtentem in gratia.

Diuus Tho. 1. p. quæſt. 23. art. 4. ponit diſtinctionem inter dilectionem, & electionem. Præcedereque dilectionem in Deo, licet in homine aliquando contingat prius eligere quam diligere, eligit enim aliquem vt cum eo contrahat amicitiam. Sed verius eſt, vnicum eſſe voluntatis actum, quo Deus diligit, & eligit prędeſtinatos ad eundem terminũ gloriæ, & ſolum differunt per diuerſas habitudines, nam diligendo hos prędeſtinatos, eos prętulit alijs; ergo ipſo actu dilectionis intrinſece elegit illos. Dicitur autem diligere quatenus eis bonum vult, eligere vero quatenus eos pręfert alijs, quod non facit per alium actũ, ſed per eundem, ſicut voluntas noſtra cũ eligit tale medium, & non acceptat aliud, dicitur hoc diligere, nam ſola acceptatio medij ſine alio actu dicitur dilectio; ita ergo eſt in pręſenti. Vnde iuxta communem modum loquendi Scripturę hęc dilectio prędeſtinatorũ electio vocatur ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo.

Sed quęritur. An electio ſaluandorum ſit facta in eodem ſigno. Reſpondeo, ſupponẽdo quod non loquimur de Chriſto Domino, ſed de cęteris prędeſtinatis, tam Angelis, quã hominibus. Dico quod electio omnium prędeſtinatorum poſt Chriſtũ, ſimul, & in eodem ſigno rationis fuit,

fuit. Patet, quia in actibus voluntatis diuinæ ex parte ipſius Dei nullus eſt ordo, ſimul enim, & vno ſimpliciſsimo actu vult omnia, & ſolum ex parte obiectorum poteſt eſſe talis ordo; ſed inter electos nullus eſt ordo propter quē quidam dicantur electi prius quam alij, quia vnus electus non eſt finis gloriæ alterius, ſed omnes immediate ordinantur ad gloriam Dei, & Chriſti; ergo omnes Angeli, & homines ſimul electi ſunt.

Dico etiam, homines fuiſſe electos ad gloriam ante præuiſum peccatum Angelorum, & non occaſione illius peccati, ſed per ſe æque, ac ipſos Angelos. Sententia eſt Auguſt. lib. 12. de Ciuitat. Dei cap. 9. quatenus neceſsitatem gratiæ, æque ad Angelos & ad homines iudicat pertinere, & à Deo æque liberaliter, ſeu gratis prædeſtinari. Et lib. 22. cap. 29. ait, Ciuitatem Dei æque conſtare ex Angelis, & hominibus. Et Anſel. in Elucidar. dicit: Tot homines ſaluandos eſſe, quot ſunt Angeli beati: nam inde bene infertur non aſſumi homines ad ſedes malorum Angelorum reſtaurandas, nam Angeli qui ceciderunt, multo pauciores fuerunt quam qui perſtiterunt. Imo Aug. in Enchirid. cap. 29. dicit, eſſe probabile maiorem futurum eſſe numerum beatorum hominum, quam Angelorum. Et confirmatur, nam cum Deus humanam naturam ad hypoſtaticam vnionem potius quam Angelicam ordinauit, non videtur dubium quin etiam homines tanquam Chriſti conſocios, & fratres per ſe primo elegerit independenter à peccato Angelorum, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus; ergo electio hominum non ſupponit præſcientiam peccati Angelorum. Prætereа dico. Omnes homines ſaluandi electi fuerunt ante præuiſum peccatum Adæ vt abſolute futurũ, imo & ante voluntatem permittendi illud. Sic ſentit Scotus in 1. diſtin. 7. quæſt. 3. & Diuus Thom. 1. par. quæſt. 23. art. 1. ad 3. & art. 4. ſi attente legatur, & multi alij Thomiſtæ, & Echius lib. de prædeſt. centuria 1. n. 36. vbi pro regula ſtatuit, nullum prædeſtinatum electum eſſe occaſione peccati alterius, ſicut & ipſi Angeli non ſunt electi ad gloriam occaſione peccati alicuius, ſed per ſe; ergo idem de hominibus. Quare non ſunt electi homines poſt præſcientiam peccati Angelorum, ſed electi ſunt ex diuina bonitate, ſuppoſita hominis capacitate; & fortaſſe etiam ex parte meritorum Chriſti. Et ſi aliqui ſancti videantur contrarium aſſerere, non ita eſt, nam non loquuntur de electione, ſed de effectu executionis beatitudinis, quæ complenda eſt ex Angelis, & hominibus.

Sed contra dices. Homines creati ſunt ad reparandas ruinas Angelicas, iuxta illud Pſal. 109. Implebit ruinas. Reſpon. quod hoc non ſignificat reparare, ſeu reſtituere illos, & complere victorias, quas Chriſtus de gentibus reportauit, & de dæmonibus quos vicit, & eiecit de cordibus hominum. Vel dicendum eſt, ſolum probari in executione Chriſtum reparaſſe Angelorum ſedes, homines electos redimendo: inde vero non ſequitur fuiſſe homines electos ad gloriam, quia mali Angeli illam perdiderunt. Ex quo ſequitur, quod Adam fuit electus ad gloriam ante præuiſum peccatum originale. Et idem dicendum eſt de alijs prædeſtinatis, quia nulla eſt ratio ordinis inter illos: & ſicut Chriſtus fuit dilectus, & electus ante

I præui-

præuiſum omne peccatum, cum ipſo, & propter ipſum debuerunt multi homines eligi per ſe abſque occaſione peccati.

Sed dices. Scriptura Apocalip. 3. ait: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam; ergo prædeſtinatus poteſt amittere coronam. Reſpondent aliqui eſſe fraſim loquendi, ſicut mater ſolet incitare filium paruum ad ſuggẽdum vbera, dicens: Tene vbera, ne dem fratri tuo. Sed melius Reſpondeo, quod prædeſtinatus ex ſe poteſt amittere coronam, & vt illa poteſtas non reducatur in actum per ſimiles Dei admonitiones præuenitur. Quomodo dixit Petrus etiam electis ſecunda cap. 1. Satagite vt per bona opera certam veſtram electionem, & & vocationem faciatis. Sed adhuc melius dico, hunc locum, & alios ſimiles Scripturæ, & ſanctorum explicandos eſſe de diuina prouidẽtia, quoad admirabilem modũ quẽ obſeruat in executione mediorũ, nõ vero quoad primariã electionem prædeſtinatorũ. Hæc enim eſt per modum ſingularis præfinitionis ex mero beneplacito Dei abſolute intendens tale regnum æternum ex talibus perſonis, & mẽbris conſtãs. Ex vi autẽ eius electionis manet ille numerus ſaluandorum ita certus, tam formaliter quã materialiter, vt minui non poſsit; non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, vt non poſsit augeri, quia Deus ex ſe non voluit poſitiue omnes alios à regno ſecludere, & ideo ſimul cum illa electione habuit Deus voluntatẽ vere ſaluãdi alios, non tamen abſolutam, ſed ſub conditione, ſi per eos non ſtaret; & ideo in executione dat illis media ſufficiẽtia vt ſaluentur, quæ interdũ talem effectum habent, vt per ea verum ius ad æternã coronam, etiam ſi præſciti, non ſint conſeruaturi illud ius vſque ad finem vitæ; ac proinde quando illud amittunt, dicuntur perdere coronam ſuam, id eſt, ſuis meritis debitam, ſi in gratia diſceſſerint. Vno autẽ ex his cadẽte, dicitur alius loco illius cõſtitui: ſolet enim Deus ita exequi ſalutẽ electorum, vt prius vocet reprobos, & illis male vtentibus diuina gratia, illos deſerat, vt Iudã, & ad alios, vt Matthiam, ſuã ſpecialem protectionem transferat, nõ quia illos poſterius dilexerit, vel tãtum occaſione peccati aliorum, ſed quia illo modo iuſtitiam ſuam erga malos, & gratiam erga bonos, ſapientius, & mirabilius demonſtret.

QVAESTIO. IX.

Vtrum diuina voluntas præparet media, & quomodo, vt electi infallibiliter ſaluentur.

DVplicia media diſtinguere poſſumus huius diuinę prouidentiæ, quædam communia præparata pro tota communitate, & hæc ſunt in Angelis, gratia, & auxilia illis data in inſtanti ſuæ creationis, vt ſe ad gratiam diſponerent, ſanctificarentur, & primam gloriam boni mererẽtur. In hominibus vero ſunt in lege gratiæ talia media, baptiſmus, & alia Sacramenta, prædicatio Euangelij cum præparatione diuini auxilij neceſſarij ad fidem obtinendam, quę media definita ſunt pro ſingulis ætatibus. Et hæc communia quodammodo includuntur in particularibus medijs, nam regulariter iuſtificationes fiunt per applicationem mediorum communium ad particulares perſonas; & in hoc ordine conſtitui poteſt originalis iuſtitia data toti humanæ naturæ in primo parente ante lapſum, nam per illam cœpit Deus diſponere ſalutẽ electorũ quan-

quantum in ipſo erat; & licet ſalus prædeſtinatorum non ſit (vt ita dicam) finis adæquatus talium mediorum, cum etiã ad reprobos ſe poſsint extendere, eſt tamen finis principalis; & ſic dicuntur eſſe ſingulari modo propter electos, ſicut Paulus dicebat ſe ſuſtinere labores propter electos, quamuis pro omnibus laboraret reipſa. Media autem particularia quædam fiunt à ſolo Deo ſine cooperatione liberi arbitrij, vt ſunt prima vocatio, & alia auxilia præueniẽtia, quæ Deus hominibus confert abſq. vllo merito, vel illorum diſpoſitione; & ad hoc pertinent quidam effectus ſingularis prouidentię Dei circa ſuos electos, vt ſunt auferre aliquam occaſionem peccãdi, vel offerre aliquam bene merendi, &c. Alia ſunt media particularia, quæ includũt liberam cooperationem voluntatis, vt eſt remiſsio peccati in adulto, & ſimilia; & de his vltimis medijs eſt quæſtio inter Theologos.

Sit concluſio. Deus per abſolutum actum ſuæ voluntatis præparat etiã illa media quæ ab ipſis exercenda ſunt, vel comparanda. Hæc eſt D. Aug. lib. de prædeſt. ſanct. c. 10. & de bono perſeue. c. 9. hoc eſt enim magis cõſentaneum perfectioni diuinę prouidẽtię, & noſtræ libertati. Patet, quia qui intẽdit efficaciter aliquem finem prius ſecundum rationem, intendit medium propinquius illi fini quam remotius; ſed Deus efficaciter intendit gloriam prædeſtinatis; ergo prius intendit actus meritorios, & diſpoſitiones proximas ad iuſtitiam, quæ pendent etiam ex hominis cooperatione cum diuina gratia, quam illas, quibus ſolus Deus hominem excitat.

Et nota, inter hos actus liberos quoſdam eſſe omnino independentes à peccato, quia neque illud ſupponunt neceſſario, neque includunt intrinſece reſpectũ ad illud, vt ſunt actus fidei, ſpei, amoris, &c. Alios vero eſſe, qui neceſſario ſupponunt peccatũ, vt eſt proprius actus pœnitẽtiæ. Primos Deus intẽdit per ſe primo, & ex ſe, voluntateque antecedente, ſimulque efficaci, quia ſunt omnino boni, & nullum malum ſupponunt. Poſteriores vero non intendit Deus voluntate abſoluta, niſi habita abſoluta præſciẽtia peccati futuri, quia nec formaliter, nec virtute poteſt Deus velle peccatum. Et in his etiam vera eſt noſtra ſententia; nam licet Deus non vellit abſolute actum contritionis niſi præuiſo peccato, nihilominus prius ſecundum rationem præfiniuit, & intendit prædeſtinato actũ contritionis, quã vellet illi dare auxilium efficax, vel aliud medium per ſe ordinatum ad illum actum, nam peccatum non eſt medium ordinatũ ad contritionem, ſed eſt materia & occaſio inducens neceſsitatem eius.

QVAESTIO X.

An voluntas Dei intentionis, & executionis circa prædeſtinatos differant inter ſe.

PRima concluſio. Voluntas qua Deus exequitur id quod ordine intentionis circa electos præfinierat, diſtinguitur ratione à voluntate intentionis, & electionis. Patet, quia Deus vult ordine intentionis gloriam prędeſtinato ex ſola ſua gratia, dat autem eandem gloriam, non ex ſola liberalitate, ſed ex meritis; ergo neceſſe eſt intelligere in Deo voluntatẽ qua exequitur donationem gloriæ. Et idem dicendum eſt in ordine cauſarum, & effectuum naturalium, in quibus Deus intendit finem, & propter illum applicat media, per quæ

poſſet exequitur effectum intentum. Item illi duo ordines diſtincti ſüt in nobis; ergo ſublata imperfectione, nempe mutatione reali noſtræ voluntatis, & diſcurſu, conſultatione, & inquiſitione mediorum, in ſimplicisſimo actu voluntatis Dei vtramque rationem actuum intelligere debemus, cum perfectisſime operetur propter finem: nam intentio eſt ſine meritis, & exequutio ſupponit merita. Vnde Auguſt. lib. 2. ad Simplicianum, quæſt. 2. duas electiones in Deo diſtinguit, vnam mere gratuitam, quam habet ex ſolo motiuo miſericordiæ; aliam iuſtitiæ, quam habet ex motiuo meritorum: primam vocamus nos intentionis, ſecundam executionis; ergo ſaltem diſtinguuntur in Deo (ait Suarez) ſicut attributum iuſtitiæ, & miſericordiæ.

Et vt diſtinctio inter has voluntates facilius intelligatur, aduerte quod potentia qua Deus exequitur exteriores actiones, eſt ratione diſtincta ab intellectu, & voluntate eius, nam per voluntatem amat illud bonum reſpectu talis perſonæ, at per voluntatem exequentem applicat potentiam ſuam ad exequẽdum id quod dilexerat, ita ſi talem effectum operaturus eſt Deus cũ cauſa ſecũda applicat modo proportionato cauſæ ſecundæ. Vnde ſi illa ſit tantum operatiua phyſice, & non libere, applicat ſuã potentiam ad concurſum determinatum ad vnum: ſi vero cauſa ſecunda operatura ſit libere, applicat influxum magis indifferentem; eſtque hæc voluntas exequens Dei omnino neceſſaria ad quẽlibet effectũ Dei: quia vel eſt principium proximum efficiens talẽ effectum, vel certe eſt immediate applicans omnipotentiam, quę eſt tale principium proximũ: ex parte vero agẽtis vt perfecto, & rationali modo operetur, eſt neceſſaria intentio, & electio, ſeu acceptatio mediorũ propter finem, quia ſine illa non dirigeret actiones ſuas propria, & intrinſeca ratione ad deſideratum finem, cum tamẽ hoc pertineat ad perfectũ modum operandi. Et declaratur in primis in homine: nam ad mouẽdũ manũ. v. g. ſufficit ex parte effectus ille actus volũtatis, quo potẽtia motiua manus applicatur ad talẽ actionẽ; at ex parte ipſius hominis vt perfecto, & morali modo exerceat talẽ actũ, neceſſarius eſt alius voluntatis, quo actionẽ illã externã in aliquem finẽ dirigat; & idẽ eſt in agentibus naturalibus. Nã vt ignis calefaciat, ſufficit facultas proxima efficiẽs calefactionẽ, tamen vt illa actio perfecto modo fiat, ex parte cauſæ agẽtis neceſſaria eſt aliqua ordinatio in finẽ, & quia proximũ agẽs ita eſt imperfectũ, vt per ſe non poſsit habere illam intentionem finis, dixit Philoſophus neceſſarium eſſe vt natura ſubordinetur ſuperiori agenti, vt in finẽ ab illo dirigatur. Tandem in Deo vita oſtenditur: vult enim Deus offerre homini cõcurſum neceſſariũ ad actũ peccati, vult etiã afferre concurſum ad actũ bonũ, quæ voluntas Dei eſt, quaſi exequens, & neceſſaria ad effectum ex parte illius, & nihilominus Deus vult concurſum ad actũ bonum propter ipſum actum; non ſic autem vult concurſum ad actũ peccati, quia Deus non intendit malum; ergo intentio, & executio diſtinguuntur etiam in voluntate diuina.

Sed quæres. An intentio efficax Dei, & exequutio mediorum diuerſas mutationes efficiant in prędeſtinato. Reſpon. quod poteſt Deus per decretum efficax ordinare vnã rẽ ad aliam vt ad extrinſecũ finẽ, (id eſt, tali rei nõ debitum, nec illi connaturalem) nulla ſpeciali mutatione facta in tali re, quæ ſic ordinatur in

finem,

Digitized by Google

ſinem, neque in ipſo fine ad quem ordinatur. v.g. efficit Deus aliquando pluuiam ex intẽtione fructuum, aliquando vero ex intentione puniendi homines, & in pluuia non eſt alia, & alia mutatio, cum tamen illi fines valde extrinſeci ſint tali effectui. Item in moralibus Deus vult permittere peccatum ex intentione alicuius boni, quod poſtea vult operari, quamuis talis permiſsio ex natura ſua non inferat tale bonum, neque illud ex ſe reſpiciat. Et eandem permiſsionem aliquando vult Deus in vindictam peccati: imo aliquando eſt effectus prædeſtinationis. Præterea myſterium Incarnationis factum fuit propter nos homines, & propter noſtram ſalutem vt in finem, qui finis non eſt intrinſecus Incarnationis, nec debitus. Potuit etiam Deus totum iſtud myſterium facere, & totam mutationem realem, quam nunc fecit in humana natura ad perficiendum illud, non intendendo illum finem, nec reparando homines per Chriſtum, ſed alios creando, & ſanctificando. Item poteſt Deus nũc creare hominem propter finem ſupernaturalem, & etiam cum eadem natura non ordinando illum ad talem finem, licet immediate ex hoc decreto nulla mutatio in homine fiat.

Patet etiã ratione. Quia ad perfectionẽ diuinę voluntatis pertinet nõ tãtum poſſe libere, & efficaciter velle obiecta, ſeu effectus, ſed etiam fines eorum, & ordinationem vnius in alia; iã ergo poteſt hoc libere facere ſine ſpeciali mutatione reali, imo ſæpe ordinatio in finem non admittit talem mutationem, vt patuit in exemplis ſupra dictis. Et confirmatur, quia poſſet Deus alicui dare gratiam ſine vllo propoſito, neque efficaci, neque inefficaci dandi gloriam, imo cum propoſito nunquam dandi, ſed ſolum conferendi gratiã propter actus virtutis, & propter intrinſecam eius perfectionem; ergo etiam in his quæ videntur per ſe ordinata, dare vnum propter aliud, eſt ſpecialis voluntas libera Dei, cui noua mutatio non reſpondet.

Et pręſertim in actibus moralibus, nam ſi homo per votum obligatus eſt Deo, poteſt Deus ſua volũtate libera remittere obligationẽ ſine mutatione reali in homine, qui tamen manet liber ab obligatione, etiam ſi Deus non reuelet ipſi remiſſam fuiſſe obligationem. Poteſt etiam Deus remittere gratis pœnam tẽporalem debitam pro peccato, & in fine vitæ inueniet ſe homo liberũ ab illo reatu, etiam ſi id in vita ignorauerit, & fortaſſe ita de facto fit per oblationem ſacrificij, vel aliquid ſimile. Item nunc per infuſionem gratiæ in tali Sacramento remittitur peccatũ veniale, & tamen poſſet eadem gratia cum tota reali mutatione infundi, ſine remiſsione illius culpæ venialis, quia in hoc nulla eſt contradictio, & repugnantia inter gratiam illam, & veniale peccatum; ergo ille etiam effectus moralis fit ex ſpeciali decreto Dei libero ſine noua mutatione reali creaturæ. Itẽ poteſt Deus conferre beneficium homini petenti ratione petitionis, & idem poteſt cõferre ſine petitione abſq. vlla mutatione reali in effectu, quia Deus non tantum eſt perfectum agens in ratione cauſæ phyſicæ, ſed etiam in ratione cauſæ moralis, & ideo tam ex parte effectuum, quam ex parte modi vtramq. cauſalitatem per ſuam liberam volũtatem exercere poteſt. Quia vero nos non poſſumus velle aliquid ſine mutatione noſtra, à qua mutatione obiectum denominatur volitum, ideo non intelligimus Deũ libere volentem, niſi per analogiam ad nos, atq. adeo concipiendo quaſi

Digitized by Google

nouum actum immanentem in Deo, vel nouum modum eiuſdē actus. Et ſic intelligimus reſpectum rationis in voluntate diuina, quia reuera ab illo actu reali, qui eſt in diuina voluntate, denominatur creatura amata extrinſece, & Deus denominatur intrinſece amans, quod ſufficit ad intelligendum reſpectum rationis inter illa extrema, quidquid ſit de mutatione reali; nam hæc quādo reſultat, non conſtituit Deum realiter amantem, ſed ſupponit potius diuinū amorem ex quo naſcitur, iuxta illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret; & ad Epheſ. 2. Propter nimiā charitatem ſuam, qua dilexit nos Deus, conuiuificauit nos in Chriſto. In ipſa ergo liberalitate, & dilectione iam intelligitur reſpectus rationis, prius quā intelligatur mutatio realis ab illa manans.

QVAESTIO II.

Vtrum ad prædeſtinationem neceſſarius ſit actus imperij ratione diſtinctus ab omnibus numeratis.

CONcluſio. Nullus eſt in intellectu actus, quoad extra operetur, qui non ſit per modū ſcientiæ cognitionis, ſeu iudicij. Vnde ſine fundamento fingitur in intellectu actus impulſiuus præter iudiciū, vel cognitionem. Vnde ad prædeſtinationem non eſt talis actus neceſſarius, nec in voluntate requiritur, ſed ſolum iudicium de agendis iuxta voluntatis electionē iam factum, & eius cognitionem. Patet, quia intellectus eſſentialiter, & adæquate eſt potentia cognoſcitiua; ergo nullum actum ſecūdum habere poteſt, qui non ſit cognitio, apprehenſio ſcilicet, vel iudicium. Item quando quis ſuperior intimat aliquid inferiori ſub præcepto, ſolum indicat actum immanentem ſuę voluntatis, ſine vllo actu impulſiuo. In ò quādo homo ſibi ipſi imperat, ſolū eſt reſpectu propriarum actionum, & earum potentiarum, quę ſubſunt liberę motioni voluntatis, & hic etiam nullus actus impulſiuus ex parte intellectus cōcipi poteſt, quia ante intentionem, & electionem ſufficit iudiciū practicū de bonitate finis, & de vtilitate mediorum: quia ſi talis impulſus daretur, & imperium in intellectu, intellectus eſſet liber imperādo, & voluntas nō libera, ſed neceſſaria in obediendo, quod falſum eſt, quia ex vi intellectus ſolum eſt motio quoad ſpecificationem; nam quoad exercitium potius volūtas ſe mouet ex vi prioris electionis. Vnde ſi vellet ab electione deſiſtere, imperium fundaretur inefficax.

Ex quo ſequitur, quod cum homo ad operandum ſe excitet, & ſecum loquitur, dicens mentaliter, & imperans, Fac hoc, ſurge, &c. ſi tale imperium ſit efficax, ſupponit voluntatē efficacem; & ſi eſt imperium inefficax, non eſt propriè imperium, ſed exhortatio ad ſeipſum, vt recordetur ſibi illud expedire. Vnde hoc etiā imperium reuera non dirigitur directè, & immediatè ad voluntatem, vel inferiores potentias, ſed ad intellectum; nam cum homo ſemel loquitur, per intellectum loquitur, & per intellectum audit: atq. ita qualiſcumque impulſus huius imperij per cognitionem fit, qui modus imperandi non eſt per ſe, ſed accidentarius. Vnde imperiū in Deo eſt ipſa voluntas exequens, qua potentia executiua manet quaſi applicata ad opus pro tali tempore, nam operans cognoſcens voluntatē ſuam, ratione illius exequitur ſtatim quod vult, ſine alio medio. Et id quod dicimus, ſcilicet

Digitized by Google

licet imperium propriũ, & morale, non eſſe neceſſariũ ad hoc prouidentiæ genus: idem intelligimus de opere creationis, & de quouis alio opere Dei.

Vnde Scripturæ authoritates, quę dicunt, Deũ imperando omnia opera ſua feciſſe, Gen.1. dixit Deus, Fiat lux, &c. & Pſalm.148. Ipſe dixit, & facta ſunt: ipſe mandauit, & creata ſunt: non ſunt in ea proprietate intelligenda, in qua imperium ſignificat legem, & præceptum, ſed per eas metaphoricè declaratur efficacia diuinæ potentiæ, cui ſine reſiſtentia obediunt omnes effectus, quia ſtatim recipiunt eſſe, ac ipſe vult, vel etiam illud operantur, vel ibi continẽtur vbi vult, iuxta illud Prouerb. 14. Et legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos: quæ lex habetur cap. 38. vbi Deus loquens ad mare, ait: Vſque huc venies, & non procedes amplius, &c. Neque enim hę res audire poſſunt vt eis Deus propriè loquatur, ſed eſt methaphorica locutio, ſignificãs efficaciam. Qualis eſt illa locutio Pauli Rom.4. Vocat ea quæ non ſunt, tãquam ea quæ ſunt. Item, verba illa, Fiat lux, etiam poſſunt ſignificare iudicium practicum de luce creanda, quod non eſt diſtinctum à ſcientia Dei.

QVAESTIO XII.

An prædeſtinatio ſit actus voluntatis, aut intellectus.

DIuus Thom.1.p. q.23. art.1. ad 2. cõſtituit prædeſtinationem in intellectu diuino, dicens: Prædeſtinationem eſſe rationem in mente Dei exiſtentem, &c. Et idem habet de prouidentia, quæſt.23. art. 1. quem alij Thomiſtæ ſequuntur, licet non conueniant in explicando qui actus intellectus ſit prædeſtinatio: nam Durand.1. diſt.41. vult eſſe actum ſcientiæ, qui præcedit voluntatem; ſed communiter Thomiſtæ dicunt, eſſe actum imperij, qui ſubſequitur voluntatem, & eſt quaſi principium proximum, quo Deus exequitur voluntatem ſuam. Alij aſſerunt eſſe quoddam iudicium practicũ, quo Deus protulit veluti diffinitiuam ſententiam de æterna fœlicitate ſaluandorũ. Alij aiunt, ſcientiam Dei eſſe prædeſtinationem, nõ vt antecedit decretum Dei liberum, ſed prout approbatã per decretum.

Secunda opinio conſtituens prædeſtinationẽ in voluntate, eſt Scot. 1. diſt.40. q.1. D. Bonauent. art.1. q.2. Gregor. q.1. Aureol. q.4. Gabri. q.1. art.1. Echij de Prædeſt. SS. centuria 1. nu 17. Et patet ex Scriptura, quæ ſæpius per actus voluntatis prædeſtinationem declarat. Ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo. Et infra, Prædeſtinati ſecundum propoſitum eius: electio autem, & propoſitum ad voluntatem pertinent, & etiam decretum. Actu.4. Quæ manus tuæ, & cõſilium tuum decreuerunt fieri: & vbi legimus, decreuerunt, verbum Gręcum ſignificat prædeſtinare, decretum autem pertinere ad volũtatem. Patet Heſter 13. Non eſt, qui poſſit reſiſtere voluntati tuæ, ſi decreueris ſaluare nos. Et Rom.8. Quos prǽſciuit, & prædeſtinauit: vbi prædeſtinationem diſtinguit à præſcientia tanquam voluntatem, ſeu propoſitũ quod ibi ſubditur, his qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti.

Patet etiam ex Aug. lib. de Prędeſtin. SS. cap. 10. vbi prædeſtinationem à præſciẽtia diſtinguit, dicens: Prædeſtinatio ſine præſcientia eſſe non poteſt, poteſt autem ſine prædeſtinatione eſſe præſcientia. Damaſcen. etiam lib. 2. cap. 30. prædeſtinationem diſtingui à præſcientia. Et capit. 29. prouidentiam definit per voluntatem: nam prouiden-

uidentia eſt cura, & ſolicitudo illa, quibus prouidendum eſt; ergo ad voluntatem ſpectat; ergo à fortiori licet cognoſcere ordinem, ſeu proportionem mediorum ſpectet ad intellectum, tamen efficaciter ordinare vt media fiant propter finem, pertinet ad voluntatem, nam hoc fit per electionem ex vi intẽtionis, prouidentia autem in hac practica, & efficaci ordinatione conſiſtit; & hac ratione dixit Scotus 1. diſt. 6. quæſt. 1. & quodlibet 17. ordinem practicum pertinere ad voluntatem.

Item manifeſtum eſt in voluntate efficaci Dei conſiſtere prædeſtinationem, nam illa poſita non poteſt non ſequi effectus, nam per actum voluntatis eliguntur media, & ad finem efficaciter ordinantur. Eſt ergo prædeſtinatio in voluntate, quæ intelligitur in Deo à primo decreto electionis ad gloriam vſque ad omnem voluntatem mediorum, & vltimi effectus, qui eſt ipſa gloria, vt executioni mandanda. Nam hæc omnia includit, vel requirit ex parte volũtatis perfecta prouidentia, quã prædeſtinatio ſignificat. Suarez lib. 1. de prædeſti. cap. 17. vtramque ſententiam iudicat probabilem, propter loca ſacræ Scripturę, & ſanctorum, cum explicant prædeſtinationem iam per actus pertinentes ad intellectum, iam per actus pertinentes ad voluntatẽ, iam per præſciuit Deus, iam per prælegit Deus. Sed Scoti ſententia probabilior eſt, nempe formalius conſiſtere in actu voluntatis, licet connotet actum intellectus. Et in hanc partem inclinat Suarez dicens, ſe nomine prædeſtinationis decretum voluntatis diuinæ dandi gratiam, & gloriam ſemper in hac materia intellectum.

∴

QVAESTIO XIII.

An prædeſtinatio ſit pars prouidentiæ, & quomodo ab illa differat.

DIuus Tho. 1. p quæſt. 28. art. 1. ait, prædeſtinationem partem eſſe prouidentiæ, & eſt communis Theologorum. Sed quidam dicunt eſſe partem ſubiectiuam, nam prouidentia concipitur à nobis tanquam genus, & prædeſtinatio tanquam ſpecies. Prouidentia enim prędicatur de prouidentia ſupernaturali, & naturali, & inter ſupernaturales vna dicitur ſufficiẽs, alia efficax, & hæc eſt prædeſtinatio. Sententia eſt probabilis. Sed D. Tho. quem explicat Caiet. docet prædeſtinationem eſſe quaſi partem integralẽ prouidentiæ, non quidem ex parte actus diuini, qui ſimpliciſsimus eſt, ſed ex parte obiectorum, in quibus multitudo, & varietas inuenitur. Differt ergo prædeſtinatio à prouidentia, quod materia prouidentiæ latius pateat, extendit. n. ſe ad res omnes rationales, & irrationeles, naturales, & ſupernaturales, & complectitur media ſufficiẽtia, & efficacia; prædeſtinatio autem ſolum reſpicit finem ſupernaturalem, & infallibiliter conſequendum à quibuſdã creaturis intellectualibus per efficacia media: recte ergo ex parte materiæ dicitur eſſe pars quaſi integralis prouidentiæ: quæ ſententia probabilis eſt, & vera.

Sed nota, prædeſtinationem quodammodo includere totã prouidentiam, ſi generalius de prædeſtinatione loquamur, ita vt Chriſti prædeſtinationem comprehẽdat: nam licet obiectum adæquatum prouidentiæ directe plura includere videatur quã obiectum prædeſtinationis, nihilominus prædeſtinationis obiectũ eſt principale, ac primarium, & tãquam finis, ad quẽ omnia alia aliquo modo re-

Digitized by Google

do referũtur, & ſic poterit dici adæquatũ quaſi reductiue, & in obliquo, & ideo prędeſtinatio in ſe totã prouidentiam includit. Vnde Apoſt. 1. Corint. 3. ait. Omnia veſtra ſunt, vos autẽ Chriſti, Chriſtus vero Dei, quia tota prouidẽtia tẽdit ad ſalutẽ electo rũ, & electi ad Chriſti gloriam, & cũ ipſo Chriſto ad Dei gloriam ordinãtur: ſic Matth. 24. effectus ille prouidentiæ abbreuiandi dies perſecutionis Antichriſti propter electos dicitur eſſe. Et Aug. Pſal. 54. de malis ait: Ideo viuere vt corrigãtur, velut per eos boni exerceantur: viuere autem eſt effectus prouidentiæ, & tamen Aug. ad prædeſtinationem reducit: quapropter docent Theologi mundum eſſe duraturum donec prædeſtinatorum numerus impleatur, licet ſecundũ ſe prouidẽtia latius pateat, & prædeſtinatio ſit illius pars.

Item differunt, quia prædeſtinatio habet infallibilem conſecutionem particularis finis ipſius prædeſtinati, prouidentia vero non includit infallibilem cõſecutionem finis particularis neceſſario, licet interdũ aſſequatur. Hanc differentiam conſtituit D. Tho. quæſt. 7. de verit. a. 2. & multi alij Theologi. Sed arguit Caiet. 1. p. quæſt. 22. art. 1. quia ſi prouidentia non ſemper conſequeretur ſuum finem, deficeret, & fruſtraretur, quod imperfectionis eſſet, ſicut eſt in artifice non aſſequi finem quẽ intendit. Sed noſtra ſententia vera eſt; habet enim Deus ſupernaturalem prouidẽtiam circa homines qui ſaluantur, qui tamen non aſſequuntur finẽ particularem beatitudinis, etiã ſi Deus velit omnes homines ſaluos fieri. Et conſtat etiam in agentibus naturalibus, quæ ſuos fines particulares ſæpe non aſſequuntur, & ſic oriuntur monſtra, nam non ſemper Deus intendit finem abſoluta voluntate, ſed vel ſimplici affectu, vel voluntate includente aliquam conditionem, quam Deus non abſolute vult, & à cauſa creata pendet, atque impediri poteſt. Nam cũ Deus ſit liber, potuit pro arbitrio ſuo non omnibus conferre talem ordinationem ex decreto abſoluto, ſed ex ſimplici tantum affectu abſque intentione omnino abſoluta, & efficaci. Vnde falſum eſt quod inferebat Caieta. quod prouidentia Dei deficeret, aut proueniret ex impotentia, vel ignorantia Dei. Dico. n. quod prouenit ex libertate diuinæ voluntatis non intendentis talem finem efficaciter: nec proinde diuinam prouidentiam fruſtrari, nam quod deficit ab vno ordine diuinæ prouidentię, in alium incidit: vt peccator qui deficit à prę mio, incidit in vindictam: quomodo dixit Aug. in Enchirid. cap. 11. Deus non permitteret mala, niſi inde eliceret bona. Et nota, quod licet prouidentia interdum non aſſequatur finem particularem, nunquam tamen omnino deficit à fine vniuerſali. Vnde Eccleſia dixit, Deus cuius prouidentia in ſua diſpoſitione nõ fallitur: nihil enim permittit Deus niſi propter aliquem finem totius vniuerſi, vel ad manifeſtationem totius attributi diuini, & tandem omnia refert ad laudem, & gloriam ſuam, quæ eſt vniuerſalis finis prouidentiæ, qui ſemper efficaciter intenditur.

Differunt etiam prouidentia, & prædeſtinatio, quia prouidentia ſupponit ordine rationis in mente, ſeu voluntate Dei exiſtentiam rei cui prouidet, prædeſtinatio vero per ſe illam non ſupponit, ſed ſecũ adfert, ſeu includit. Nam ſicut in prædeſtinatione ſunt duo, nempe obiectum quod prædeſtinatur, & terminus ad quem prædeſtinatur, ita in prouidẽtia duo ſunt, ſubiectum cui prouidetur, & bonum quod illi pro-

Digitized by Google

uidetur, vel procuratur: hoc ſecundum non ſupponitur futurum, ſed per ipſam prouidentiam ordinatur vt ſit: illud autem primum ſupponitur futurum, vel vt alij dicunt, exiſtens in præſentia æternitatis. Et cõfirmatur, quia prouidentia eſt de medijs; ergo ſupponit inſtitutionem rei ad talem finem, & voluntatem creandi talem rem propter talem finem, & hoc ſupponere in æternitate rem illam vt futuram; at prędeſtinatio, nec terminum, nec obiectum ſuum ſupponit futurum, ſed poſsibile tantum, & per ipſammet prædeſtinationem ordinatur vt ſit. Quod optimè declaratur in prædeſtinatione Chriſti, quæ eſt exemplar totius noſtræ prædeſtinationis, ex Auguſt. lib. de Prædeſtinat. Sanctorum, cap. 15. Nam prædeſtinatus eſt Chriſtus vt homo, vt eſſet Filius Dei naturalis, antequã prædeſtinationẽ: Hic homo Chriſtus vt ſic, non ſupponitur exiſtens, nec futurus in mẽte Dei, ſed per ipſam prędeſtinationẽ ordinatus fuit vt eſſet, ita vt ſimul eſſet Filius Dei naturalis; ergo de ratione prædeſtinationis non eſt quod ſupponat exiſtentiam obiecti.

Et confirmatur, quia beatitudo æterna (propter quam prædeſtinati creati ſunt) eſt primarius finis, & proprius eorum, & ideo non prius ordinati ſunt ad eſſe per voluntatem creandi illos, quam ordinati fuerint vt ſint beati per voluntatem glorificandi illos, cum hæc ordinatio ſit efficax. Itaque cum aliquis prædeſtinatur vt ſit beatus, intrinſece prædeſtinatur vt ſit, & è conuerſo. Vnde illa propoſitio, Prius in intentione, eſt poſterius in executione, vera eſt inter finem, & media, quæ non conſtituunt intrinſecè ipſam finem, ſed ſunt cauſæ extrinſecę, ſeu efficiẽtes conſecutionis eius, non autem inter obiectum, & finem formalem; nam ex vtroq. ſuo modo cõſtituitur intrinſece totalis finis, ſi comparetur perſona quæ prædeſtinatur, & gloria ad quam prædeſtinatur; nam gloria eſt finis cuius gratia, perſona verò eſt finis, cui ipſa gloria procuratur; & ideo licet in tẽpore prius fiat perſona quã gloria, tamen in æternitate non prius amatur gloria, quã ametur talis perſona.

Sed percõtaberis. Quomodo prædeſtinatio ſe habeat ad gratiã, & ſupernaturalẽ gubernationem? D. Auguſt. lib. de Prædeſt. SS. c. 10. dicit, Prædeſtinationem, & gratiam comparari vt cauſam ad effectum, quia prædeſtinatio (ait) eſt gratiæ præparatio, gratia verò eſt ipſa donatio: ex quo colligitur, quòd prædeſtinatio ſit æterna, gratia verò tẽporalis, ſicut eſt creatio. Vnde prædeſtinatio formaliter nihil ponit in prædeſtinato, cauſaliter autẽ ponit gratiam quam facit in tẽpore per ſupernaturalem gubernationẽ. Vnde prędeſtinatio eſt ab æterno, gratia vero creata, & temporalis. Verum eſt prædeſtinationẽ poſſe dici gratiã in quantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prędeſtinauit, ſeu elegit, vt dicit D. Tho. 1. 2. q. 110. a. 1. Dicitur enim ad Epheſ. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, in laudem gratiæ ſuæ: vbi gratia ſignificat gratuitam beneficentiã, quam Deus per prædeſtinationem tanquam per maximam gratiã ſingulariter oſtendit. Sed cum diſtinguimus gratiam tanquam effectũ prædeſtinationis, & dicitur temporalis, conſiſtit interdum in externis donis, aut cauſis, vel circunſtantijs, interdum in auferendis malis occaſionibus, quæ omnia comprehẽdit Auguſt. nomine beneficiorum, quibus electi certiſsimè ſaluãtur, cum dicat, Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio; gratia verò eſt ipſa donatio de bono perſeuerant. c. 14.

Ex

Digitized by Google

Ex his infertur, ita cõparari prædeſtinationem ad ſingularem gubernationem hominis prædeſtinati, ſicut generalis prouidentia ad generalem gubernationem: nam ſicut gubernatio includit omnes actiones, & effectus, quibus Deus cõfert creaturis media neceſſaria, vel cõuenientia ad ſuos fines, ita illa ſingularis gubernatio includit omnem Dei actionẽ, per quam cum effectu perducit electos ad finem prædeſtinationis, poteſtq. vocari ſingularis beneficentia, quia complectitur omnia beneficia, quibus liberantur. Vnde ſicut gubernatio illa eſt effectus adæquatus prouidentiæ, ita hæc beneficẽcia eſt effectus prædeſtinationis. Et ſicut gubernatio eſt temporalis, & prouidentia æterna, ita hæc beneficentia temporalis eſt, & prædeſtinatio æterna. Et hæc gubernatio, & beneficẽtia paſsiua non eſt in Deo intrinſece, ſed emanatiue, quia eſt à Deo. At de gubernatione actiua dicit D. Thom. quæſt. 103. art. 6. prouidentiam eſſe ipſam rationem gubernationis, nempe quantum ad internum actũ, quem ponit in Deo: nam per habitudinem actualis cauſæ, vel actionis, diſtingui poſſunt ratione: imo tanquam æternũ, & temporale, ſicut de creatione actiua, & de omni actione Dei ad extra dicendum eſt. Et nota, quod prædeſtinatio, & ſingularis gubernatio actiua intra diuinam voluntatem exiſtentes, diſtinguũtur interſe ratione nõ vt tẽporale ab æterno, cum vtraque ſit æterna in Deo, ſed ſolum vt præparatio, & principium proximum executionis; nam ratione executionis dicitur gubernatio beneficentia, ſeu gratia.

Sed dices: Videtur non dari gratiã increatam. Reſpondeo, immo dari etiam vt eſt donũ gratuitum, vt eſt gratia vnionis hypoſtaticæ, imo etiã in iuſtificatione; quia certũ eſt perſonam Spiritus S. eſſe donum, quod datur iuſtis ſpeciali modo quando iuſtificantur; & ſic dantur eis dona creata ſimul cum increato; & in patria datur beatis eſſentia diuina, vt comprincipiũ adiuuans ad viſionem per modum ſpeciei, & in via gratia adiuuans poteſt eſſe ipſe Deus per ſeipſum iuuãs, & confortans noſtrã facultatem. Verum quidem eſt hanc gratiam increatam nunquam dari nobis, niſi vt coniunctam alicui dono creato, vel mediante illo: & eodem modo dicitur prædeſtinatio gratia increata.

QVAESTIO XIV.

Vtrum prædeſtinatio ſit ipſe liber vitæ.

Liber vitæ ſignificat mentis notitiam, ſeu præſcientiam: & aliquando in Scriptura ponitur liber abſolutè, vt Daniel. 12. Saluabitur omnis, qui inuentus fuerit in libro. Exod. 32. Si non facis, dele me de libro quem ſcripſiſti. Sæpius vero ponitur cum additione vitæ, vt Apocalip. 20. Quicumque non eſt inuentus in libro vitæ, miſſus eſt in ſtagnum ignis. Aliquando dicitur, liber vitæ agni, Apoc. 21. Aliquando liber iuſtorum, vt Ioſue 10. Aliquando in plurali, Daniel. 7. Iudicium ſedit, & libri aperti ſunt. Et Apocal. 20. Iudicati ſunt mortui ex his quæ ſcripta erant in libris. Quo loco Beda per libros in die iudicij aperiendos, non intelligit libros metaphoricè, ſed libros Scripturæ; quia tunc patebit veriſsima eſſe, quæ de illo die Scripturæ loquerentur; ſed non videtur recta expoſitio, nam addit Ioannes; Et iudicati ſunt mortui, ex his quæ ſcripta erant in libris, ſecundum opera ipſorum.

Opera

Opera autem iudicandorũ nonſunt in ſacra Scriptura,nec pœnæ ſingulis operibus reſpõdentes , ſed vtrũque ſcriptum eſt in mente Dei. Et in hoc ſenſu dicitur Pſalm. 138. Et in libro tuo omnes ſcribẽtur. Dicuntur tamen plures libri quatenus plurium hominum, vel etiam ordinum tam Angelorum , quam hominum continent ; Scripti ergo ſunt in libro vitæ omnes, qui vitam,& ſalutem conſequentur. Vnde non dicitur liber vitæ ex eo quod in Deo eſt,qui eſt ipſa vita,nam hoc modo, etiam reprobi eſſent ſcripti in libro vitæ , quia ſunt in notitia Dei , ſed nominatur liber vitę,à termino,qui eſt liber prædeſtinatorum ad vitam æternam.Et dicitur liber vitæ agni, quia per agnum Chriſtum ſunt prędeſtinati tam homines,quam Angeli:nam illa ciuitas cæleſtis , de qua Ioan. Apocal. 21. loquitur,ex vtriſq. conſtat.

Et nota , quod licet reprobi non poſsint non eſſe in ſciẽtia Dei,propter eius infinitatem;non tamẽ illis tribuitur peculiaris liber, quia eorũ ſcientia eſt ſcientia reprobationis; vnde potius dicuntur deleri de libro. Nomina autem electorum ſcripta dicuntur in cælis , Lucæ 10. At reproborum dicũtur deleta, & ſcripta in terra. Ierem. 17. Recedentes à te,in terra ſcribentur. Sed videtur diſtinguere D. Ioannes librum vitæ à libro, per quẽ iudicandi ſunt mortui:ait enim: Et libri aperti ſunt,& alius liber apertus eſt, qui eſt vitæ. Reſpond. quod alius eſt liber perſonarum,alius actionum,vel operum. Liber vitæ eſt perſonarum , in quo ſcribuntur electi : in quo libro ſunt ſcripti , antequam in alio ſcribãtur eorum merita, quia ex vi ſolius gratuitæ electionis ad gloriam,& gratiam congruam deſcripti manent in præſcientia Dei.Quia verò illa electio non eſt complenda niſi per merita , quia gloria in effectu non eſt danda niſi per merita, ideo neceſſarius eſt alius liber,in quo opera deſcribantur; in quo etiam neceſſe eſt demerita ſcribi, quia ad exactum iudicium omnium operũ notitię comparatio eſt neceſſaria. Sic ergo diſtinguitur liber vitæ à libris , per quos fit iudicium , & cum ſint libri conſcientiarum, vt ait Hieronymus Pſalm. 88. poſſunt dici plures libri.

Conueniunt autem liber vitæ, & prædeſtinatio. Primo, quia perſonæ omnes , quæ in libro vitæ ſcriptæ ſunt,prædeſtinatæ ſunt;& non plures , neque pauciores : & è contra, quotquot ſunt prædeſtinati, ſunt in libro ſcripti, vt patet ex verbis Daniel. 12. Saluabitur omnis,qui inuentus fuerit ſcriptus in libro. Excluſiue verò additur Apocal. 13. & 17. vbi dicuntur , adoraſſe beſtiam omnes, quorum non ſunt ſcripta nomina in libro vitæ agni. Et ca. 20. Qui nõ inuẽtus eſt in libro vitæ ſcriptus,miſſus eſt in ſtagnum ignis. Item conueniunt,quia prędeſtinatio eſt actus æternus,immanens Dei,ac omnino liber pendens ex arbitrio Dei;& idẽ eſt liber vitæ , vel ſaltim ſecundum rationẽ liber vitæ, qui videtur pertinere ad intellectum proximè ſequatur ad prædeſtinationem,quę ad voluntatem pertinet. Eo enim ipſo, quod Deus hos elegit ad beatitudinem,eoſdem in mente ſua tanquam in cathalogo conſcripſit , tanquam infallibiliter ſaluandos. Secundum autem diuum Thomam , qui ponit prædeſtinationem in intellectu , etiam diſtinguit ipſam à libro vitæ, quia liber vitæ ſolũ dicit quaſi ſpeculatiuam notitiam , ſeu intuitionem ſaluandorum. Prædeſtinatio autem dicit iudicium practicum, & dirigens executionem mediorum infallibilium,quę ad ſalutem electorũ

per

Digitized by Google

per voluntatem approbata ſunt: & ita liber vitæ perfectus, & completus ſupponit prædeſtinationem, vt conſtituentem illi obiectum eius, licet ob ſummã coniunctionem, quãdoque idem cenſeantur.

Et nota vt dixi, quod ſicut prædeſtinatio eſt infallibilis, ita & liber vitæ, de quo nullus poteſt deleri: nam etſi Scriptura aliquando dicat, Apoc. 3. aliquos deleri de libro vitę, intelligitur negatiuè, vt ait Anſbert. & Aimo. id eſt, non ſcribi in illo. Et hoc modo intelligitur illud Pſalm. 68. Deleantur de libro viuentium, & cum iuſtis non ſcribantur. Auguſt. autem in hunc Pſalmum intelligit verbum delendi non in re ipſa, ſed ſecundum opinionem hominum, qui putabant ſe eſſe ſcriptos in libro vitæ, poſtea tamen intelligent ibi non fuiſſe ſcriptos; & ideo potius delentur ex libro ſcripto in mente ſua, quam ex notitia Dei: & in hoc ſenſu nulla eſt differẽtia inter prædeſtinationem, & librum vitæ, quia etiam poteſt quis deleri de prædeſtinatione, quam falſa fide, opinione, aut ſpe ſibi promittebat ſine operibus. Vnde cum Apocalip. 3. Promittit Deus, Qui vicerit, non delebo eum, &c. id eſt, non ſolum ſecũdum opinionem hominum, ſed verè, & reipſa erit ſcriptus in libro vitæ, cum executio libri, & prędeſtinationis pendeat ex operibus noſtris cum gratia Dei factis. Vnde 2. Petri. 1. dicitur: Satagite vt per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis. Aliqui dicunt duplicem eſſe prędeſtinationem, ſeu librum vitæ; vnam ſimpliciter ad ęternam gloriam, aliam ad gratiam in hac vita, quæ dicitur ſecundum quid, de qua poſſunt homines deleri. Sic Anſelm. & Lyran. Apoc. 3. & D. Thom. 1. part. quæſt. 24. artic. 3. ſed tamen abſolute loquendo, prædeſtinatio ſolum reſpicit vitam æternam.

DE CAVSIS PRAEDESTINATIONIS.

TRACTATVS SECVNDVS.

QVAESTIO PRIMA.

An prædeſtinatio habeat quoad effectus ſuos cauſam phyſicam, & moralem.

CAVSA phyſica dicitur illa, quæ per ſe, & per realem influxũ ſibi proportionatum dat eſſe effectui; moralis autẽ duplici ex cauſa ſic vocatur; vel ſolum quia libere agit, & ſic non diſtinguitur à phyſica, ſed addit libertatem; vel appellatur moralis, quia per ſe non immediatè influit in effectum, ſed cauſam phyſicam moraliter applicat, vel inducit ad aliquid agendum; & hæc cauſa moralis ſupponit cauſam prin-

principalem, & per ſe agentem per intellectum, & voluntatem, quæ per rationem moralem, qualis eſt meriti, petitionis, ſatisfactionis, &c. inducitur, aut inclinatur ad aliquid agendum. Hoc ergo loco principaliter agimus de hac cauſa morali, & non quærimus modo an detur cauſa prædeſtinationis ex parte Dei prædeſtinantis, aut ex parte Chriſti Domini, in quo, & per quem omnes ſunt electi, & prædeſtinati, aut ex parte cuiuſcumque alterius perſonæ, quæ ſit commembrum eiuſdem corporis; ſed loquimur præcipue de cauſa prædeſtinationis ex parte ipſius hominis prędeſtinati, & de hac cõmuniter diſputant Doctores diſt. 41. D. Bonauent. artic. 1. quæſt. 2. & ibi Scotus, Ricard. art. 1. quæſt. 1. D. Thom. 1. part. quæſt. 23. artic. 5. & 8.

Prima concluſio. Omnium effectuum prædeſtinationis datur cauſa phyſica efficiens. Patet, quia omnes effectus ſunt creati; ergo habent cauſam phyſicam efficientem, quæ omnes hos effectus operetur. Principalis autem cauſa efficiens, & finalis horum effectuum eſt Deus, qui eſt principalis author gratiæ, & glorię, iuxta illud, Gratiam, & gloriam dabit Dominus, & omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus, nam elegit prædeſtinatos ad manifeſtationem gloriæ, & gratiæ ſuę, & vt ab eis perpetuo laudetur, & glorificetur. Extra Deum autem nulla cauſa phyſica efficit hos effectus, quæ ſit per ſe cauſa, & quaſi ex natura rei, licet dici poſsit veluti inſtrumentum.

Secunda concluſio. Homo habet phyſicam cauſalitatem materialem reſpectu omnium effectuum, qui in ipſo ſunt; ſiue ſint habitus, ſiue actus, ſiue alia interna auxilia gratiæ, omnia enim in anima, vel eius potentijs recipiuntur. Vnde Bernar. lib. de Gratia, & libero arbitr. Deus eſt qui dat gratiam. Liberum autem arbitrium eſt capax eius, licet naturę non ſit debitum auxilium congruum, & efficax, infabilliter perducens ad beatitudinem: nam ſi dona ipſa ſufficiẽtia non ſunt debita, multo minus erũt efficacia: darẽtur enim omnibus; nã quod naturæ debitum eſt, nulli negat Deus, ſine ſpeciali miraculo. Eſt tamẽ notandum, quod gratia ſufficiens, licet non ſit debita naturæ ſecundũ ſe ſpectatæ, & multo minus vt affectæ originali culpa, eſt tamen aliquo modo debita naturæ ordinatæ ad finem ſupernaturalem cum debito illum procurandi. At verò gratia efficax nulli eſt debita, nec naturæ eleuatæ ad finẽ ſupernaturalem. Hoc enim modo neq. hominibus, neque Angelis data eſt, quia ordinatio ad talem finem ex ſe ſolum poſtulat ſufficientia media, reliqua autem pendent ex diuina voluntate accomodante media, iuxta ſuam præſcientiam, & voluntatem; quare hæc cauſalitas materialis non refertur ad cauſam prædeſtinationis, de qua loquimur.

Tertia concluſio. Habet etiã prædeſtinatio cauſam phyſicam efficientem ex parte noſtra quoad multos effectus, qui cum conſiſtant in noſtris actibus vitalibus, comprehendi ſolent ſub nomine gratiæ actualis. Habitualis enim gratia à ſolo Deo infunditur, quamuis enim requirat diſpoſitionem ex parte hominis adulti; illa tamen diſpoſitio (vt eſt probabilior opinio) non efficit phyſicè habitus ipſos ſecundum cauſalitatem ſacramentorum. At actus vitalis non poteſt in nobis ſine nobis fieri; & ideo, licet à Deo principaliter donentur; homo etiam habet

bet circa illos ſuam phyſicam efficientiam ſecundariā, & minus principalem. Sed eſt notanda differentia inter hos actus, nam quidam ſunt humani, & liberi, vt actus fidei, charitatis, &c. alij antecedunt deliberationem, & humanum conſenſum, vt inſpiratio diuina, & tactus cordis, & ſimiles motus, in quibus gratia operans præueniens, & excitans conſiſtit quando intrinſeca eſt. Circa priores actus habet homo non ſolum efficientiam phyſicam, ſed moralem, quæ conſiſtit in libera cooperatione, iuxta doctrinam Concil. Tridentin. ſeſ. 6. circa verò poſteriores non concurrit homo moraliter, immo dicitur potius agi quam agere; concurrit tamen phyſicè iuxta probabiliorem ſententiam, quia reuera tales motus vitales ſunt, & ille influxus vitalis phyſicus potentiæ, eſt de intrinſeca ratione talis actus vt vitalis eſt, ſic ergo poteſt in homine reperiri cauſalitas effectiua circa prædeſtinationem quoad effectus eius, etiam quantum ad primum effectum, qui in executione datur; nam ille poteſt eſſe aliqua interna inſpiratio, vel illuminatio: ex hac autem cauſalitate effectiua, nullum ſequitur debitum reſpectu talium donorum, quia illa efficientia eſt ſupernaturalis; & etiam ſi ſit libera, præſupponit aliquam gratiam, & ſic hic modus cauſandi non pertinet ad cauſam prædeſtinationis.

Quarta concluſio. In prædeſtinatione datur etiam cauſa finalis, quoad plures effectus. Patet, nam vnus eſt propter alium tanquam propter finem, vt vocatio propter diſpoſitionem liberam; hæc propter iuſtificationem, & hæc propter fructus iuſtitiæ vſque ad gloriam: ſed cum vnus effectus non poſsit eſſe finis alterius, niſi ex ſupernaturali Dei voluntate, ideo ex vi huius cauſalitatis finalis non habet prædeſtinatio originem in homine, ſed in Deo: loquendo autem de cauſa morali, quæ, vt nunc loquimur, ad efficientem poteſt reduci, ſic enim inter cauſas efficientes numerauit Ariſtoteles cauſam conſulentem, & rogantem, nam licet cauſa finalis videatur eſſe ſuo modo moralis, & metaphoricè moueat agens, & inducat illum ad agendum, habet tamen ſuum proprium cauſalitatis modum, & ſic numeratur inter cauſas phyſicas. Modo autem loquimur de cauſa morali, quæ ſupponitur in re exiſtens aliquo modo, nam mouere debet, & ſic ſe habet tanquam ratio agendi ipſi agenti, & ita ad efficientem reuocatur; poteſtque iſta cauſa dici meritoria de condigno, vel etiam de congruo, quæ in tantum cauſat moraliter in quantum inducit aliquam obligationem. Et cum hæc cauſa ſit quadruplex, ſecunda dicitur ſatisfactoria, quæ reſpicit ſpeciales effectus remittendi culpas, vel pœnas. Tertia impetratoria, quæ petendo, & orando mouet. Quarta denique diſpoſitiua, nam licet diſpoſitio reuocari ſoleat ad cauſam materialem phyſicam, tamen in præſenti eſt diſpoſitio moralis, & ideo eſt cauſa propria moralis illius formæ, quæ ratione talis diſpoſitionis datur. Eſt enim illa diſpoſitio libere ab homine, non ſine altiori influxu gratiæ, iuxta Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. & ideo hæc cauſalitas diſpoſitiua dicitur moralis effectiua per modum meriti, ſaltem de congruo, vel impetrationis.

Ex his infertur, quod ad hoc vt ex parte hominis detur cauſa prædeſtinationis moralis quoad aliquos effectus,

effectus. Requiritur primo, vt ſit actus liber ipſius prædeſtinati, nam moralitas fundatur in libertate. Secundo, debet eſſe actus bonus, quia effectus prędeſtinationis ſunt beneficia diuina, actus autem malus non obligat Deum ad conferendum beneficium. Tertio, debet eſſe proportionatus effectui: nam ſi non haberet proportionem, nō induceret debitum. Quarto, requiritur quod talis cauſa ſit aliquo modo prior ſuo effectu; & hæc conditio, & præcedens omni cauſæ conuenit.

Ex his etiam infertur, prædeſtinationis quoad aliquos effectus eius, provt in executione donantur, poſſe dari cauſam ex parte hominis adulti. (nam infantes non ſunt capaces huius cauſalitatis, quia non habent vſum libertatis) Hæc enim eſt communis ſententia Theolog. iuxta doctrinā Fidei, quia vnus ex his effectibus eſt gloria, illius autem merita hominis ſunt cauſa. Item, remiſſio peccati eſt alius effectus, qui cauſalitatem ſaltim diſpoſitiue habet ex parte hominis, & ſic de alijs.

Sed quæres: An præceſſerit ante hanc vitam actio aliqua prædeſtinati, quæ cauſa ſit ex parte effectuum prædeſtinationis illius. Aliqui hæretici docuerunt prædeſtinationem eſſe præmium meritorum alterius vitæ, quæ ante hanc præceſſit: ſed hoc eſt expreſſè contra D. Paul. dicentem ad Roman. 9. Non ex operibus, ſed ex vocante, &c. Et 2. Thim. 1. Vocauit nos non ſecundum opera noſtra, ſed ſecundum propoſitum ſuum, & gratiam: docens non dari medium inter donū datum abſque merito huius vitæ, quod noſtrum dicitur, & gratuitam donationem. Longum eſſet errores Originis, & aliorum nunc referre. Lege Suarez lib. 2. de Prædeſtinat. cap. 4.

QVAESTIO II.

Vtrum aliqua hominis actio ex ſolis viribus liberi arbitrij procedens poſſit eſſe cauſa prædeſtinationis, quoad effectus eius.

CONcluſio. In opere aliquo viribus naturæ elicito reſpectu effectuū prædeſtinationis nullum datur meritum, etiam impetratorium. Patet, quia meritum impetratorium eſt aliquod bonum vtile, & valde conferens ad vitam ęternam; ergo impoſsibile eſt fieri ſine gratia Chriſti per ſolas vires naturæ, dicente ipſomet Chriſto: Sine me nihil poteſtis facere. Et confirmatur, quia impetratoria oratio fundatur in fide; ergo ſupponit aliquā gratiam, ergo non poteſt impetrari prima gratia ex viribus naturæ. Vnde Arauſic. Concil. canon. 3. ſic definit. Si quis dixerit ad inuocationem humanam gratiam dari, & non potius gratiam efficere vt digne inuocemus, anathema ſit. Et ſumit ex illo Paul. Rom. 10. Quomodo inuocabunt in quem non crediderunt? Et ex illo Ioann. 1. Si manſeritis in me, & verba mea in vobis manſerint, quodcumque petieritis fiet vobis. Et ad Hebræos 11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. Ex quibus concluditur, quod oratio, vt ſit impetratoria, debet eſſe Deo accepta, & conueniens etiam ex parte modi. Debet eſſe cum fiducia, & fundari aliquo modo in Chriſto, quæ omnia habere non poteſt niſi ex fide, & gratia.

Item patet, quia talis impetratio excluderet rationē gratiæ, quia non illā daret Deus ex ſua liberalitate, ſed intuitu inuocationis mouentis. Imò in humanis etiam petitio dimi-

nuit

Digitized by Google

nuit rationem liberrimam donationis, quia fit ex cauſa aliqua ex parte petentis, carò enim emitur quod petitur; ergo à fortiori quando aliquid petimus à Deo, nam oratio eſt verus cultus, & obſequium, & vt ſic habet vim impetrandi, & quod conceditur, participat rationem cuiuſdam retributionis; ergo fundatur in gratia, quia nemo dare poteſt prius Deo vt retribuatur ei. Et tale meritum impetratorium non eſſe neceſſarium vt Deus hominem ſupernaturaliter vocet, conſtat ex illo Scripturæ: Inuentus ſum à non quærentibus me. Sed an ſit dogma fidei non dari ſine Dei gratia hoc meritum impetratorium, vel de congruo, non audeo affirmare: nam cum dicit Concilium Tridentinum, Initium iuſtificationis conferri nobis ſine meritis, loquitur de merito de condigno, cum poſt Trid. multi graues Theologi non damnent hanc ſententiam vt hæreticam, imò nec vt erroneam, vel cenſuræ dignam. Imò Vega lib. 8. in Trid. cap. 4. contendit particulam, gratis, cum dicimur, Gratis iuſtificari, excludere merita de condigno, non de congruo. Idem ſignificat Tolet. in Epiſt. ad Rom. annotat. 31. ait enim: Gratiam ſolum opponi merito, quod ex iuſtitia eſt. At meritum de congruo non inducit rationem iuſtitiæ, nec antiqui Scholaſtici dubitarunt, meritum de congruo tribuere his operibus moraliter bonis. Sed nihilominus vitanda eſt hoc tempore iſta doctrina, cum multorum aures offendat, maximè cum Concil. Arauſ. de quo non licet dubitare, abſolutè damnet, ponentes originem gratiæ à noſtris meritis. Et Tridentinum ait, Nullis præcedentibus meritis. Et non loquuntur confuſè, ſed diſtinctè; & ſic videntur excludere omnem rationem meriti, tam condigni, quam congrui. Nam actus ordinis inferioris non poteſt ex ſe mereri donum ſuperioris ordinis. Ex his conſtàter infertur non dari cauſam meritoriam prædeſtinationis ex parte effectuum eius, ſaltem quoad primam gratiam, ex qua cætera pendent.

Explicandus tamen eſt locus difficilis Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 8. vbi ſententiam Apoſtoli dicentis, homines gratis iuſtificari, ſic declarat: Gratis autem iuſtificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur: cum ergo dicit Concilium, fidem non mereri iuſtificationem, neceſſario debet intelligi de merito de condigno, quia per fidem mereri poſſumus de congruo, ſeu impetratoriè iuſtificationem: teſte Auguſt. Epiſt. 105. & 106. & de Prædeſtinatione Sanctorum, cap. 3. & 4. ergo ex doctrina, & interpretatione Concilij cum Paul. dicit, hominem gratis iuſtificari, ſolum intelligit, id eſt, non ex merito de condigno; igitur non erit contra Paulum affirmare, hominem iuſtificari, vel prædeſtinari ex merito de congruo, fundato in operibus moralibus. Reſpondeo, cum Concilium inter ea quæ antecedunt iuſtificationem, numerat fidem, non loquitur de fide infuſa, & ſupernaturali, (vt quidam probabiliter docent) quia hæc eſt veluti pars ipſius iuſtificationis. Vnde illa particula, ſiue fides, videtur eſſe à Concilio poſita propter Semipelagianos, qui dicebant, fidem eſſe à nobis, & per illam impetrare nos cætera; & ita loquebantur de fide naturali, & acquiſita: at non poteſt homo ſine gratia credere ſicut oportet, vt idem Concil. cano. 3. & 4. docet. Vel dicendum, loqui Concilium de fide infuſa, quæ

K vera,

Digitized by Google

vera, & ſufficiens fides eſt, ſed conſiderauit illam præciſè, vt eſt opus liberi arbitrij factum ab homine nondum iuſtificato, vt ſic enim nullam vim habet merendi, etiam de congruo formaliter, & perfectam iuſtificationem, ſed ad ſummum ex ea dignitate quam habet à diuina gratia auxiliante.

Et nota, peccatorem etiam concurrente gratia Dei auxiliãte, non mereri de condigno remiſsionem peccati mortalis, quia non poteſt de condigno pro illo ſatisfacere; & ideo nec poſſe de condigno mereri infuſionem gratiæ ſanctificãtis, cum illa ſit formalis cauſa remiſsionis peccatorum. Ex indignitate enim perſonæ operantis, & ex debito pœnæ æternæ quod in ſe habet, non poteſt peccator de condigno mereri diuinam amicitiam, nec Deum ex iuſtitia obligare, vt ſibi ſanctificantem gratiam conferat. Vnde in Scriptura, gratia nunquam vocatur merces, ſicut gloria, nam ad gloriã præcedit meritum de condigno, ſed non ad gratiam: & ſatis hoc ſignificat Concil. Trident. ſequentibus capitulis eiuſdem ſeſſ. docens, poſſe hominem mereri gloriam, & gratiæ augmentum; non verò gratiam ipſam ſanctificantem quoad eius primam infuſionem. Item, poteſt explicari Concil. Tridentin. quod loquatur de propria iuſtificatione formali, & excludat omne meritum eius, tam de congruo, quam de condigno, per quælibet opera antecedentia iuſtificationem ipſam, ſiue naturalia, ſiue ſupernaturalia, & fidei, dummodo tempore antecedant iuſtificationem; quia per actum fidei, ſpei, timoris, imperfecti doloris, eleemoſynæ, vel ſimiles, quantumuis fiant ex auxilio gratiæ, & ſicut oportet, nunquam meretur homo de congruo iuſtificationem, imò nec auxilium efficax ad vltimam diſpoſitionem ad ipſam, ſed meretur ad ſummũ per vnam diſpoſitionem remotiorem auxilium ad aliam propinquiorem, & per hanc vlterius auxilia ad aliam meliorem, & ſic deinceps, donec recipiat auxilium ad vltimam diſpoſitionem, quę ſimul tempore ſit cum infuſione gratiæ. Nec ipſa vltima diſpoſitio meretur de condigno iuſtificationem, cum gratia gratis conferatur, vt latius in materia de gratia.

QVAESTIO III.

Vtrum homo per opera moralia ſolius liberi arbitrij, ſit cauſa diſpoſitiua prædeſtinationis, ſiue quoad effectum.

PRima concluſio. Actus bonus moraliter, ac naturalis non eſt diſpoſitio neceſſaria ad primã gratiam à Deo obtinendam. Hæc videtur definita in Concil. Arauſ. 2. can. 4. nam damnat eum, qui dixerit, Deum expectare volũtates noſtras, vt à peccato purgemur. Prius enim debet homo illuminari à Deo, quam illum iuſtificet; & ſatis colligitur ex Trident. ſeſſ. 16. cap. 5. 6. & 7. & cano. 4. nam nihil præſtare poteſt voluntas per actum naturalis ordinis, quod non poſſit melius efficere per gratiam, & actum ſupernaturalem; ergo Deus non expectat ab homine illam diſpoſitionem naturalem. Ad commendationem enim diuinæ gratiæ, & oſtenſionem eius efficacitatis ſpectat, vt excæcatos illuminet, obduratos emolliat, & rebelles ad ſe conuertat.

Ex his colligitur primo, concluſionem hanc cum proportione habere locum in omni ſtatu hominum pecca-

Digitized by Google

peccatorum, primum in homine infideli, vt excitetur, & vocetur ad fidem, tam interius, quam exterius, non expectando aliquem motum bonum, ſed præueniendo voluntatem hominis: vt de Paulo ſæpe ait Auguſtin. & de alia infinita multitudine gentium: & de hoc homine maximè verificatur canon ille Concilij Arauſic. quod Deus non expectat voluntatem eius. Secundo: Eſt verum de homine iam credente, nõdum tamen vere pœnitente de omnibus peccatis ſuis, nam vt Deus illũ vere excitet, ad veram pœnitentiam non expectat, nec per ſe requirit ab eo aliquem actum bonum ſolius liberi arbitrij. Sed poteſt dubitari de homine vocato exterius ad fidem, & nondum credente, nam ordinarie excitatur homo ad credendum, imò ad pœnitendum per vocem magiſtri, vel prædicatoris, vel lectionem pij libri, vel alia media externa, quæ idemmet homo voluntarie ſuſcipit, poteſtque ſe ad illa applicare per actum ſolius liberi arbitrij, quo vult, vel concionem audire, & legere librum, &c. & poſtquam audiuit, vel legit, poteſt per diſcurſum naturalem ſeſe paulatim accendere, donec diuina gratia illum excitet, atque eleuet ad ſupernaturalem conuerſionem. Reſpondeo, quidquid ſit de poſsibilitate horum actuum ex viribus liberi arbitrij, nunc abſolute eſt dicendum non eſſe neceſſarios ad fidem, vel iuſtificationem in quantum ſunt mere naturales, quia melius, & perfectius fiunt per prouidentiam gratiæ, & internam motionem, & inſpirationem Spiritus ſancti. Et Deum etiam in hoc genere prouidentiæ ſupernaturalis non expectare, vt conatus liberi arbitrij ipſum præueniat: & ſic intelligitur cum alijs locis Scripturæ, illud Actuum 16. Deum aperuiſſe cor Lydiæ, vt intenderet his quæ dicebantur à Paulo. Vbi non ſolum dicit, vt crederet, ſed etiam vt intenderet; quod in rigore ſignificat actus illos præueniri gratia auxiliante. Et idem eſt de fideli peccatore in ordine ad pœnitentiam agendam.

Ex hoc ſequitur idem eſſe aſſerendum de homine iam iuſtificato per fidem, & gratiam in ordine ad perſeuerandum, ſeu non peccandum. Ad quod non opus eſt, quod per naturales actus ſe diſponat, quia ſupernaturales ſufficiunt, quorum iam quaſi intrinſecè per dona inhærentia capax eſt, & ſua benignitate, & gratuito beneficio poteſt Deus conferre huiuſmodi donum quibus vult: vnde ratio ſaltem adæquata diuinæ prædeſtinationis, quoad effectus eius varios, & inæquales diuerſorum hominum, non poteſt ſumi ex eorum operibus, vt colligit Auguſtin. de Prædeſtinatione Sanctorum, & lib. 1. ad Simplician. quæſt. 2. quia ex duobus hominibus æque peccatoribus, vnum Deus vocat, & non alium, immò ſæpe vocat eum qui grauius peccauit: aliquando vtrumque vocat, ſed vnum efficacius, & ad perfectiorem gradum, vel ſtatum. Et hinc etiam conſtat gratiam vocationis diuinæ non eſſe æque propoſitam, & præparatam omnibus hominibus etiam ex parte Dei, & voluntatis eius: (vt quidam volunt) nam ſi ex parte Dei eſſet ęqualitas, exiſtente etiam æqualitate ex parte hominis, effectus eſſet æqualis; ergo cum in effectu ſit varietas, ratio inæqualitatis eſt in voluntate diuina, quia diſtribuit provt vult, & vt vult, & vbi vult ſpirat.

Secunda concluſio. Bonus actus moralis per ſolas vires liberi arbitrij factus, non eſt ex ſe ſufficiens, & prima diſpoſitio ad illum

effectum prædeſtinationis, qui eſt impij iuſtificatio. Hæc eſt de fide, vt dixi, definita in Concilijs Arauſicano, & Trident. quia ad Hebræos 10. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo: fides autem debet eſſe ex auxilio gratiæ, vt ſit diſpoſitio. Et idem dicendum eſt de alijs diſpoſitionibus proximioribus ad iuſtitiam, vel vltimâ, nam hæc non eſt niſi ſpei, charitatis, & pœnitentiæ, quæ omnia haberi non poſſunt ſicut oportet ad iuſtificationem ſine gratiæ adiutorio, vt definit Tridentinum, ſeſſ. 6. cano. 6. & prius Concilium Milebi. & Arauſic.

Tertia concluſio. Bonus actus moralis per ſolas vires liberi arbitrij factus, non eſt ſufficiens diſpoſitio proxima ad primam gratiam auxiliãtem per ſe, & directe in illam influens, neque in aliquod auxiliũ ſupernaturalis gratiæ; & per conſequens eſſe non poteſt diſpoſitio remota ad gratiam ipſam ſanctificantem. Hæc concluſio, licet non ſit tam certa vt præcedens, eſt tamen veriſsima: & patet in primis de homine perueniente ad vſum rationis, qui nihil de doctrina fidei audiuit, & per lumen rationis incipit operari aliquod bonum priuſquam exterius, vel interius illuminetur. In hoc ergo homine prima gratia auxilians eſt prima illuminatio, & inſpiratio, qua vocatur ad fidẽ; nam licet actus bonus præcedat vt ſit diſpoſitio, neceſſe eſt vt intuitu illius in aliquo genere cauſæ detur illa gratia. Cum autem illam non det Deus intuitu, & ratione illius operis, non erit diſpoſitio per ſe ad illam infallibiliter conferendam: nam poſſet creatura trahere Deum naturaliter ad inchoandam in ipſo gratiã ſuam, cum eſſet meritum ſaltem de congruo, reſpectu talis effectus; & ſic talis effectus dici non poſſet gratis datus, cum ſua vi impellat Deum vt det illum. Vnde cũ ſæpe in Scriptura promittitur, eleemoſynę, remiſsioni iniuriæ, alijſq. operibus miſericordiæ remiſsio peccatorũ, & miſericordiæ Dei, nã Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiã conſequentur. Matthæ. 5. Et Dan. 4. Peccata tua eleemoſynis redime. Dico has ſimiles promiſsiones ad minus ſupponere fidẽ, & non fieri niſi ab hominibus fidelibus credentibus in Deum ſicut oportet, quia fides eſt fundamentum rerum non apparentium. Ad Hebræos 11.

Et nota, quod cum dicta conuincant de omni prima gratia auxiliante, & de omni vocatione, multo magis conuincunt de vocatione efficiẽti, & præſertim de illa quæ eſt ex propoſito, & propria electorum: nam ratione illius propriè dictum eſt à Paulo: Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis. Teſte Auguſtin. in Enchirid. cap. 32. & alijs locis: nam illa prima vocatio pendet ex mera voluntate Dei. Et etiam ſi illa diſpoſitio eſſet remota primæ gratiæ ſanctificantis, proximè verò reſpectu primæ gratiæ vocantis, non poſſet ex hoc capite ſumi cauſa, vel ratio prædeſtinationis quoad proximos eius effectus; quia poſito tali genere diſpoſitionis, Deus dat, vel non dat primam vocationem congruam, vel non congruam, vel etiam nullam; nam reſpectu cuiuſcunque eſt inefficax, & fallibilis illa diſpoſitio; ergo nulla ratio prædeſtinationis poteſt inde ſumi, dicente D. Paulo de Iacob, & Eſau: Antequam quicquam boni, vel mali egiſſent, Iacob dilexi, &c. Et Prouerbior. 9. A Domino præparatur voluntas. Et illud vulgate Auguſtini: Deus eſt, qui voluntatem præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam. Et 1. Corinthiorum 3. Non

ſumus

ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis,&c. Et Ioann. 15. Sine me nihil poteſtis facere, nempè proximè, vel remotè. Et ratio philoſophica eſt, quia diſpoſitio etiam remota, debet eſſe proportionata, & eiuſdẽ ordinis cum forma ad quam diſponit. Verum eſt, quod ſi homo fuerit perſpicatioris ingenij,& melioris temperamenti, per proprietates ſibi naturales magis diſpoſitus erit alijs, ſicut Angeli perfectiores in natura, fuerunt quodammodo capaciores perfectioris gratiæ: ſed hæc dicitur diſpoſitio phyſica, non vero moralis, quæ per ſe ordinatur ad ſupernaturalia dona. Itáò illi actus licet fieri poſsint ſine interna gratia ordinis ſupernaturalis, non tamen fiunt ſine ſpeciali prouidentia gratiæ, nec ſine auxilijs,& concurſibus non debitis naturæ, & vt ſic aliquo modo gratuitis, cum omnia fundentur in prima vocatione ſupernaturali, quæ iam ſupponitur.

Sed operepretium erit, videre quid Antiqui Patres,præſertim Græci,& maximè Chryſoſto.de hoc ſenſerint: videtur enim hos Patres imitatos eſſe Scripturam,quę interdum gratię tribuit omnia, interdum initium boni operis videtur ab arbitrio poſtulare. Iſaiæ 30. Expectat Dominus vt miſereatur veſtri. 1.Regum 3. Præparate corda veſtra Domino. Et Pſal. 118. Præueni in maturitate,& clamaui, & ſimilia, quæ etiam affert Concil. Trident. ſeſſ.7. & ea exponit, quia per hæc admonemur libertatis noſtræ, vel excitamur vt bene vtendo vna gratia, aliam impetremus, vel ad aliam diſponamur; non autem ſignificatur per verba ſimilia exordium ſalutis, vel prædeſtinationis eſſe ex nobis. Et idem ſenſus erit Chryſoſtomi, & antiquorum Patrum in multis locis, præſertim homilia 17. in Ioannem, & 12. ad Hebræos, vbi inter alia ait Chryſoſtom.Deum non prę uenire voluntates, nec noſtram tenere libertatem, ſed expectare vt nos incipiamus, deinde verò adiungere dona ſua. Quæ verba etiam reperiuntur apud Damaſ. lib.2. de Fide, cap. 29. & 30. vbi dicit, Deum non præfinire, ſeu prædeſtinare hos actus. Reſpondeo, Deum non præuenire voluntates noſtras, eas ad vnum determinando, vel phyſicè prædeterminando: non tamen negat Chryſoſtom. Deum nos primo excitare, nam Homilia 2. in Pſalm. 50. expreſſe dicit: Prouocat nos Deus,dicens, Da & tu aliquid. Vnde cum dicit Chryſoſto. Deum expectare vt nos incipiamus, vt ipſe perfectionem adiungat, eodem momo loquitur, quo Ambroſ. lib.1.de Abraham, cap. 7. dicens: Talem te præbe bonis ſtudijs, & prompta fide,vt Deus vocet te.Et Hilar.Pſalm. 118. ait:Eſt à nobis cum oramus exordium. Et Hieronym.Dialog.contra Pelagian. ait: Noſtrum ſit rogare,illius tribuere,noſtrum incipere. Et ſic multi alij Patres loquuntur. Attamen ſolum intendunt docere, gratiam non ſanctificare,nec diſponere hominem adultum ſine libera cooperatione eius, quæ prima moralis diſpoſitio vocatur initium ex parte hominis. Eo modo loquendi, quo Concilium Arauſic.canone 5.vocauit voluntatem credendi initium fidei, vel ſalutis, ſuppoſita tamen excitatione, & vocatione diuina. Et Ambroſius loco citato, propter hanc vocationem cenſet dictum eſſe:Non eſt volentis, neque currentis, ne ſcilicet teipſum iuſtificeris, ſed omnia tribueres Deo,qui te vocauit. Et eodem modo loquitur ſæpe Auguſt. maximè lib.83. quæſtio. quæſt.68. nempe ſemper antecedere occaſionem ſine merito.

Digitized by Google

Sed eſt locus difficilis Chryſoſtomi, quia plus videtur tribuere rationi naturali, & operibus eius, quam expediat. Homilia 42. in Geneſim, exagerans enim Abrahæ ſanctitatem, ait, quod non per fidem à Parentibus acceptam, ſed per ſcientiam à natura inditam adeo profecit. Et homil. 3. in 1. ad Corinth. dicit: Aliquos Philoſophos per lumen rationis non ſolum pręcepta ſeruaſſe, ſed etiam aliquando ſuperaſſe. Et difficilior eſt locutio Nazianzen. oratio. de Paſchate, vbi poſt laudes Abrahæ ante fidem acceptam, ſubdit: Propter hæc, vt opinor, fidem loco præmij accepit. Sed reſpondeo, eum nullo modo ſenſiſſe, fidem fuiſſe præmiũ debitũ talibus operibus, ſed vt cuncta alia opera proportionata, vel apta eſſent ad aliqualem remunerationem, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 21. Deum noluiſſe propter illa dare præmium proportionatum, quod futurum erat inferioris ordinis, ſed loco illius dediſſe fidem ex ſua magnificentia, & gratia: & hoc, & non amplius docent Nazianzenus, & Chryſoſtomus, qui facilius exponitur: quia non poſuit Abraham impedimentum diuinæ vocationi, & cum à parentibus infidelibus non habuerit fidem, facilem ſe præbuit ad obediendum diuinæ reuelationi, & vocationi, ſemper ſuppoſito adiutorio diuinæ gratiæ. Ad aliud de antiquis Philoſophis, nempe per lumen rationis ſeruaſſe præcepta, & interdum ſuperaſſe intelligitur de aliquibus præceptis, & de alijs quæ non erant in præcepto. Aliqui enim caſtitatem ſeruarunt, ſed non ſemper benè, ac honeſtè feciſſe, id eſt, recta intentione, ait idem Chryſoſtom. homilia 8. Epiſtola 1. ad Corinth. & ſic intelliguntur ſimiles locutiones Chryſoſtomi, & aliorum Patrum. Aduerte tamen, quod cum illi Patres tunc contra hæreticos diſputabant, præcipue contra Manichęos, aut reprehendebant hominum negligentiam, ideo ſæpius libertatem commemorant, licet alijs locis gratiam non omittant. Aduerte autem Chryſoſtomum Homilia de Adam, & Eua, ex profeſſo docuiſſe totam ſanam doctrinam de gratia. Sed incertum eſt, an illa Homilia fuerit Proſperi, an Chryſoſtomi, declarantis in fine vitæ clarius mentem ſuam.

Sed contra argues ex Paulo, Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam; ergo ex viribus naturæ, ſi facit homo quod in ſe eſt, conferet Deus gratiam. Reſpondet diuus Thomas. 1. 2. quæſt. 109. art. 1. ad 2. quod facienti quod in ſe eſt, per auxilium gratiæ præueniens, Deus non denegat gratiam habitualem. Dicitur autem eſſe in poteſtate hominis hanc habere gratiam, quia Deus paratus eſt illam omnibus conferre, iuxta illud Pauli: Deus vult omnes homines ſaluos fieri.

QVAESTIO IIII.

Vtrum bonum opus morale poſſit eſſe niſi ex prædeſtinatione, ſeu gratia.

CONcluſio. Poteſt homo, tam fidelis, quam infidelis, efficere opus morale, non ſolum ſecundum ſubſtantiam, & ex obiecto, ſed etiam ſecundum debitas circunſtantias abſque gratia Dei ſupernaturali. Patet, quia tale opus non eſt ſupra naturales vires arbitrij humani: non enim poſſet talis actus cadere ſub præceptum homini connaturale: hi autem actus cadunt

dunt ſub naturalem legem, non ſolum ſecundum ſubſtantiã, ſed etiam ſecundum debitas circunſtantias alias. Item, illos prætermittere, per ſe, & ex natura rei, non eſſet peccatum; imò nec in ſtatu naturæ integræ potuiſſet homo opus aliquod morale operari ſine gratia ſupernaturali, quod eſt contra communem doctrinam Conciliorum. Nam infirmitas totius naturæ ex lapſu primi Parentis originem habuit. Verum eſt neceſſariam eſſe gratiam ad præſtanda longo tempore omnia opera moralia ſine admixtione peccati, non tamen ad ſingulos actus, quia rebellio appetitus nec in omnibus actibus, nec in omnibus opportunitatibus, ſeu temporibus, nec in omnibus perſonis, ſeu complexionibus æque reperitur. Nam in benefaciendo parentibus, cognatis, & amicis ſenſualitas non repugnat, nec in honorando parentes, & ſubuenire pauperibus, maximè ſi perſona ſit natura ſua propenſa ad compaſsionem, & liberalitatem. Nec ſemper occurrunt extrinſeca impedimenta, quæ retardare poſſent tale opus.

Et nota, quod etiã in natura corrupta poteſt homo diligere Deum ſuper omnia, vt authorem naturæ, ſed non ita efficaciter, nec per longum tempus, vt poſſet in ſtatu innocentiæ: quia amor Dei ſuper omnia includit formale, vel virtuale propoſitum ſeruandi totam legem naturæ, & nunquam peccandi contra illam: in natura autem lapſa non poteſt voluntas humana ita abſolutè, & efficaciter ſuas vires exercere in hoc amore naturali Dei, ſicut poſſet in natura integra. Vnde in ſtatu naturæ lapſæ, licet per gratiam ſeruari poſsit homo quantum ad mortem culpæ, non tamen reſtituitur in ea integritate naturæ, quã in ſtatu innocentiæ habuit. Poſsibilitas autem ſeruandi mandata per vires liberi arbitrij in illo ſtatu non oriebatur ex ſola carentia culpæ, ſed magna ex parte ex carentia fomitis, & debitæ ſubordinationis potentiarum.

Vera igitur ſententia eſt, hominem per rationem, & liberum arbitrium poſſe bonum opus morale honeſtè perficere, etiam in ſtatu naturæ lapſæ, & in peccato, vel infidelitate habitualiter exiſtentem cum debitis circunſtantijs ſine vero & proprio auxilio gratiæ, nam licet non poſsit longo tempore hæc bona facere ſine lapſu, tamen vnum, vel aliud regulariter facere poteſt. Tenet diuus Thomas. 1. 2. quæſtio. 109. artic. 2. & D. Bonauent. 2. diſt. 28. artic. 1. quæſt. 2. vbi exemplum ponit de honorandis parentibus, quod dicit, poſſe quoad ſubſtantiam impleri per naturalem pietatem, & deuotionem, quam ipſe vocat gratiam gratis datam: vbi etiam dicit, poſſe hominem vincere aliquam tentationem, licet non omnes ſine vlla gratia. Idẽ tenent plerique Theologi: lege Ricardum articulo 7. contra Lutherum, Rophenſem artic. 36. Bellarmin. lib. 5. de Gratia, & libero arbitrio, cap. 22. & 23. Et patet ex loco Pauli Romanor. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legi ſunt faciunt. Et non loquitur Paulus de gentibus iam illuminatis per Chriſti Euangelium, ſed abſolutè, & ſecundum ſe: dicit enim ibi, loquens de Iudæis, & Gentilibus. Tribulatio, & anguſtia in omnem animam hominis operantis malum, Iudæi primum, & Græci, id eſt, Gentiles, vbi gentes vocat, viuentes in præputio: & cõmuniter in Scriptura, vox gentes, non pro Chriſtianis, ſed pro Idolatris incircumciſis ſumitur. 1. Corinth.

rinthior. 10. Quæ gentes immolant dæmonijs. Et cap. 11. Cum gentes eſſetis ad ſimulachra multa, &c. Et prima Corinthior. 1. Iudæis quidem ſcandalum, gentibus ſtultitiam. Loquitur ergo Paulus, cum dicit: Naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt conſiderando gentes cum ſola natura ſine fide, & gratia: nam ibi non conſiderat vim fidei, vel gratiæ, ſed ſolius naturalis luminis, & rationis. Vnde Auguſtin. lib. de ſpiritu, & litter. cap. 28. ait: In gentibus etiam idolatris quædam facta inuenta eſſe, & legi, vel audiri, quæ non ſolum vituperare non poſſumus, verum etiam merito laudamus; ergo in ipſa impietate ſua poſſunt facere aliqua legis, vel ſapere, &c. vt idem Auguſtin. infert. Hanc ſententiam tradiderunt ſuper hunc locum Pauli, Origenes, Chryſoſtom. & omnes Græci, & D. Tho. ibidem: loquens autem D. Paul. ibi non de opere tantum morali, ſed etiam meritorio, hæc profert verba: His quidem, qui ſecundum pacientiam boni operis, gloriam, & honorem, & incorruptionem quærunt vitam æternam. Qui enim dicit pacientiam, dicit perſeuerantiam, vt Lucæ 8. Audientes verbum retinent, & fructum afferunt in pacientia: & qui dicit pacientiam, dicit integritatem in benè operando quoad totam collectionem præceptorum, & eorum obſeruantiam. Nam qui offendit in vno, factus eſt omnium reus. Vnde propter hanc cauſam forte aiebat Paulus, Hebræ. 10. Scientia vobis neceſſaria eſt, vt voluntatem Dei facientes, reportetis promiſsiones. Hoc autem non poteſt ſine gratia præſtari, & de his ait etiam Paulus: Non enim auditores legis iuſti ſunt apud Deum, ſed factores legis iuſtificabuntur, id eſt, iuſtificabuntur, qui totam legem faciunt integre, & plene.

Præterea patet noſtra ſentētia ex verbis Pauli Roman. 1. vbi docet, potuiſſe Gentiles via, & ratione naturali habere veri Dei notitiam, fuiſſeque valde culpabiles, illa non bene vtendo ad clarificandū Deum, & amandum, ſic enim ait: Qui veritatem Dei in iniuſtitia detinent, quiaquod notum eſt Dei manifeſtum eſt illis; Deus enim illis manifeſtauit: inuiſibilia enim ipſius à creatura mundi, per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque eius virtus, & diuinitas, ita vt ſint inexcuſabiles; quia cum cognouiſſent Deum, non ſicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, &c. ergo antiqui Gentiles potuerunt veritatem ex parte intellectus naturaliter acquirere, & naturalem iuſtitiam, ſeu bonitatem, & honeſtatem moralem exequi, alioquin non diceret Paulus, qui veritatem Dei in iniuſtitia detinent, non habentes aliud magiſterium niſi naturale creaturarum, cum dicat à creatūra mundi, &c. Sequitur etiam fuiſſe illam cognitionem ſufficientem ad glorificandum Deum: aliter enim non diceret Paulus, ita vt ſint inexcuſabiles. Confirmatur ex illo Matth. 5. Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne & Publicani hoc faciunt? Et ſi ſalutaueritis fratres veſtros tantum, quod amplius facitis? Ergo dilectio Ethnicorum bona eſt, quæ per naturalem rationem, & inclinationem fieri poteſt, quamuis non ſit digna mercede, quia nec ex fide, nec ex gratia fit, vt ibi Liranus, Anſelmus, diuus Thomas, & alij exponunt.

Præterea, Concilia ſupponunt, maximè Trident. ſeſſ. 6. can. 3. hominem poſſe ex viribus naturæ bona opera

opera efficere,licet non ſicut oportet vt iuſtificatio ei conferatur:nam dicens ſicut oportet, ſupponit aliqua poſſe fieri,ſed non ſicut oportet. Verba Tridentini ſunt: Si quis dixerit, ſine præueniente Spiritus S.inſpiratione, atque eius adiutorio, hominē credere, diligere, aut pœnitere poſſe ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, Anathema ſit. Et in canone. 1. eiuſdem ſeſsionis. Si quis dixerit, hominē ſuis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt abſque diuina per Ieſum Chriſtum gratia poſſe iuſtificari coram Deo, Anathema ſit. In quibus verbis ſupponit aliqua bona opera poſſe fieri per humanæ naturæ vires. Nā ſi opera quæ præcedunt, eſſent mala,quis diceret poſſe per illa hominē iuſtificari; ergo ſupponit Concilium aliqua eſſe bona ante iuſtificationem. Et c. 8. eiuſdem Concilij dicitur,homo gratis iuſtificari,quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedūt, ſiue fides, ſiue opera,ipſam iuſtificationis gratiam promeretur. Vbi non dicit illa opera eſſe mala, ſed non eſſe merita iuſtificationis. Et idem dixit antea Concil. Arauſi. can. 6.addens etiam ſicut oportet,id eſt, ſicut ad negotiū ſalutis oportet, non proſunt opera facta ſine gratia Dei,quia non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis, quaſi ex nobis, pertinens ad ſalutem vitæ æternæ, dicente Chriſto Domino Ioann. 15. Sine me nihil poteſtis facere, quod non tollit bonum morale.

Vnde cum in multis locis dicit Aug. ſine Dei gratia nullum bonum opus nos efficere poſſumus, imo nec cogitare,vt libro de bono perſeue.c. 13.& Epiſt. 106. & ſæpe alibi,intelligit per bonum opus, meritorium opus aliquo modo. Sed eſt difficilis locus eiuſdem Auguſt. libro de gratia Chriſti cap. 26. dicit enim: Nec recte bonum opus vocatur, quia omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt, & fides per operationem operatur: ſignificat ergo omne opus quod non eſt ex fide per charitatem operante, eſſe peccatum. Reſpondeo, quod non intelligit Auguſt. quod tale opus ſine charitate non poſſit eſſe bonum, ſed quia homo eſt tam fragilis, vt ſi vel fide careat, vel ex illa non operetur,praua aliqua intentione,vel fidei non conformi operari ſoleat:& in hoc ſenſu ait, quia omne quod non eſt ex fide,peccatum eſt, id eſt, quod eſt repugnans, vel alienum à dictamine fidei,quale cōmuniter eſſe ſolet opus infidelis, vel peccatoris. Aliqui explicant, omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt, quia fides hîc ſumitur pro conſcientia,& erit ſenſus, qui contra conſcientiam operatur, peccat.

Eſt autem ad confirmandam noſtram ſententiam inſignis ille locus Aug. lib. de ſpiritu, & liter.cap. 27. & 28. qui de gētilibus loquens ait: Quædā facta legimus, vel nouimus, vel audiuimus,quæ ſecundum iuſtitiæ regulam, non ſolum vituperare non poſſumus, verum etiam merito, recteque laudamus: & loquitur de bonis operibus, non tantum ex obiecto, ſed etiam ex omnibus circunſtantijs: nam ſubdit, Quamquam ſi diſcutiatur quo fine fiant, vix inueniantur quæ iuſtitiæ debitā laudem defenſionemve mereantur. Vbi cum dicit (vix) fatetur aliquando contingere, & tacite explicat aliqua loca,quæ videntur contraria. Et idem Aug. lib. 3. Hipognoſticon ait: eſſe fatemur liberū arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudiciū rationis, non per quod ſit idoneum quæ ad Deum pertinent, aut inchoare, aut certe peragere, ſed tantum in operibus vitæ præſentis, tam bo-

nis, quam malis; ergo poteſt homo bene naturaliter operari, vt velle laborare in agro, manducare, & bibere, vel habere amicum, vel fabricare domum, vel ducere vxorem, & alia huiuſmodi, vt ibidem ait Auguſt. quæ omnia pertinent ad bonum vitæ præſentis, quæ ſi non bene fiant, in magnum malum, & incommodum vitæ præſentis redundant. Multa alia loca Auguſt. congeri poſſent, ſed hæc ſufficient, & vt ſupra vidimus, idem docet Chryſoſt. cum Patribus Græcis.

Sed eſt etiam inſignis inter Latinos locus ille Gregorij homilia 27. in Euangelia, vbi diſtinguit dilectionem naturalem à dilectione charitatis. Aliud (inquit) eſt quod ſponte impenditur naturæ, aliud quod ex charitate debetur obedientiæ; & vtramque dicit eſſe bonam in ſuo ordine, quia poſteriora Chriſtus maxime commendat: priori autem, ait Grego. ſacra eloquia non contradicunt. Quam diſtinctionem, & doctrinam amplexus eſt Rupert. ſuper Ioan. cap. 15. & communi conſenſu, & vſu Eccleſiæ eſt recepta: imo quod caput eſt Pius V. & Gregor. 13. illam probarunt in Bulla contra Michaëlem Baium. Approbant enim hanc ſententiã de poteſtate liberi arbitrij ad faciendum aliquod opus morale ſimpliciter bonũ, & honeſtum, abſque ſpeciali auxilio gratiæ: vel confirmãt, vel approbant, vel probant dicti Pontifices, vel certe plurimum ei fauent.

Rationibus etiam patet, quia intellectus ex natura ſua habet vires ſufficientes ad efficiendum talem actum; ergo habet etiam ſufficientem vim ad inducendum moraliter voluntatem medio tali actu: huiuſmodi autem vires tam voluntatis, quam intellectus, non ſunt imminutæ intrinſece per ſuperueniens peccatum, ſeu lapſum naturæ, quia hæ vires idem ſunt cum potentijs, at entitas voluntatis, vel intellectus non eſt imminuta per peccatum, imo nec minui poteſt, quia non eſt qualitas intenſibilis, & remiſsibilis, ſed omnino indiuiſibilis: ſi ergo tota entitas manet, totã vim agendi retinet, quia non eſt aliud quam ipſa: ſicut calor. v.g. vt octo, ſi remitti non poſſet, ſemper haberet eandem vim.

Dices forte, licet ex ſe poſsit voluntas operari opus morale, nunquam tamen operabitur propter repugnantiam, & impedimentum appetitus ſenſitui. Contra, quia ſæpe occurrit aliquid honeſte faciendum non repugnans appetitui: vt dare eleemoſynam pauperi, honorare parentes, &c. in quibus actibus fere nulla eſt difficultas; in nonnullis vero etiam ſi aliqua repugnantia appetitus intercedat, non tamen adeo ingens, & magna, vt per vim rationis, & libertatis ſuperari non poſsit, vt experientia docet. Dices eſſe ſaltem impedimentum extrinſecum, nempe dæmonem. Contra, hoc impedimentum non ſemper vrget pro omni actu, & pro omni inſtanti; vel non ita inſtanter vrget, vt homo ratione vtens non poſsit moraliter dæmonis ſuggeſtionem reſpuere pro breui tempore, qui dæmon ex ſe non habet tantam vim, & poteſtatem ſuper hominem, nec Deus permittit illum ſemper vti tota poteſtate ſua; ergo poterit homo ſine gratia aliquod bonum morale præſtare, qui actus ex ſua natura tenderet in Deum, vt in vltimum finem omnis boni, quæ interdum ſolet dici relatio virtualis ex vi operis, non ex alia actione operantis. Item, ſi illa relatio in Deum omittatur propter inaduertentea-

tentiam, & eſt inuincibilis, non erit culpabilis, nec reddet actum malum: ſi vero ignorantia eſt culpabilis, ergo ſupponit in homine poteſtatem expellendi illam, & vires ſufficientes ad referendum actum illum in finem, alioquin omiſsio illius non poſſet iure ad culpam imputari.

Et vt amplius videamus in quo ſit diſcordia iſtarum opinionum, dico, quod nos ingenue fatemur ad actum voluntatis bonum neceſſariam eſſe præuiam cogitationem intellectus, & hæc prima cogitatio non eſt in noſtra poteſtate, ſed Dei. Excitari enim extrinſece eſt à Dei prouidentia præparantis cauſas eius, & præſcientis quando, & vbi talis cogitatio futura ſit ita congrua, vt infallibiliter habitura ſit effectum, & totum hoc concedit vtraque opinio: & ſimul neceſſariam eſſe ſuperiorem aliquam, vel ſpecialem motionem Dei pręter dictum prouidentiæ modum. Quæſtio autem eſt, an illud peculiare beneficium vocandũ ſit auxilium gratiæ nec ne. Sed dicendum videtur, illud beneficiũ non tranſcēdere ordinem generalis prouidentiæ naturalis, ideoque nō ſatis eſſe vt talis actus dicatur eſſe ex gratia Chriſti, nec Concilia loqui de hoc genere gratiæ, ſed aliquid maius poſtulare, quādo gratiam Dei ad bene operandum requirunt, nam illud genus gratiæ quod iſti ponunt, non poteſt explicare ſenſum Conciliorum: nam Concili. Arauſ. c. 5. & 6. dicit requiri illuminationem, & inſpirationem per infuſionem Spiritus ſancti. Et addit, recte cogitare diuini eſſe muneris, & quoties bona agimus, Deum in nobis, atque nobiſcũ vt operemur operari. Quis autem dicet naturalem cogitationē cum ſolo concurſu Dei generali, & ex cauſis naturalibus factam, vocari illuminationem, & inſpirationem Spiritus ſancti, aut fieri per infuſionem eius? aut ratione illius ſolius Deum operari in nobis vt operemur; ergo non poteſt Concilium de omnibus bonis actionibus, ſed de illis loqui, quæ ad ſalutem pertinent vitæ æternæ. Si illa congrua cogitatio dicitur illuminatio, & inſpiratio Spiritus ſancti, ſequitur ex doctrina Conciliorum non eſſe neceſſariam altiorem gratiam præuenientem, & adiuuantem ad credendum, ſperandum, amandum, & pœnitendum, quod nullus Catholicus concedit. Et conſtat hoc ex teſtimoniis Scripturæ, quæ dictum Conciliũ adducit: Sine me nihil poteſtis facere, & quid habes quod non accepiſti? Et nemo habet quicquam bonum, niſi datum fuerit deſuper; ergo loquitur de gratia neceſſaria ad ſalutem, & non de bono morali. Et Concil. Trident. ſeſſ. 6. loquens de gratia neceſſaria ad actus fidei, &c. per inſpirationem, & illuminationem Spiritus ſancti illam declarat; ergo ſi ſola dicta congrua cogitatio ſufficit ad illuminationem, & inſpirationem ſpiritus ſancti, ſimilis modus gratiæ ſufficeret ad credendum, amandum, & pœnitendũ ſicut oportet, quod eſt abſurdum: quia eſſet confundere ordinem gratię cum ordine naturæ. Tolleretúrque neceſsitas habituũ per ſe infuſorum. Dices, quod ad iſtos actus fidei, & ſimiles, requiritur adiutorium ſuperioris ordinis eleuans potentiam ad efficiendum, atque adeo phyſice adiuuans, vt ſupernaturales ſint. Verum eſt, ſed non explicant mentem Conciliorum, qui concedunt gratiam illuminationis, & adiutorij Spiritus S. quam requirunt ad bene operandum, ſufficienter conferri per ſolam illam cogitationem congruam, quia eiſdem terminis, & non

alijs

alijs requirunt gratiam ad credendum, & ad alios actus.

Item talis ſententia occaſionem præbet errori Pelagij: ipſe enim admittebat gratiam eſſe neceſſariã ad credendum, & bene operandum, ſed explicabat gratiam illam nihil aliud eſſe, quam prædicationem, ſeu reuelationem, vel Chriſti exemplum, vel doctrinam, vel legem, quæ intellectũ inſtruunt, nam poſtea ſola voluntas ſua libertate vel ſequitur, vel repellit talem cogitationem. Nec dubitaret Pelagius vocare illam gratiam excitantem voluntatem vt velit, & adiuuantem ipſam cum vult, & nihilominus ab Aug. reprehenditur in Epiſt. 106. & ſæpe aliàs, quod doloſe neceſsitatem gratiæ adiuuantis in Concilio Paleſtino confeſſus fuerit, cum veram, & internam gratiam adiuuantem non agnoſceret. Et certe iſta congrua cogitatio, vt ſupra eſt explicata, ita ſe habet ac lex, ſeu doctrina, quia nihil aliud eſt, quam quędam propoſitio obiecti, & dictamen conſcientiæ, quod eſt quaſi priuata lex, iuxta illud Roma. 2. Gentes quæ legem non habẽt, naturaliter ea quę legis ſunt faciunt, cuiuſmodi legem non habentes ipſi ſibi ſunt lex, qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorum.

Sed dices, cogitationem illam nõ habere rationem gratiæ, niſi quatenus congrua eſt. Dico quod Pelagius non negaret quin ſimiles congruentiæ poſsint inueniri in propoſitione fidei, vel prædicatione legis. Fatebatur enim Pelagius præſcire Deum quibus illa cogitatio, & prædicatio futura eſſet congrua. Item Concilia docent, ad bene operandum neceſſariam eſſe internam gratiam, & inſpirationem, at opus morale non requirit interiorem inſpirationem, & illuminationem. Item ſequeretur non eſſe neceſſarios actus ſupernaturales, ac per ſe infuſos, & cõſequenter totam doctrinam de vera, & ſupernaturali gratia Dei, tanquam ſuperfluam de medio tolli, totumque negotium auxiliantis gratiæ neceſſariæ ad bene, & ſancte operandum, reducere ad congruam illam cogitationem prouenientem ex gratuita diſpoſitione, & prouidentia.

Docent etiam, quod quando talis cogitatio eſt ſolum ſufficiens, non dicitur gratia; quando vero eſt efficax, & congrua, non eſt naturæ debita, & ſic eſt gratia. Sed miror iſtius diſtinctionis, quod idem auxilium eiuſdem ordinis ſi ſit tantum ſufficiens non ſit gratuitum; ſi vero ſit efficax, id eſt, in præſcientia Dei infallibiliter effectum appelletur proprie, & in rigore gratia, de qua concilia loquuntur: quia ſi illud auxiliũ efficax eſt vera gratia, continet propriam illuminationem, & inſpirationem Spiritus S. ergo auxilium quod in eodem ordine dicitur ſufficiens, continebit etiam illuminationem, & inſpirationem Spirit. S. nam ad rationem gratiæ ſatis eſt vt ſit illuminatio Spiritus Sancti; & ideo ſi auxilium efficax eſt gratia, etiam ſufficiens erit, quamuis minor: nam ſi non ſortitur effectum, ex parte hominis eſt, & non ex parte Dei, & licet deffĩciat in indiuiduo, non deficit in ſpecie.

Præterea ex hac ſententia ſequeretur fidem non eſſe fundamentum totius ædificij ſpiritualis chriſtiani hominis, quia ante fidem præcedunt multa opera bona in illa gratia facta, quæ dicunt eſſe verè, & propriè diſpoſitiones ad fidem, & ſupernaturalem gratiam, & per conſequens à talibus diſpoſitionibus, ſeu bonis operibus dici poteſt ſumi initium, & fundamentum ſpiritualis ædificij; ergo hoc fundamentum erit ante fidem

dem, imo ante propriam vocationē ad fidem: quod videtur contrarium Paulo, aſſerenti fidem eſſe fundamentum rerum ſperandarum, id eſt, vt Patres exponunt, totius ædificij ſpiritualis, & totius meriti; ergo fides erit prima gratia, & non congrua cogitatio, quæ eſt ordinis naturalis, gratia autem eſt ordinis ſupernaturalis, & per conſequens quidquid antecedit fidem, licet ſint bona moralia, non ſunt ex auxilio gratiæ. Item ſi nullum opus morale poteſt homo efficere ſine hoc auxilio gratiæ, omnia opera ante hoc auxilium eſſent mala, & peccata, quod abſurdum eſt, & damnatum à Pio 5. & Grego. 13. in Bulla contra Michaëlem Baium: qui Baius dicebat, liberum arbitriū ſine gratiæ Dei adiutorio, non niſi ad peccandum valere, & ſolum in ipſo manere poteſtatem ad peccandum.

Sed dices. Quomodo ergo Concil. Arauſ. 2. cano. 22. dicit: Nemo habet de ſuo niſi mendacium, & peccatum? Reſpondeo, quod aliud eſt habere de ſuo, & aliud habere in ſe: poteſt quidam homo ſine gratia aliquod bonum morale facere, ſed hoc habet ex Deo, non vt auctore gratię, ſed vt auctore, & prouiſore naturæ: at vero peccatum dicitur homo habere de ſuo, quia peccatum vt peccatum non eſt à Deo, ſed à libero arbitrio ratione ſuæ imperfectionis, & defectibilitatis, vt eſt vulgaris doctrina Patrum: habet ergo liberum arbitrium poteſtatem non ſolum ad poſſe operari, ſed etiam ad actu operari. Item ſequeretur, non poſſe hominem in hac vita conſequi cognitionem alicuius veritatis naturalis, ſiue Philoſophiæ naturalis, aut Moralis, ſiue Mathematicæ, ſiue alicuius artis, vel prudentiæ politicæ ſine propria, & vera gratia, quia intellectus humanus ex ſe quaſi indifferens eſt ad veram, vel falſam cognitionem; ergo indiget determināte. Nam quod talia obiecta, vel motiua occurrant, quæ potius ad verū, quam ad falſum inducant, non eſt in hominis poteſtate. Reſpondeo, concedendo nullam ex his virtutibus naturalibus poſſe cognoſci ſine gratia late ſumpta pro quolibet beneficio Dei non debito naturę: nihilominus fieri poſſe ſine gratia Chriſti, quia Chriſtus non meruit nobis niſi auxilium Dei, quod nobis offertur ad recte, pieque viuendum; at auxilium illud ad ſciendum, vel cognitionē mere ſpeculatiuam naturalem, vel opera artis non eſſe ad pie viuendum, & ideo non dari nobis per Chriſtum qui mortuus eſt, non vt Philoſophi, vel artifices, ſed vt boni, & honeſti eſſemus, vt ait Auguſt. Epiſt. 105. & ſola gratia per Chriſtum dicitur à Patribus ſimpliciter gratia. Sed hæc reſponſio confirmat noſtram ſententiam: nam modo dicatur gratia Chriſti, vel gratia Dei, parum intereſt, præſertim cum iſti doctores concedant, neque Angelis, neque Adæ in ſtatu innocentię fuiſſe datam gratiam per Chriſtum, & tamen ſine gratia non fuerunt conuerſi ad Deum prout oportet ad iuſtitiam, vel ſalutem. Præterea, ſi cōſiderentur opera moralia vt ordinata ad ſalutem æternam, cadunt ſub meritum Chriſti, & eodem modo Philoſophica, & Rethorica ordinata ad eundem finem ſunt ex meritis Chriſti; ſed ſi conſiderentur vt ordinantur tantum ad ſpeculationem, non datur auxilium per Chriſtum, ſicut neque ad actionem moralem, quæ ad vitam æternā, iuſtificationem, & remiſsionē peccatorum non conducit, nec eſt donū diſtinctum ſimpliciter à dono creationis,

tionis, ſed cum illo connexum. Et nota, quod licet propter huiuſmodi cogitationem nō requiratur ad ſingula opera moralia alia ſpecialis motio interna, nec gratia ſit neceſſaria ad ſingula opera, nihilominus ad aliquod opus excellens, aut valde arduum, & ad ſeruanda naturalia præcepta collectiue, vel opera moralia frequenter ſine labe peccati excercenda, neceſſaria eſt gratia, quæ ſecundum doctrinam Conciliorum non in ſola illa cogitatione naturali honeſta, ſed etiam in ſpeciali illuminatione, inſpiratione, & protectione Dei conſiſtit. Ratio eſt, quia in grauioribus actionibus eſt longe maior, & ſpecialis difficultas, quæ ſine ſpeciali Dei adiutorio ſuperari non poteſt. Aliter loquendum eſt de alijs operibus moralibus ad quæ ſufficit prouidentia naturalis, etiam ſi illa prouidentia oriatur ex intentione dandi gloriam prædeſtinatis, quia etiam ipſamet creatio datur prædeſtinatis ex illa intentione, & tamen non eſt gratia proprie dicta; etenim in reprobis non oritur ex illa intentione, nec etiam ſi daretur homini in puris naturalibus, non ordinando ad gloriam, imo ſalus, vel bona corporis, vel fortunæ interdum dantur, vel auferuntur ex prouidentia ſupernaturali, cum tamen non dicantur propria gratia de qua agimus. Vnde cum multi Patres, vt Auguſt. præcipue, dicunt, initium omnium bonorum operum eſſe à Deo, loquuntur de ſancta cogitatione, quæ ad opera pietatis, & ad vitam ęternam conſequendam nos inducit, imo ſub cogitatione ſancta includunt totam vocationem ſupernaturalem, id eſt, non ſolum mentis illuminationem, ſed etiam voluntatis inſpirationem, & internam excitationem, & de his actibus loquuntur Concilia, & Patres, nempe de actibus bonis factis ſicut oportet ad ſalutem, ſeu ad iuſtificationem promerendam, vel aliquo modo inchoandam. Quo modo intelligitur verbum Chriſti, Sine me nihil poteſtis facere, ſcilicet ad æternam ſalutem vtile. Et Paul. dicebat primæ Corint. 13. Si charitatem non habeam, nihil ſum. Et vnum ex pręcipuis operibus pietatis eſt vera oratio, quod ſine gratia Dei fieri non poteſt, vt expreſſe tradit Concil. Arauſ. cap. 13. dicens, gratiam non dari ad humanam inuocationem, ſed ipſam gratiam facere vt inuocetur à nobis. Ratio eſt, quia vera oratio debet fieri ex fide, dicente Paul. Roman. 10. Quomodo inuocabant in quem non crediderunt? Oratio autem ex fide eſt etiam ex gratia. Et ad Rom. 8. Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram: & ad quid adiuuet adiungit, nam quid oremus ſicut oportet neſcimus, ſed ipſe Spiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, id eſt, poſtulare nos docet, & facit, vt exponit Auguſt. lib. 2. de Trinit. cap. 6.

Sed aduerte, quod non ſit neceſſaria gratia etiam fideli homini ad ſingula bona opera moralia virtutum acquiſitarum, nihilominus tamen orandus eſt Deus vt ad ſingula bene præſtanda det auxilium peculiare, vel vt tale opus non mere naturaliter, ſed aliquo modo meritorio fiat; vel quia licet auxilium gratiæ per ſe non ſit neceſſarium ad ſingula opera, ſaltem eſt neceſſarium ad non peccandum, & contingens eſt in ſingulis actibus peccare. Et patet hoc exemplo Diui Thomę de homine infirmo, qui ſine auxilio alterius poteſt paruā viā agere, aut ſingulos paſſus reddere, ſed

ad

Digitized by Google

ad ſingulos paſſus continuandos indiget continuato auxilio; ita ergo præſtare ſe debet homo circa ſingula opera bona propter periculum quod eſt in ſingulis. Et idem dicendum eſt non eſſe neceſſariam gratiam internam ad ſingulas tentationes vincendas, vere tamen collectiue, vel ſi grauiora ſint.

QVAESTIO. V.

Vtrum bonum opus morale ordinis naturalis poſsit eſſe cauſa prædeſtinationis quoad aliquem effectum.

PRima concluſ. Quando opus morale factum ex gratia manet in ſua ſpecie naturalis ordinis, ſi recipit aliquẽ ſupernaturalem modũ, poteſt eſſe cauſa non omnis, ſed alicuius effectus prædeſtinationis. Patet, quia tale opus ſupponit gratiam efficacem, & accõmodatã fini prædeſtinationis; ergo ſupponit aliquẽ effectum prędeſtinationis, & per cõſequens non poteſt eſſe cauſa totius prædeſtinationis, debet enim præcedere illuminatio aliqua fidei, & ſupernaturalis, dirigens, & eleuans actum illum aliquo modo ad ſupernaturalem ordinem: poſſet tamen talis actus quoad aliquos effectus eſſe cauſa prædeſtinationis, quod præcipue conſtat ex illis Scripturæ locis, in quibus opera moralia, præſertim miſericordiæ, dicuntur valde vtilia ad impetrãdum remiſsionem peccatorũ. Daniel. 4. Tobiæ. 4. Luc. 6. Si dimiſeritis, dimittetur vobis: quæ verum habent de his operibus quatenus aliquo ſupernaturali modo fiunt. Vnde ſi fiant in gratia ſanctificante, ſeu charitate, & ex aliquo motiuo, & relatione ſupernaturali, merentur etiam de cõdigno aliquos effectus prædeſtinationis; ſi vero ſolum fiant ex gratia auxiliante, & fide, merentur ſolum de congruo, ſeu impetrando, aut per modum proportionatæ diſpoſitionis aliquam vlteriorem gratiam, quæ poteſt ad effectus prædeſtinationis pertinere.

Secunda concluſio. Si tale opus morale fiat per vires naturales, abſque hoc quod recipiat modum ſuper naturalem phyſicum, vel moralem, non poteſt eſſe cauſa prædeſtinationis quoad aliquem ſupernaturalem effectum, & per conſequens nec primæ gratiæ ſupernaturalis, ſeu vocationis, & diuinę illuminationis, aut inſpirationis. Patet ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. aſſerente exordium iuſtificationis ſumi ex diuina vocatione, nullis præcedentibus meritis: & c. 5. & 6. ait, vocationem illam eſſe, qua homo excitatur ad credendum vera eſſe quæ Deus reuelauit, & ad cætera ſupernaturalia. Et 2. Thimo. 1. ait Paul. Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum opera noſtra; ergo ante veram vocationem nullũ eſt meritum, & ante dictum exordiũ nullum eſt exordiũ. Vnde Aug. 1. ad Simpli. q. 2. ait, vt oſtendat hominẽ bene operari non poſſe, niſi per fidẽ perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere; ergo ante hãc vocationem non eſt alia ſupernaturalis. Vnde eodem loco docet Auguſt. Cornelium iam habuiſſe fidem quãdo per orationes, & eleemoſynas meruit obtinere à Deo Euangelicam notitiam: vbi ſic ait. Quia illis dignum ſe præbuit, cui Angelus mitteretur. Idem docet Diuus Tho. 2. 2. quæſt. 10. art. 4. Et confirmat illo teſtimonio, Sine fide impoſsibile eſt placere Deo, quia ſine fide nemo accedit ad Deum ſicut oportet.

Et nota, quod etiam in homine fideli opera moralia non valent ad remiſsionem peccatorum, & ad mercedem aliquam ſupernaturalem, niſi talia opera fiant ex fide, vel motiuo

motiuo ſupernaturali; pendet enim meritum operis ex modo,& ratione operandi, vt ait Clemens Alexand. lib. 4. Stromatum.

QVAESTIO VI.

Vtrum opera ſupernaturalia, quæ ex gratia procedunt, poſsint eſſe cauſa prædeſtinationis quoad omnes eius effectus.

EGimus de operibus ordinis naturalis, nunc de operibus ordinis ſupernaturalis agimus. Et certum eſt apud omnes vnum opus quatenus à priori gratia procedit, poſſe eſſe cauſam,& rationem ſubſequentis gratiæ,& per conſequens alicuius effectus prædeſtinationis, cũ primus effectus poſsit eſſe cauſa ſecundi, & ſecundus tertij, & ſic de reliquis. De tota autem prædeſtinatione nõ poteſt dari cauſa, quia primum ſupernaturale opus ex aliqua gratia procedit, nempe ex vocatione,quę effectus eſt prędeſtinationis, & per conſequens non poteſt eſſe cauſa illius gratiæ, quia non poteſt eſſe cauſa ſuæ cauſæ.

Prima concluſio. Primum gratiæ auxiliũ, ſeu vocatio ſupernaturalis, etiam congrua,ſeu qualiſcumque ſit nõ datur homini in tempore ex meritis pręuiſis etiam ſupernaturalibus futuris. Hæc eſt confornis diffinitionibus Cõciliorum dicentiũ, hanc primam gratiam gratis dari, quia initium iuſtificationis nõ cadit ſub merito: Vnde abſolute excludũt omne meritum, modo fundetur in gratia,modo in natura, modo ſit antecedens,modo ſit ſubſequens, quia non daretur gratis,ſi daretur per præuiſa merita. Lege Concil. Arauſ. c.25. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. & cap. 8. Idem Concilium declarat, iuſtificationem gratis homini dari, quia ante illam nullum meritum pręcedit:quaſi certum ſupponens merita quæ ſubſequuntur non eſſe merita præcedentis gratiæ, à qua procedũt. Et ratio eſt, quia principium meriti nõ cadit ſub merito,& illa vocatio eſt fundamẽtum totius meriti futuri, nam aliàs dici poſſet primam gratiam ſanctificantem,& peccati remiſsionem dari ex merito de condigno, ſaltim ſubſequente, & futuro præuiſo;imo, & gratia vnionis data fuiſſet humanitati Chriſti ex infinitis meritis ab illo futuris,quod eſt falſum. Verum tamen eſt, potuiſſe Deum, quæ ſua abſoluta potentia eſt, dare illã gratiam intuitu meritorum, nunc autẽ loquimur de facto,ſemper tamen habere rationem gratuiti doni.

Ex quo ſequitur, cum loquamur de potentia Dei ordinaria, non dari cauſam,aut rationem totius prædeſtinationis quoad omnes effectus gratiæ, quæ in bono vſu eiuſdem gratiæ fundetur. Patet, quia quod non datur ex meritis,non poteſt prędeſtinari ex meritis, quia ita prædeſtinatur ſicut dandum eſt. Quamuis enim non valeat illatio, ſi collatio alicuius doni in tempore fiat ex meritis, etiam prædeſtinationẽ eius ex æternitate factam eſſe ex meritis, nihilominus contrario modo valet illatio, donatio in tempore eſt gratuita, & fit ſine intuitu meriti, ergo in æternitate prædeſtinatio, ſeu voluntas dandi tale donum, fuit gratuita, & non intuitu meriti. Ratio eſt, quia prius eſt velle dare,quam dare;&velle ſe habet ad modũ actus imperantis,dare vt actus imperatus; velle vt cauſa, dare vt effectus. Vnde fieri poteſt, vt actus voluntatis comprehendat voluntatem dandi,& promerendi alicui meritum,quæ tamen voluntas gratuita ſit, & non ex merito,at vero è conuerſo,ſi donatio

futura

futura ſit gratis, & ſine merito, neceſſe eſt vt voluntas dandi ſit etiam gratuita, & abſque merito: quia ſi Deus in tempore gratis, & abſque merito daturus eſt; neceſſe eſt vt ab æterno voluerit dare gratis, & ſine merito, ponendo hunc modum ex parte obiecti. Quia oportet vt ab æterno velit, non tantum actionem, ſed etiam modum eius, quia vtrumque pertinet ad directam, & efficacem voluntatem eius. Confirmatur noſtra ſententia ex illo ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti in conſpectu eius, in charitate; & ex Aug. de prædeſt. ſanct. c 17. & 18. Non elegit nos Deus quia eramus ſancti, ſed vt eſſemus ſancti: fuit ergo ſanctitas finis electionis, non ratio, vel meritum eius. Nam hæ duæ cauſalitates requirunt conditiones inter ſe repugnantes; nā finis non ſupponitur futurus vt intendatur, ſed per intentionem ordinatur vt ſit futurus, quod autē mouet per modum meriti, ſupponitur iam præſens, vel ſaltim vt futurum, & præcognitū. Cū ergo Deus nos elegit vt eſſemus ſancti, nondū præuiderat nos futuros ſanctos, ſed hoc ipſum nos eligendo ordinauit, atq. eodem modo legit, & ponderat Concil. Arauſ. cap. 25. verba Pauli. 1. Thimot. Miſericordiam conſecutus ſum vt fidelis eſſem. Non dixi, eo quod fidelis eſſem, ſed vt eſſem.

Secunda concluſio. Licet ante prædeſtinationem neceſſarium ſupponatur in Deo ordine rationis præſcientia futurorum operum ex gratia, ſub conditione ſi talis gratia detur, non tamen ſupponitur abſolute præſcientia eorum, ideoque talia opera eſſe cauſam prædeſtinationis, quoad primum effectum gratiæ eius per modum finis, non tamen per modum meriti, aut conditionis mouentis Deum ad dandum talem effectū. Patet ex Paul. Nam elegit nos vt eſſemus ſancti: præſciuit ergo Deus quibus modis homines eſſet ad ſanctitatem infallibiliter perducturos, aliàs fuiſſet electio ſine prudentia. Præſcientia autem abſoluta talium meritorum antecedere non poteſt totam prædeſtinationem, quia illa præſcientia ſupponit præſcientiam ſimiliter abſolutam futuram gratię, vel vocationis, à qua profectura ſint illa merita, quia talis ſcientia ſupponit ex parte obiecti abſolutam futuritionem talis effectus; futuritio autem effectus ſupponit abſolutam futuritionem principii, ſeu cauſæ eius; illa autem cauſa, eſt prima gratia, ſeu prima vocatio, quæ data eſt à ſolo Deo per abſolutam eius voluntatem. Vnde vt ſit abſolute futura, ſupponitur neceſſario talis voluntas; ergo illa præſcientia abſoluta ſupponit voluntatem efficacem dandi talem gratiam, quæ ad prædeſtinationem pertinet; ergo non poteſt illa præſcientia abſoluta antecedere totam prædeſtinationem.

Sed nota, quod cum dicitur ſcientiam illam cōditionatam eſſe neceſſariam conditionem ad decretum prædeſtinationis, verum eſt de conditione neceſſaria ex parte volūtatis vt ferri poſſit in obiectum ſuum, indiget enim præcognitione illius, quia non poteſt ferri in incognitū. Vnde neceſſarium eſt vt omnis illa ratio quæ in obiecto appetenda, ſeu volęnda eſt, præſcita ſupponatur, ideoque vt aliquid præſcribatur decreto infallibili, neceſſe eſt vt præcognoſcatur ita efficax, vt ſi adhibeatur, infallibiliter ſit conſecuturum effectum. Quia ergo decretum prædeſtinationis includit abſolutam, & omnino certā directionem in finem per tale medium,

L ideo

ideo ſupponit ex parte Dei vt conditionem neceſſariam præſcientiam illam, qua nouit illud medium talis vocationis infallibiliter conſequuturum effectum, ſi apponatur. Non tamen propterea dicendum eſt, prædeſtinationem habere totam ſuam certitudinem, & infallibilitatem à præſcientia, cum ante decretum magis ſit ſpeculatiua quam practica, & non determinet quis ſaluabitur, vel quis condemnabitur. Nihilominus radicaliter dici poteſt infallibilitatem prædeſtinationis oriri ex præſcientia illa conditionata, tanquam ex conditione neceſſaria, vt voluntas diuina poſsit in abſolutum illud decretum prorumpere. Sed quia illa ſcientia conditionata non tranſcendit ſimpliciter ordinem poſsibilium, ideo in ſcientia ſimplicis intelligentiæ includitur; quapropter non mouet diuinam iuſtitiam, vel gratitudinem, vel fidelitatem, aut aliam virtutem remuneratiuam bonorum officiorum, ſed mouet ſuo modo diuinam miſericordiam, ac liberalitatem, & ideo non eſt cauſa, vel ratio motiua propter quam Deus prædeſtinat, licet ſit conditio in ordine intentionis, & electionis neceſſaria ex parte ipſius prædeſtinantis vt velit, & eligat prudenti, & perfecto modo.

QVAESTIO VII.

Vtrum ex parte Chriſti, vel alicuius puri hominis poſsit dari cauſa prædeſtinationis alterius quoad omnes effectus eius.

PRima concluſio. Chriſtus Dominus meruit electis omnia dona gratiæ, quæ ſunt effectus prædeſtinationis eorum. Patet Epheſ. 1. Qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum. Et paulo ſuperius: Qui benedixit nos in omni benedictione ſpirituali, in cæleſtibus, in Chriſto. Et paulo inferius indicat etiam ipſam primam vocationẽ dari in Chriſto, id eſt, virtute, & meritis eius, dicens Paul. In quo nos ſorte vocati ſumus, &c. (Sorte) id eſt gratuita electione, & voluntate Dei vocationem accepimus: in Chriſto tamen, id eſt propter meritum, & virtutem eius: atque ita Concilia Mileuit. Arauſi. & Trid. docent, omnia dona gratiæ Dei, quibus homines præueniuntur, vel iuuantur ad ſuam æternam ſalutem conſequendam, ab initio iuſtificationis vſque ad conſũmationem, & augmentum eius, & perſeuerantiam in illa dari nobis per Chriſtum, ideoque illam appellant gratiã Chriſti, ſeu gratiam Dei per Chriſtum. Ex quo ſequitur non ſolũ eſſe veram hanc cõcluſionem de effectibus gratiæ, qui in ipſomet prædeſtinato recipiuntur, vel proxime circa illum fiunt, ſiue poſitiui ſint, & interni, vt inſpirationes, illuminationes, vel operationes, actus, & habitus infuſi, vel ſimilia; ſiue ſint poſitiui externi, vt applicationes ſacramẽtorum, prædicatio verbi Dei, obiectum excitans ad bonum, præſertim congruo modo, & ſimiles; ſiue ſint externi priuatiui, vt impedire tentationes, auferre occaſiones prauas, &c. Sed etiam procedit hæc veritas de effectibus gratiæ, qui fiunt circa alios prædeſtinatos, quatenus conferunt ad ſalutem prædeſtinati, & ſic auxilium vni collatum prout prodeſt alteri, & eſt effectus prædeſtinationis eius, eſt etiam effectus meritorum Chriſti. v. g. Beneficium gratiæ intrinſece collatum Stephano, vt extrinſece profit Paulo, eſt magnum beneficium factum

Paulo

Paulo ad ſalutem eius animæ conferens,& ſic comprehenditur ſub generali regula Pauli , Benedixit nos in omni benedictione ſpirituali in cæleſtibus in Chriſto.

Et nota, quod Chriſti Dñi Incarnatio non eſt effectus prędeſtinationis hominum,cum Chriſtus ſit cauſa noſtrę prędeſtinationis quoad omnes effectus gratię quę ex illa naſcũtur, quia Incarnatio nõ eſt per ſe primo ordinata propter redemptionẽ, vel ſalutem hominum , ſed propter ſe,& propter eximiam communicationem diuinæ bonitatis,vel eo modo quo eſt ordinata ad hominum ſalutem non eſt peculiariter ex prædeſtinatione,ſed ex generali voluntate redimendi homines , & ita vt illa ſit cauſa effectuum prædeſtinationis ſingulorum hominum, non eſt neceſſe vt ipſa etiam ſit ex meritis Chriſti.

Secunda concluſio. Vnus purus homo poteſt aliquo modo mereri alteri prædeſtinationem eius quoad effectum gratiæ illius , etiam quoad primum qui fit in prædeſtinato , vel circa ipſum;non tamen poteſt mereri ſimpliciter totam prædeſtinationẽ alterius quoad omnes eius effectus ad diuinam gratiam pertinẽtes , neque eo modo quo Chriſtus illos meruit. Sic D.Tho.3.p.q.1.a.3.ad 4. & q.7.de verit.a.7.ad 3.vbi ait poſſe vnũ mereri alteri , & gratiam primá, & finalem, & nihilominus non mereri ei totam prædeſtinationem. Et addit,prædeſtinationem Pauli fuiſſe ad effectum perductam per orationẽ Stephani;ergo poteſt vnus eſſe alteri cauſa ſuæ vocationis, quæ eſt primus effectus prædeſtinationis : nam homo Deo gratus nõ ſolum ſibi, ſed etiam alijs poteſt mereri , ſaltem de cõgruo;& ſic Stephanus meruit Paulo immediate & in ſe vocationem, mediate tamen , & in radice omnia bona quæ duxerunt originem ex vocatione,nam ſolus Chriſtus non ſolũ in radice,ſed immediate,& in ſe meruit omnes effectus prædeſtinationis,& etiá ipſam gloriam prædeſtinati etiá de condigno,& de iuſtitia.

Et nota,quod Chriſtus ita meretur alteri vocationem cõgruam, quæ eſt effectus prædeſtinationis, vt non ſit neceſſarium Chriſti meritũ, vel principium á quo procedit eſſe effectum prædeſtinationis Pauli , vel alterius ſimilis, quia Chriſti meritũ habet ſe vt cauſa vniuerſalis , quæ ex altiori quadá prædeſtinatione naſcitur ; at oratio. v. g. Stephani , quæ connumeratur inter effectus prædeſtinationis Pauli , non eorum qui in ipſo fiunt , ſed eorũ qui propter eũ peculiariter fiunt. Idem dicendum eſt de quocũque homine prædeſtinato ad alium purum hominem comparato.

QVAESTIO. VIII.

Vtrum poſsit dari cauſa prædeſtinationis ex parte actus diuinæ voluntatis.

OMnes Theologi ſupponunt tãquam certum , ſi proprie, & in rigore loquamur,de cauſa realiter influente nõ poſſe dari cauſam diuinæ prædeſtinationis, cũ nec reprobationis , nec vllius diuini actus dari poſsit. Ratio eſt, quia actus diuinæ volũtatis increatus eſt immutabilis,& æternus ; ergo nullã habere poteſt cauſam tẽporalẽ,imo nec ętternam.Sed quęritur nunc,an detur aliqua ratio, vel cõditio obiectiua talis actus,nam prædeſtinatio conſiſtit in actibus pręſcientiæ,& voluntatis liberæ Dei:non loquor de exiſtẽtia illius actus quoad totum ſuũ eſſe reale,quia talis actus vt ſic,nõ eſt liber, ſed neceſſarius,& ita nullã poteſt habere cauſam , vel rationem ex parte creaturæ libere operantis,ſed conſi-

deratur ille actus vt libere terminatus ad effectum creatū, & quod poſſit habere talis actus aliquam rationem, vel conditionem, videtur probari, nam præſcit Deus futura, quia futura ſunt, vt communiter Patres loquuntur; ergo ipſa futuritio eſt ratio obiectiua, ob quam ſcientia diuina terminatur ad talem effectū: & in hoc ſenſu dicit Hilari. lib. 9. de Trinit. Deum præſcire futura, quia vult illa.

Et notant aliqui, vnam volitionem liberam Dei eſſe rationem alterius, noſtro modo intelligēdi, vt ait Gabriel. 1. diſt. 41. q. vnic. & Greg. q. 1. ar. 2. Marzil. m. 1. q. 41. a. 1. Aleſ. 1. p. q. 28. m. 3. a. 3. Et ratio eſt, quia Deus vult vnum obiectum vt finem, & aliud vt medium ad illud; ergo illud quod eſt finis, eſt ratio volendi aliud. Item Deus vult aliquid, ſuppoſita aliqua conditione ex parte creaturæ, quod non vellet illa non ſuppoſita; ergo illa conditio eſt aliquo modo ratio obiectiua talis voluntatis, non enim Deus creat animam quouſque videat corpus vltime diſpoſitum; ergo illa diſpoſitio eſt ratio obiectiua inclinans voluntatem Dei vt hic, & nunc velit animam creare. Vult etiam Deus concedere aliquid, ſuppoſita tamen petitione, & conferre præmium ratione meritorum, & demerita hominis determinant obiectiue voluntatem Dei vt velit illa punire, & de hac inclinatione voluntatis Dei ad aliquid efficiendum, videtur intelligendum illud, obediente Deo voci hominis, & pauper petens eleemoſynam inclinat voluntatem alterius, & ſic explicat Diuus Tho. 2. 2. q. 83. art. 1. Idemque fere eſt in omni cauſalitate morali, qualis eſt in merito, vel demerito, & etiam in diſpoſitione morali; ergo cum Deus velit cauſalitatem illorum effectuū inter ſe, etiam volet, vt in vno ſit ſufficiens ratio ob quam voluntas eiuſdem determinetur, ſaltem ordine executionis ad volendum alium effectum, & vno ſimpliciſsimo actu poteſt Deus hæc omnia velle. Dicunt ergo communiter Theologi in ordine ad diuinam voluntatem exſequentem, ſæpe poſſe dari rationem prædeſtinationis, quia poteſt dari cauſa aliquorum effectuum prædeſtinationis, qui non ſunt niſi per diuinam voluntatem, vt ad ipſos terminatam; ergo illa eadem cauſa gloriæ, vel gratiæ, id eſt, meritum gloriæ, vel diſpoſitio ad gratiam erit ratio voluntatis diuinæ, prout determinatur ad illos præſtandos: quo ſenſu dicit Aug. ad Simplicianum lib. 1. q. 2. aliquam electionem æternam ad gloriam eſſe ex præſcientia meritorum. Sic etiam vltima diſpoſitio ad gloriam à Deo præuiſa, fuit ratio ob quam decreuerit ab æterno infundere iuſtificantem gratiam, & ſic de alijs medijs, quæ poſſunt habere huiuſmodi rationem.

QVAESTIO IX.

Vtrum ex parte hominis electi poſsit dari cauſa, vel ratio prædeſtinationis quoad liberam determinationem æterni actus.

Reſpondeo, quod prædeſtinatio non habet cauſam, vel rationē ex parte prædeſtinati, non ſolum quoad decretū dandi illi primā congruā vocationem, ſed etiam nec quoad decretum efficax ad ſanctitatem, ſeu fœlicitatem æternam. Patet ex vſitato modo loquendi Scripturę, Deū prædeſtinare, aut eligere, quod idem eſt, ac præordinare ad vitam æternā. Epheſ. 1. Actor. 13. quia nemo rapiet

rapiet prædeſtinatos de manu Chriſti, Ioann. 10. Quæ loca, & ſimilia limitant Vaſquez, & alij, ad ſolum beneficium vocationis. Vnde Auguſt. in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 9. ponens duos homines vocatos vocatione congrua ad fidem, & ſanctitatem æqualem, pro aliquo tempore eorum vnus perſeuerat, & ſaluatur, non vero alius, ſed damnatur; quærens radicem primam, reſpondet. Quoniam non erant alia quadam diſcretione diſcreti, ſcilicet à maſſa perditionis; nõ dicit Diuus Auguſt. quoniam vnus cooperatus fuit, & non alius, nam omnia opera quæ ante lapſum præceſſerunt, ſupponuntur in illis æqualia; ergo habuit Deus circa vnum aliquam diſcretionem gratuitã, ſeu prædeſtinationem, quam non habuit circa alium; ergo illa non fuit tantum ad vocationem congruam, nam ad ſimilem gratis alium etiam prædeſtinauerat. Vnde idem Aug. ſubdit, differentiam fuiſſe, quod vnus vocatus fuit ex propoſito, non vero alius, tale autem propoſitum nõ eſt ad congruam vocationem, nã vterque congrue fuit vocatus, ergo erit ad æterna bona, ex quo orta fuit talis vocatio, quam Aug. appellat ſecundum propoſitum, nempe perſeuerantiæ, & gloriæ.

Sed bene nota, quod non repugnat dari meritum, ſeu cauſam alicuius effectus, quæ non ſit cauſa neque meritum prædeſtinationis illius effectus, nam Chriſtus meruit gloriam corporis ſui, non tamen prædeſtinationem ad illam. Et B. Virgo meruit de congruo dignitatem matris Dei, non autem prædeſtinationis ad illam, & vnus homo meretur alteri perſeuerantiam, & non prædeſtinationem ad illam, quia effectus eſt poſterior ipſa prædeſtinatione; ergo non omnes effectus gratiæ, qui prædeſtinato dantur ex merito, vt gloria verbi gratia, prædeſtinantur etiam ex merito, aliàs proprie diſcretio inter prædeſtinatum, & reprobum meritis prædeſtinati eſſet tribuenda, quod eſt contra illud Paul. 1. Corint. 4. dicentis. Quis enim te diſcernit? Et ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo, vt eſſemus ſancti in conſpectu eius, & forte vocati ſumus prædeſtinati ſecundum propoſitum eius.

Ex quo infertur, ex parte prædeſtinati nullam dari cauſam prædeſtinationis quantum ad æternam prædeſtinationem, vel ad gloriam, vel ad perſeuerantiam, vel ad gratiã, ſanctificantẽ, vel ad bonos actus ſupernaturales, etiam ſi taliũ effectuũ in tempore poſsit dari aliqua cauſa, vel ratio ex parte hominis. Hæc eſt Scot. ſentẽtia 1. diſt. 41. Durãd. Gregor. Capreo. Ricard. Cordu. lib. 1. q. 56. Belar. lib 2. de grat. c. 14. & ſequẽtibus. Suarez lib. 2. de prædeſt. c. 23. cum D. Tho. 1. p. q. 23. a. 5. & videtur aperte ſententia ſacræ Scripturæ, quia ad Rom. 9. dicit Paul. Antequã quidquam boni, aut mali egiſſẽt, &c. Iacob dilexi: quod non ſolum intelligitur de duobus populis, nẽpe Idumęo, qui fuit ex Eſau, & ſeruiuit Iſraëlitico, qui fuit ex Iacob, ſed etiã de ipſis perſonis Iacob, & Eſau, de quibus dicitur Malach. 1. Iacob dilexi, &c. Item quia inde infert Paulus Eſau fuiſſe reprobatũ, & etiã infert, Cuius vult miſeretur, & quem vult indurat: vbi aperte loquitur de ſingularibus perſonis. Et licet Eſau nõ ſeruierit corporaliter Iacob, ſatis eſt quod Iacob fuerit illi prælatus in primogenitura. Vnde Iſaac dixit ad Eſau: Dominum tuum illum conſtitui: & ſatis declarauit Paulus exemplo figuli, qui quædam vaſa facit in honorem, alia in contumeliã, ex eadem maſſa: quibus verbis ſignificat

prædeſtinatos, & reprobos.

Infertur etiam ex his, quod non ſolum non datur cauſa, vel ratio ex parte hominis totius prædeſtinationis, quoad decretum voluntatis Dei terminatum ad omnes effectus prædeſtinationis, ſiue diſtributiue, ſiue coll-ctiue, verum etiam neque datur talis cauſa in ordine ad actũ illum vt terminatum ad aliquem effectum prædeſtinationis. Et aduerte, quod hoc intelligitur de præparatione ex parte voluntatis Dei, nam ſi loquamur de executione prędeſtinationis, poteſt vnus effectus præter primum eſſe cauſa alterius: ſicut enim in gloria duo diſtinguimus, ſcilicet collationem gloriæ, & præparationem ex parte Dei per actum efficacis dilectionis, quæ ſe habet per modum intentionis reſpectu mediorum, licet vocetur electio, reſpectu perſonarum non ſic dilectarũ: ita illa duo diſtinguimus in collatione gratiæ, & ſingularum gratiarũ inter ſe ſub ordinatarum. Vnde ſicut non datur cauſa prædeſtinationis ad gloriam, licet detur ipſius gloriæ, ita non datur cauſa prædeſtinationis ad perſeuerandũ in gratia, licet detur aliqua impetratio, vel alia cauſa ſimilis talis effectus, eſt enim eadem ratio: quia ſicut gloria eſt prima in intentione, per quam ſuo modo prædeſtinatur, ſeu prædefinitur, ita ſanctificatio eſt prior in intentione, quam diſpoſitio, vel meritum illius, & ipſa diſpoſitio eſt prior in eodem ordine intentionis quam vocatio ad illam, & ſic de cæteris. Igitur homo prædeſtinatus eſt ad habendam fidem vel contritionẽ ante præuiſam eius cooperationem, & ſic talis actus non ſunt futuri, quia præfiniti ſunt, ſed potius quia ſunt futuri, ideo ſunt præfiniti abſolute in ſeipſis: quia enim Deus prædeſtinauit ſanctificare hunc hominem iam adultum, in tali ætate, tempore, &c. ideo prædeſtinauit etiam dare illi diſpoſitionem ſanctificationi accõmodatam. Atque ita licet conſecutio iuſtitiæ ſit ex diſpoſitione, tamen prædeſtinatio iuſtitiæ non eſt ex diſpoſitione præuiſa, ſed potius eſt origo talis diſpoſitionis. Et ſimiliter quia Deus voluit vt homo prædeſtinatus præſentem vitam in gratia finiret, ideo illi pręparauit per abſolutum decretum, & gratiam ipſam, & media congrua ad perſeuerandum infallibiliter in ipſa pro aliquo tempore vſque ad mortem: quod ſi eo modo cõgrue mereatur tale perſeuerãtiæ donum, illud meritum non eſt cauſa, ſed potius effectus prædeſtinationis hominum ad perſeuerãdum in gratia, licet ſit aliquo modo cauſa executionis. Decreuit ergo Deus ante omnia, prædeſtinatum ſaluare, & ideo cætera media à primo vſque ad vltimum per certa & infallibilia decreta præparauit, ideoque nec prædeſtinationis ad gloriam dari poteſt cauſa ex parte prędeſtinati, licet glorificationis detur. Et ratio eſt, quia ordo intentionis eſt prior ordine executionis, & prædeſtinatio, vt ad voluntatẽ ſpectat, poſita eſt in decretis pertinentibus ad ordinem intentionis.

QVAESTIO X.

Vtrum potuerit purus homo, vel etiã Chriſtus Dominus, mereri alijs prædeſtinationem quoad liberam determinationem electionis diuinæ.

DIxi non poſſe vnum hominem purũ mereri alteri omnes effectus prædeſtinationis eius, nunc de eodem homine dico, non poſſe mereri alteri diuinam prædeſtinationem quoad efficacem prædeſtinationem ad gloriam, vel gratiã, quoad

Digitized by Google

quoad abſolutum decretum dãdi illam. Hæc eſt ſententia D. Tho. 1. p. q.23.& communis Scoti,&aliorum, diſt. 41. Eandem docet expreſſe D. Greg.lib.1.Dialogor.cap. 8.vbi explicat prędeſtinationem iuuari precibus ſanctorum,non quia oratio ſit ratio,vel motiuũ propter quod Deus alium prędeſtinet,ſed quia ipſa quoque perennis regni prędeſtinatio ita eſt ab omnipotenti Deo diſpoſita, vt ad hoc electi pio labore perueniant,quatenus poſtulando mereantur accipere quod eis Deus ante ſæcula dare diſpoſuit. Et probat exemplo Iſaac, qui Deũ orauit pro cõceptione Rabecæ,illamq. impetrauit,etſi propagatio generis Abrahæ per Iſaac iã promiſſa eſſet, & prædeſtinata. Eſt etiam exemplum de Tobia iuniore, nam cum definitum iam eſſet à Deo, vt Saram in vxorem haberet, vt ait Proſper. lib.2.de vocat.gẽt.c.vltim. & nihilominus ab Angelo admonetur,vt eã petat. Tobiæ 6.Et ait Proſper: Quamuis ergo quod ſtatuit Deus nulla poſsit ratione non fieri, ſtudia tamen non tolluntur orandi,nec per electionis propoſitum liberi arbitrij ſtudiũ relaxatur,cum implendæ voluntatis Dei ita ſit præordinatus effectus,&c.Neminẽ ergo elegit Deus propter bonam voluntatem,& petitionẽ in eo præuiſam, nec alterius, aliàs non ſolum ſua voluntate, nec primario ex ſe id feciſſet, quod eſt contra illud Ioan. Non vos me elegiſtis,ſed ego elegi vos & ad Epheſ. 5 Elegit nos in ipſo ante mundi cõſtitutionẽ, vt eſſemus ſancti. Et infra, Prædeſtinati ſecundum propoſitum eius. Tota ergo hominum electio eſt ex ſolo propoſito, & beneplacito Dei,nõ igitur Deus elegit Paulum in Stephano,id eſt,propter orationem Stephani, ſed tantũ in Chriſto. Oratio enim illa per quam vnus alteri impetrat vocationem,eſt effectus prædeſtinationis, nõ ſolum ipſius orantis,ſed maxime illius, pro quo oratur; nõ eſt ergo cauſa totius prædeſtinationis, maxime cum electio ad gloriam ſit primus actus voluntatis diuinæ circa prædeſtinatũ, ac proinde omnes prędeſtinati in eodem ſigno rationis fuerunt ad æternam ſalutem electi. Si ergo electio omnium ſimul facta eſt ante opera præuiſa, non potuit vnus alteri mereri electionẽ, licet impetret executionem talis electionis, ſicut Eunuchus etiam Cãdacis Reginæ, qui pie credendum eſt fuiſſe prædeſtinatus: effectus eius prædeſtinationis fuit, vt occurreret Philippo, vt illum ſua prædicatione illuminaret.

Sed contra dices. Si oratio Stephani pro Paulo non eſt cauſa, ſed effectus prædeſtinationis Pauli, etiã oratio Chriſti pro Paulo erit effectus prædeſtinationis Pauli, & non cauſa meritoria. Vt reſpondeã aduerto, nõ ſolum illã electionem ad gloriã, quã ex iuſtitia appellamus,qui in executionem confertur propter opera, ſed etiam illã,quæ mere gratuita eſt reſpectu hominis electi,fuiſſe ex meritis Chriſti. Idemque dico de decreto gratuito Dei dandi gloriam prædeſtinato à primo vſque ad vltimum, nam elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionẽ,ad Epheſ.1.Quia Chriſtus eſt primus omniũ prædeſtinatorũ in mente Dei,& primus dilectus, & electus,ideoque potuerunt merita eius præuideri ante electionẽ aliorũ hominũ,etiã ſi Chriſtus fuiſſet prædeſtinatus poſt præuiſionem peccati originalis;& à fortiori (vt probabilior ſentẽtia docet) homines qui ſaluandi ſunt, fuerunt à Deo prælecti ante præuiſum peccatum originale, Chriſtum Deum hominem fuiſſe per ſe primum prædeſtinatum ante omnem occaſionẽ præuiſam futuri peccati. Nã Paul.ad Coloſſenſ.1.expreſſe docet,

docet, fuiſſe Chriſtum primum omnium electorum, & dilectorum Dei, & in omnibus primatum tenere, etiã in mente, & intentione Dei, eſtque hoc valde conſentaneum eius maieſtati, & excellentiæ. Hoc poſito facile intelligitur Chriſti merita præceſſiſſe in præſcientia Dei ad electionẽ aliorum hominum, quia in ipſa prædeſtinatione, ſeu dilectione Chriſti, merita eius præfinita intelliguntur, & præuiſa vt abſolute futura; ergo propter illa potuit diligere quoſcumque dilexit. Et hoc redundat in maiorem gloriã Chriſti, & hominum.

Et nota, in eo ſigno vel præuiſa fuiſſe noſtra merita ſimpliciter, & abſolute non includendo, nec excludendo paſsionem, ſed quatenus ille poteſt in quolibet opere talis perſonæ; vel certe præuiſa eſſe vt fundata in eximio amore Chriſti Dei, & hominis, qui amor & in carne paſsibili, & impaſsibili haberi poterat, & per illum de facto Chriſtus nobis meruit, & non tantum per propria opera paſsionis, quamuis per hæc fuerit remiſsio conſummata.

Prima concluſio. Vt Chriſtus proprie dicatur meruiſſe nobis prædeſtinationem, & electionẽ, vel dilectionem ad gloriam, & ad gratiam ſanctificantem in tali gradu cum dono perſeuerantiæ, non ſatis erat quod meruiſſet gratiã vocationis cõgruæ, quam in nobis recipimus, nec determinationem liberam illius æterni decreti, quo voluntas diuina hunc effectum in tempore confert: ſed neceſſarium eſt, vt illa prima intentio efficax ſaluandi, & glorificandi gratis electos, habuerit reſpectũ ad merita Chriſti prçuiſa. Patet, quia Deus per orationem Stephani dedit in tẽpore talem vocationem Paulo, & propter talem orationem præuiſam decreuit ab æterno effectum illũ in tẽpore executioni mandare, ſed id ſatis nõ eſt, vt Stephanus dicatur meruiſſe electionem, vel prædeſtinationẽ Pauli; ergo idem dicẽdum eſſet de Chriſto, ſi aliquid amplius non meruiſſet; ergo vt Chriſtus dicatur cauſa noſtrę prædeſtinationis ad gloriam, nõ ſatis eſt quod nobis meruerit illã voluntatẽ exequentẽ, qua Deus decreuit dare homini gloriam propter eius merita iam præuiſa, quia ante illam voluntatẽ erat homo electus, & conſequenter etiã prædeſtinatus ad gloriã, ſaltẽ ordine intentionis.

Secunda concluſio. Electio hominum prædeſtinatorum non fuit ex meritis Chriſti præuiſis ſub formali reſpectu, & comparatione electionis, & dilectionis horum prę illis, & ſeparationis horũ in particulari de maſſa corruptionis. Et nota, quod ſi loquamur de meritis Chriſti, & de redẽptione efficaci quoad executionem merita Chriſti fuerũt cauſa, vt gratia, & gloria prædeſtinationis præpararentur, imo Chriſtus meruit his hominibus efficacẽ applicationẽ ſuorum meritorum, quia à Deo erãt electi, & quia cognouit Chriſtus volũtatem Patris eſſe, vt illos beneuolẽtia ſpeciali proſequeretur: quod ſignificauit Chriſtus dicẽs Patri, Ioã. 17. Manifeſtaui nomen tuũ hominibus, quos dediſti mihi, de mundo hi erant, & mihi eos dediſti. Et infra. Pater ſãcte ſerua eos in nomine tuo, quos dediſti mihi: vt indicaret Chriſtus ideo ſe pro illis orare ſpeciali, & efficaci oratione, quia intelligebat illos eſſe ſpecialiter dilectos, & electos à Patre. Et ratio generalis eſt, quia Chriſtus vt homo, in omnibus actionibus ſequebatur patris voluntatem, multo magis in hoc grauiſsimo negotio procurandæ ſalutis hominum.

Dixi in concluſione, non meruiſſe Chriſtum dilectionem ſeparationis aliorum in particulari, quia

dicitur

Digitized by Google

dicitur Oſeæ 11. Perditio tua ex te Iſraël, tantummodo in me auxilium tuum: quod ſicut verum eſt reſpectu Dei vt Deus eſt, ita reſpectu meriti Chriſti: ipſum enim eſt cauſa totius boni vſus gratię, qui eſt in nobis; tamen illud, vel carẽtia eius non eſt cauſa noſtri abuſus gratiæ, ſed nos ſumus prima origo, & cauſa illius. Et nota, quod in Chriſto conſiderare poſſumus ſummam Dei dilectionem, & generalem affectum ad quęrendum in nobis in rebus omnibus gloriam Patris. Poſſumus etiam conſiderare ſpeciales actiones orandi pro hoc, vel illo modo, & offerendi aliquam actionem ſuam pro hoc beneficio his hominibus potius, quã illis præſtando. Meritum fundatum in prioribus actibus Chriſti, non eſt effectus ſpecialis electionis prædeſtinatorum, ſed eſt innatus, & connaturalis: eo enim ipſo quod Deus prædeſtinauit Chriſtum vt eſſet Filius Dei naturalis, & caput omnium Angelorum, & hominum, prædeſtinauit illum, vt Deum ipſum ſummè diligeret, ac bene de ipſo, infinitaq. mereretur pro omnibus Angelis, & hominibus, ex quibus quos Deus voluit propter tale meritum Chriſti ad æternam ſalutem efficaciter deſtinauit in priori quodã ſigno rationis: in alio verò poſteriori ordinauit, vt Chriſtus pro talibus hominibus, eorumq. efficaci ſalute ſpecialius oraret, aut ſimile quippiam faceret. Et hac ſpeciali ratione tales actiones Chriſti, ſunt effectus prædeſtinationis Chriſti talium hominum, vel Angelorum.

Sed ex hoc non infertur, Chriſtũ non eſſe cauſam prædeſtinationis dilectorum, quia ante hunc effectum ſupponitur in Chriſto meritũ præuiſum, ſufficiens ad talem prædeſtinationem, ſeu electionem. Et hoc quod dico meruiſſe Chriſtum, vt hi potius quã illi fuerint electi, de omnibus prędeſtinatis intelligitur, non ſolum noui, ſed veteris teſtamenti: nam illa verba Pauli ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, ſunt vniuerſalia, eaque comprehendunt omnes. Elegit ergo nos Deus in Chriſto, non ſolum tanquam in cauſa finali, & exemplari, id eſt, ad Chriſti gloriam; vel in illo tanquam in capite, & exẽplari perfectiſsimo, ſed in ipſo tanquam in cauſa meritoria: nã meruit nobis Chriſtus prædeſtinationem, nam propter merita Chriſti præuiſa, voluit Deus efficaciter dare gloriam talibus hominibus, quę volũtas eſt ex maxima eorum dilectione, quæ ad hos tantum extenditur, alijs in maſſa perditionis relictis: & hac ratione dicitur Deus elegiſſe homines in Chriſto, etiam ſi vel aliorum derelictionem, vel amorem horum præ illis, quoad illam comparatiuam habitudinem non meruerit. Fuit ergo Chriſtus cauſa meritoria electionis, & prædeſtinationis hominum. Erroneumq. eſſet affirmare, dari præmium homini habenti talia merita, & non propter Chriſtum, qui meruit de rigore iuſtitiæ. Idemque dicendum eſt de electione ad totam gratiam à prima vocatione vſq. ad vltimam perſeuerantiam. Si vero loquamur de electione ad gloriam mere gratuita reſpectu hominis electi, vt intelligitur in eo ante pręſcientiam operum, & meritorum eiuſdem electi, ſic, nulla eſt in illa aſſertione, (nempe Chriſtus fuit cauſa prædeſtinationis) quam probabilioris opinionis: nam etſi Paul. dixit: Dilexit nos in ipſo, dicent qui ſunt contrariæ opinionis, in ipſo dicere cauſam finalem, vel exemplarem, & non meritoriam, vel cauſam per quam electio implenda eſt, non propter quam primo fit.

DE EFFECTIBVS PRAEDESTI-nationis, eorumque concordia, cum arbitrij libertate.

TRACTATVS TERTIVS.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum habeat prædeſtinatio aliquos effectus, & in quo genere cauſæ.

Diuus Thomas.1.par. quæſt.23. art.2.quæſtionē hanc ſub hoc titulo proponit: An prædeſtinatio ponat aliquid in prædeſtinato. Et reſpondet, formaliter nihil ponere, cauſaliter enim ponere aliquid. De formalitate ſupra diximus, de cauſalitate dicendum eſt, nempe prædeſtinationem eſſe cauſam aliquorum effectuum, quos Deus facit in ipſo prædeſtinato: & in hac Aſſertione omnes Scotiſtæ cum Scoto, & Thomiſtæ cum D.Thom. & omnes alij conueniunt primo. diſtin.40.& 41. & eſt ſententia D. Auguſtin. de Prædeſtin. Sanctorum, cap.10.& de bono perſeuerant. cap. 14. & omnes Theologi illam ſumunt ex Paulo Roman. 8. vt infra dicam. Et ratio eſt, quia Deus per intellectum, & voluntatem eſt cauſa omniū effectuum: cum ergo prædeſtinatio pertineat ad voluntatem, & intellectum, erit cauſa talium effectuum.

Prima concluſio. Vnus effectus prædeſtinationis poteſt eſſe cauſa alterius ſecundum omnia genera cauſarum. Patet, quia gloria quæ eſt vltimus prædeſtinationis effectus, eſt cauſa finalis aliorum effectuum, & iuſtificatio eſt finis vocationis; at è contrario, merita ſunt cauſa ſuo modo efficiēs glorificationis, & gratia eſt cauſa formalis iuſtificationis, ac remiſsionis peccatorum; & contritio, vt eſt diſpoſitio ad iuſtitiam, reducitur ad materialem cauſam, & ſic de alijs; ergo in effectibus prædeſtinationis omne genus cauſalitatis inuenitur. Ratio eſt, quia ſicut ad naturales effectus omnia genera cauſarum concurrunt, ita ad omnes effectus gratiæ, & gloriæ.

Secunda concluſio. Prædeſtinatio prout eſt in Deo formaliter, eſt cauſa ſuorum effectuum in genere cauſæ efficientis, Deus enim efficit prædeſtinationem; eſt ergo prædeſtinatio cauſa efficiens horum effectuum ſicut ipſe Deus. Et nota, quod hoc intelligitur tam de voluntate præfiniente actus liberos, vel effectus ab eis pendentes, quā de voluntate exequente; nam vtraq. voluntas ad completam prædeſtinationem pertinet, & vtraque ſuo modo habet cauſalitatem effectiuam circa prædeſtinationis effectus. Nam licet prædeſtinatio inchoetur, noſtro modo intelligendi, à voluntate prædefiniente ſecundum ordinem intentionis, requirit etiā voluntatem exequentem,

qua

Digitized by Google

qua Deus ex charitate paratus eſt ad producendum infallibiliter in tempore talem effectum, ſeu quãtum eſt in ſe iam producit illum, quamuis productio ad extra in tempore fiat: vnde voluntas præfiniens, quatenus intendit finẽ, & eligit media, pertinet ad cauſalitatem moralem; voluntas verò exequens quaſi proximè applicat, vel influit cauſalitatem phyſicam.

QVAESTIO II.

Quæ conditiones requirantur vt aliquod beneficium ſit prædeſtinationis effectus.

PRima concluſio. Nihil poteſt eſſe prędeſtinationis effectus, quod non ſit effectus Dei: nam Deus non prædeſtinat niſi quę facit, vt ait Auguſt. de Prædeſtinat. ſanctorum, cap 10. vnde peccatum non eſt finis prædeſtinationis.

Secunda concluſio. Effectus prædeſtinationis pertinet ad ſupernaturalem prouidentiam, & per conſequẽs ſub ordine gratiæ aliquo modo continetur: vnde Auguſt. loco citato ſic ait: Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio, gratia verò eſt ipſius prædeſtinationis effectus. Sed nota, non eſſe neceſſarium ad effectum prędeſtinationis, quod ſit effectus mortis, paſſionis, aut redemptionis Chriſti, formaliter loquendo. Diſtinguitur enim meritum Chriſti ſimpliciter dictum à morte, paſsione, & redemptione eius: non enim illis ſolis meruit quos redemit, vel pro quibus mortuus eſt; & per conſequens meritum eius non limitatur ad mortẽ, vel paſsionem eius vt tales ſunt, ſed inuenitur etiam in actibus, qui à ſtatu mortali abſtrahunt, vt ſunt amor, oratio, miſericordia, & ſimiles. Vnde licet neceſsitas mortis, & paſſionis ex peccato orta fuerit, ſicut & neceſsitas redemptionis, vt redemptio eſt, at vtilitas, & excellẽtia meriti per ſe ſpectati potuit latius extendi: quapropter gratia, & iuſtitia data Adæ in ſtatu innocentiæ, fuit effectus prædeſtinationis, licet non fuerit ex Chriſti morte, aut redemptione vt ſic: nam vt ait Augu. lib. de correp. & grat. capit. 11. Adam in illis bonis ſtatus innocẽtiæ, Chriſti morte non eguit. Idemque de Angelis dicendum eſt, cum pro illis nõ fuerit propriè mortuus Chriſtus, imò prædeſtinatio, vt ſic, non ſupponit culpam, quam ſupponit redemptio, & mors.

Aduerte etiam, vt ſi loquamur de poſsibili, non eſt de ratione effectus prædeſtinationis, vt ſit effectus gratiæ per Chriſtum datæ: ſatis enim eſt quod ſit effectus prouidentiæ ſupernaturalis, in ordine ad conſecutionem vitæ æternæ obtinendæ. Poterat enim Deus homines, & Angelos prædeſtinare, eiſq. dare effectus illi fini conſentaneos ex ſua mera voluntate ſine ordine ad meritum Chriſti, & ita accidiſſe in Angelis multi opinantur. Opinio etiam eſt, gratiam Adæ, quam habuit in ſtatu innocẽtiæ, nõ fuiſſe ex meritis Chriſti. At loquendo de facto, probabilius eſt omnium effectuum prædeſtinationis, tam in Angelis, quam in hominibus eſſe effectum meritorum Chriſti, vel vt Redemptoris, quoad effectus reparationis, qui hominibus lapſis conferuntur, velut capitis, & vniuerſalis iuſtitiæ fontis, quoad omnes.

Tertia concluſio. Non omnes effectus gratiæ, ſeu prouidentiæ ſupernaturalis. eſt effectus prædeſtinationis, ſed oportet vt ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam conferatur. Ratio eſt, quia primum fundamentum

totius

totius prædeſtinationis eſt illa efficax intẽtio;ergo ab illa debent proficiſci omnes effectus prędeſtinationis. Vnde generalia media beneficia,& cauſæ gratiæ, quæ communia ſunt prædeſtinatis, & reprobis vt ſic, non ſunt prædeſtinationis effectus, vt eſt Chriſti Incarnatio, paſſio, ſacramentorum inſtitutio, & ſimilia. Ratio eſt, quia hæc non ſunt peculiariter ordinata ex intentione efficaci ſaluandi prædeſtinatos, ſed ex generali prouidentia gratiæ, & antecedente voluntate ſaluandi homines. Secus verò eſt de particulari applicatione horum mediorum,cum peculiari vtilitate, & actuali efficacia ad vltimam ſalutem conſequendam, procedit enim talis applicatio ex peculiari intentione efficaci dandi gloriam, & ideo eſt effectus prædeſtinationis.

Vltima concluſio. De ratione effectus prædeſtinationis eſt, vt cum effectu conferat aliquo modo ad ęternam ſalutem conſequendam, nam aliter non eſſet effectus prædeſtinationis, vt videre licet in reprobis, qui veram iuſtitiam interdum conſequuntur,vt definit Concil.Trident. ſeſſ.6. non tamen eſt neceſſe vt effectus prædeſtinationis ſemper maneat in gloria;multa enim dona dãtur in hac vita, vt vocatio,fides,quę non permanent in gloria.

QVAESTIO III.

An gloria, & perſeuerantia ſint effectus prædeſtinationis.

PRima concluſio.Gloria eſſentialis, & per conſequens bona omnia quæ ad illam conſequuntur, in æterna vita ſunt effectus prædeſtinationis. Hæc eſt Scot.1. diſt. 40. & cõmunis Theologorum, D. Tho. 1.part. quæſt.23.artic.2. & 8. Et patet Rom. 8. Quos prædeſtinauit,hos & glorificauit:vt habetur in Vulgata Latina correcta, cum antea legeretur, magnificauit: loquitur enim Paulus non de fama, & bono nomine,ſed de gloria,quæ eſt per ſe debita iuſtificationi, & intenta per prædeſtinationem.At accidentalis gloria extrinſeca eſt,vt fama,& bonum nomen,quod poteſt eſſe in reprobis, & poteſt non eſſe in aliquibus prædeſtinatis:vel ſi loquitur Paul.etiam de accidentali gloria beatitudinis, ſupponit gloriã eſſentialem, ex qua naſcitur;& ideo ſi accidentalis gloria eſt effectus prædeſtinationis, multo magis eſſentialis. Et ratio eſt,quia in omni conſultatione conſecutio finis eſt vltimatus effectus, & primo intentus; ergo gloria quæ finis eſt primo intenditur, ſicut homo prius intendit ſanitatem,& deinde eligit media.

Secunda concluſio. Gratia finalis vt finalis eſt,eſt effectus prędeſtinationis. Patet, quia gloria eſt gratia conſummata;ergo vt conſummetur, debet durare gratia per totã vitam, quod eſt finalem eſſe. Vnde Paul.Epheſ.1.ait: Elegit nos in ipſo,vt eſſemus ſancti,& immaculati in conſpectu eius in charitate, quæ maximè incipit habere perfectionẽ quando finalis eſt,cui ſuccedit vita futura in conſpectu Dei

Tertia concluſio. Perſeuerantiæ donum eſt vnum ex potiſsimis prædeſtinationis effectibus.Hęc eſt Auguſt.de Prædeſt.Sanctor. & de bono perſeuer. & de correptio. & grat. c. 12. & 13. quia hoc eſt ſupernaturale medium,& prorſus efficax ad conſequendam æternam ſalutem;nam qui perſeuerauerit vſque in finem, ſaluus erit. Et ſine hoc dono nullus ſaluatur, ex Concil.Trident. ſeſſ.6. cap.13.& canon.22. imo hoc donum etiam accõmodatur infantibus bapti-

Digitized by Google

Priuatis, quia rationem perſeuerantiæ in eis habet ipſa mors in gratia, iuxta illud: Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius.

QVAESTIO IIII.

Vtrum prima iuſtificatio, omniſq; gratia habitualis, quæ in hac vita datur prædeſtinato, ſit effectus prædeſtinationis.

CErtum eſt iuſtificationem ſtabilem, & firmam vſque ad finem vitæ eſſe effectum prædeſtinationis: nam voluntas dandi homini talem iuſtificationem vt ab illa non cadat amplius, eſt virtualis voluntas dandi ei gloriam: de iuſtificatione autem temporali, quæ amittenda eſt, vertitur in dubium.

Nihilominus ſit concluſio. Tota illa gratia, etiam vt præcedit peccatum, eſt effectus prædeſtinationis, quia hoc eſt magis conſentaneum verbis Pauli dicentis: Quos prædeſtinauit, hos & iuſtificauit. Quod Patres, & expoſitores indiſtincte intelligunt de iuſtificatione prædeſtinatorum, etiam de illa, quę per Baptiſmum fit in prædeſtinato. Et probatur ratione, quia illa gratia quę pręceſsit, perpetuo manet in ſe, vel in ſuis effectibus, & habet effectũ gloriæ; nam illa gratia contulit ius ad gloriam, quod non omnino amittitur per ſuperueniens peccatum; & ideo ablato peccato, illud idem ius, quod prius fuerat acquiſitũ, & merita viua manent in diuina acceptatione, & propter illa merita datur æternum præmium gloriæ; ergo fructus illius prioris gratiæ permanet in vita æterna, fuit igitur illa, effectus prædeſtinationis. Confirmatur: Nam vt aliqua gratia ſit effectus prædeſtinationis, non requiritur vt ipſa maneat in vita æterna, ſicut nec ipſa vocatio efficax durat in vita æterna; ſatis ergo eſt vt duret effectus eius, vt ipſa ſit effectus prædeſtinationis: ſicque gratia, quæ amittitur, dicitur formaliter durare in perpetuum non eadem numero, quia hoc materiale eſt, parumq. refert ad effectum prædeſtinationis: nam cum reſtituitur homo in gradum priſtinũ, fit etiam virtute prioris gratiæ, & infuſionis eius, & meritorũ vel ipſius hominis, vel Chriſti, quæ illi applicata fuerunt. Nam pœnitentia peccati commiſsi, ſolum concurrit ad reſtitutionẽ illam, vt cauſa per accidens remouens impedimentum; ergo hæc gratia reſtituta per ſe nititur in priori beneficio, vel merito; fuit ergo illa gratia effectus prædeſtinationis, maxime cum Deus perducat electum ad tantum gradum gloriæ, quia præceſsit illa gratia: & ſic dat Deus homini pœnitentiam agenti, tantã gratiam, cui tantæ gloriæ correſpondeat.

Dico etiam, potuiſſe gratiam, & iuſtitiam amiſſam eſſe effectum prędeſtinationis, etiam ſi per pœnitentiam recuperanda non eſſet, dummodo conferret aliqua ratione ad gradum illum beatitudinis conſequendum, qui de facto comparatur. Patet, quia poteſt conferre tanquam occaſio excitans hominem, per quam reſurgit ad habenda plura merita permanentia in vita æterna. Excitatur etiam ad grauiorem dolorem, & pœnitentiam, vel ad maiorem gratiarum actionem pro tantis beneficijs ſuſceptis, vel ad alios actus ſimiles. Poſſet etiam deſeruire memoria illius gratiæ, & iacturæ factæ ad feruentius conandum reſarcire damnũ noua diligentia, & feruore; ſicut ſolet mercator, qui diuitias amiſit, licet illas recuperare nõ poſsit, alias ſimiles diligẽter procurare, ad quod moue-

Digitized by Google

mouetur ex amore, & æſtimatione, ac memoria priorũ diuitiarum. Multæ aliæ vtilitates oriri poſſent ex hac memoria. Quapropter gratia etiam amiſſa inter prædeſtinationis effectus numeranda eſt: nam quamuis per peccatum impediatur, pręnouit tamen Deus habituram tandem fructum æternum. Vnde non permittit Deus peccatum in prædeſtinato ſine propoſito reparationis, vel formali, vel virtuali, quod ſatis eſt vt primam gratiam dederit ex prædeſtinatione.

QVAESTIO V.

vtrum omnes actus ſupernaturales meritorij, quos prædeſtinatus facit, ſint eius prædeſtinationis effectus.

PRima concluſio. Omnia opera ſupernaturalia electorum, quæ cum effectu aliquid conferunt ad conſecutionem vitæ ęternę, ſunt effectus prædeſtinationis, ſiue ad Deũ, ſiue ad aliam priorem gratiam, ſiue ad liberum arbitrium referantur. Patet, quia omnis talis actus eſt effectus prędeſtinationis, cum omnes iſti actus ſint in ſe, & antecedenter ordinati à Deo, abſoluto & efficaci decreto, & ſint dona Dei data homini ex ſpeciali intentione beatificandi illum, & vt talis intentio efficaciter impleatur.

Secunda concluſio. Actus ſupernaturales non ſolum ſunt prędeſtinationis effectus quantum ad influxum gratiæ, ſeu Dei in ipſos, ſed etiam quantum ad operationem liberi arbitrij. Patet, quia illi actus ſimpliciter ſunt dona Dei, & media per quę ſalus pręparatur infallibiliter conſequẽda, iuxta diffinitionem Auguſt. Prędeſtinatio eſt pręſcientia, & prępáratio beneficiorum Dei, quibus certiſsimè quicumque liberantur de bono perſeuerantię, cap. 14. & cum meritum noſtrum, vt ait Aug. ibi cap. 13. ſit donum Dei; ergo meritũ vt ſic liberam hominis cooperationem includit. Quę ratio procedit tam in merito de cõdigno, quam de congruo, & in quacunque ſupernaturali diſpoſitione libera, omnia enim hęc ſunt dona Dei, & liberam cooperationem includunt. Immò ipſammet cooperatio libera hominis eſt à Deo per ſe efficaciter intenta, ac prędiffinita, & pręparata per prędeſtinationẽ. Ipſa ergo cooperatio prædeſtinati eſt à Deo intenta, & volita tanquam vnum ex neceſſarijs medijs ad finem prædeſtinationis conſequendum.

Et nota, quod duplex eſt gratia, quæ ad hominis actũ concurrit. Vna eſt per modum principij, alia eſt per modum concurſus. De priori loquẽdo, Deus per nouam actionem efficit noſtrammet cooperationẽ in nobis, & nobiſcum. Sic enim per vocationem facit Deus velle noſtrum, ſeu vt velimus, vt ſępe dixit Auguſt. Quid enim eſt facere vt velimus, niſi facere vt cooperemur? Item, cooperatio noſtra eſt res diſtincta à gratia operante, quę eſt principiũ noſtri actus; ergo eſt propriiſsime effectus eius per actionem diſtinctam ab ipſa operãte gratia, per quam Deus operatur in nobis actum liberũ. De altera vero gratia dico, nõ diſtingui à noſtra cooperatione niſi ratione, & denominatione. Vnde illamet cooperatio eſt actio Dei, ſicut vna & eadẽ actio ſolet eſſe inſtrumenti, & principalis agentis. Intercedit ergo duplex in noſtris operibus gratia, vna pręueniens, quę ordine naturę antecedit ad noſtram operationẽ: altera cooperans, & hęc non eſt prior natura ſecundum propriam cauſalitatẽ, quia

non

Digitized by Google

non eſt in re diſtincta noſtra cooperatione. Itaque per gratiam præuenientem, ſeu quæ eſt principiũ actus liberi, Deus proprijſsime facit noſtram cooperationem quando ille fit: & ſimiliter facit vt cooperemur non efficaciter prædeterminando, ſed inducendo prius, & poſtea adiuuando. Per concurſum autem non tam propriè facit vt cooperemur, ſed facit ipſammet cooperationem modo explicato, quod ſatis eſt vt cooperatio illa ſit prædeſtinationis effectus, cum quidquid in illo effectu eſt, ſit aliquo modo à gratia per prędeſtinationem præparata.

Tertia cõcluſio. Omnis ſupernaturalis actus, qui effectu confert prædeſtinato vt aliqualem habitualem gratiam conſequatur, eſt prædeſtinationis effectus. Eſt enim præfinitus a Deo, vt mediante illa conſequatur prædeſtinatus illum gradum fœlicitatis, ad quem prædeſtinatus eſt. Omnes ergo actus meritorij de condigno augmenti gratię ſunt effectus prædeſtinationis, quia effectus taliũ meritorũ in prędeſtinatis nunquam fruſtrantur, quia in illis ſemper impletur illa conditio, quam Concil. Trident. ſeſſ. 6. canon. 32. poſuit, Si in gratia deceſſerint: nam licet ad tempus mortificentur, reuiuiſcunt poſtmodum in perpetuum. Et idem eſt de vltima diſpoſitione ad gratiã, quia per illam, ſaltem de congruo, eandem gratiam meremur, & de condigno gloriam, & ille effectus infallibilis eſt. Et idem eſt dicendum de condigna ſacramentorum receptione, illa enim habet etiã perpetuum gratiæ effectum: & idem dico de remotis diſpoſitionibus ad gratiam, ſi de facto aliquo modo cooperentur ad conſequendam gratiam iuſtificantem, vel maiora auxilia à Deo impetranda, vel meliores diſpoſitiones, quia non oportet vt effectus prædeſtinationis immediatè cooperetur ad vltimum eius effectum; ſufficit enim quod mediate, & quocumque modo conducat, vt ſit medium efficax, proueniens ab intentione, & prouidentia efficaci. Vnde veriſimile eſt cum dicit Paul. Quos prædeſtinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iuſtificauit, ſub vocatione comprehendiſſe omnes diſpoſitiones remotas, ſub iuſtificatione omnes proximas cum omnibus meritis, quibus homo indies agens iuſtificatur. Ex quo ſequitur omnes actus ſupernaturales, quos prædeſtinatus in hac vita facit, eſſe effectus prædeſtinationis, quia vel omnes conducunt aliquo modo ad obtinendam eſſentialem beatitudinem ſecũdum aliquem gradum eius, vel certe illis ſemper reſpondet in gloria aliquod præmium accidentale, etiam ſi fortaſſe etiam, extra ſtatum gratiæ facti fuerint. Prædeſtinatio enim non ſolum eſt ad nudam gloriam eſſentialem, ſed vt ornatam ſuis accidentibus, & proprietatibus. Omnes igitur actus, qui ad gloriam conferunt, ſunt prædeſtinationis effectus, maximè ſi conducunt ad eſſentialem gloriam.

Vltima concluſio. Nonnunquam actus bonus vnius perſonæ, eſt effectus prædeſtinationis alterius. Poteſt probari ex illo Paul. 2. Thimot. 2. Omnia ſuſtineo propter electos, vt & ipſi ſalutem conſequãtur: quia patientia Pauli, & voluntas ad ſuſtinendos illos labores erant effectus prædeſtinationis eorũ, qui illis medijs proficiebant, & ſaluabantur. Applicatio etiã ſacramenti, vt eſt actio miniſtri, frequenter eſt effectus prædeſtinationis eius, qui per ſacramentum ſaluatur: in quo ſenſu dicunt Theologi, prædeſtinationem iuuari precibus ſanctorum, vt preces Stephani fuerunt effectus prædeſtinationis

tionis

Digitized by Google

tionis Pauli, & etiam prædeſtinationis ipſius Stephani.

QVAESTIO VI.

An vocatio, & præuenientia auxilia ſint prædeſtinationis effectus.

SAepe Auguſtinus repetit illam vocationem, quæ eſt ex propoſito eſſe prædeſtinationis effectũ, vt lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagij, cap. 10. & de Prędeſtin. SS. c. 16. & 17. & ſumitur ex verbis Paul. Roman. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonũ, his qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti. Et 2. Timoth. 1. Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum merita noſtra, ſed ſecundũ propoſitum ſuum, & gratiam; & hoc propoſitum eſt electionis, ſeu dilectionis ad gloriam, cũ ſit vera prædeſtinatio; nam propoſitum dandi vocationem, quæ ad proximum actum ſuum futura eſt efficax, & congrua, commune eſt reprobis; ſæpe enim Deus illos vocat iſto modo, quo etiam vocantur efficaciter ad temporalẽ iuſtitiam, & ad fidem, & ad pœnitentiam. Credibile enim eſt quando Deus vocauit Iudam ad Apoſtolatum, vocaſſe illum congruo modo ex propoſito vt conſentiret, & fieret Chriſti diſcipulus, eſto non eſſet perſeueraturus in illo ſtatu. Sola ergo vocatio ex propoſito efficaci gloriæ, ſeu gratiæ finalis, eſt proprius prædeſtinationis effectus.

Ex quo ſequitur, omnem vocationem prædeſtinati, quæ in ordine ad aliquem actum, ſeu conſenſum proximum efficax eſt, eſſe effectum prędeſtinationis eius, cum talis vocatio ſemper ſit ex propoſito, non ſolum effectus proximi vocationis, ſed etiam effectus vltimi totius prędeſtinationis, ſeu electionis ad gloriam. Dico etiam probabile eſſe omnem ſupernaturalẽ vocationem prędeſtinati, etiam ſi reipſa non ſit efficax in ordine ad obtinendum conſenſum, ſeu actum ad quem homo vocatur, eſſe prædeſtinationis effectum; eſt enim in prædeſtinatis etiã ſępe inefficax vocatio. Et forte Paul. ſæpe vocatus fuit ſufficienti vocatione, antequam illa efficaciſsima, & cõgrua fuerit vocatus. Quod autem hæc vocatio inefficax ſit effectus prædeſtinationis, patet, quia procedebat ex intentione efficaci dandi gloriam; electio autẽ ad gloriam eſt fons, & origo totius prædeſtinationis, nam Deus vocat prædeſtinatum vt non cadat; vel ſi ceciderit, reſurgat, vt ait D. Tho. 1. p. q. 23. ſemper ergo habet Deus abſolutã intentionem ſaluandi prædeſtinatũ, cupiens quantum eſt in ſe intentionẽ illam mandari executioni per talem vocationem. Item, & ſi illa vocatio non obtineat ſuum propriũ finem, parat tamen viam, cum per aliam vocationem congruam eam in memoriam reducit, vt ſit incentiuum humilitatis, gratitudinis, vel alterius boni ſimilis, quod illo modo efficaciter comparatur, & permanet in vitam æternam, & ſic talis vocatio licet ſit inefficax reſpectu proximi finis, reſpectu vero vltimi congrua, & efficax dici poterit. Vnde omnia auxilia præuenientia, & excitantia, quæ dantur prędeſtinatis, quamuis communia, & ſufficientia tantũ videantur, ſunt effectus prædeſtinationis. Sunt enim hæc auxilia diuinę illuminationis, in quibus diuina vocatio poſita eſt, vt declarat Tridentin. ſeſſ. 6. c. 4. 5. & 7. Imo idẽ dicendum eſt de auxilijs etiam externis, vt de prædicatione Euangelij, de externis ſignis, miraculis, exemplis, & applicatione bonorum obiectorũ, & alia quęcunque diuina cuſtodia: nam hęc

ſunt etiam ſupernaturalia beneficia, & neceſſaria in ſuo ordine ad opera pietatis, ideo quando hæc dantur vt proſint cum effectu ad ſalutem, ſunt ex prędeſtinatione, vt ait Aug. de bono perſeu. c. 14. Probabile autem eſt aliquod auxilium ſufficiẽs non eſſe effectum prædeſtinationis, ſed ex generali ſola prouidentia gratiæ. Sed probabilius eſt omnia auxilia aliquo modo vtilia eſſe prædeſtinatis ad vitam ęternam, non ſolũ de ſe, ſed etiã cum effectu, quia hoc eſt facile Deo, & eius dilectioni, & prouidentiæ erga prędeſtinatos conſentaneũ, dicente Paulo: Diligentibus Deũ, omnia cooperantur in bonum. Vnde ordinarie, & regulariter ſic fit, licet interdũ patiatur rarã aliquam exceptionem, ſiue non.

QVAESTIO. VII.

An bona naturæ ſint prædeſtinationis effectus, & quomodo.

PRima concluſio. Totum eſſe hominis prædeſtinati quoad ſuam ſubſtantiã, & quoad ſuam creationem, vel generationẽ, eſt effectus prædeſtinationis. Hæc eſt D. Tho. 1. p. q. 23. a. 8. dicit enim ibi, cõceptionem Iacob fuiſſe effectum prædeſtinationis eius. Et ratio eſt, quia eodẽ actu electionis diuinæ, quo prædeſtinatus prædefinitur vt beatus ſic prędeſtinatur etiam efficaciter vt ſit, & vt creetur, vel generetur: nam ipſamet creatio ex vi intentionis illius finis fit. Itẽ, non videtur dubiũ quin generatio vnius ſit effectus prędeſtinationis alterius, vt conceptio Virginis fuit effectus prædeſtinationis Chriſti, quia per illam parabatur via ad executionem eius. Veriſimile eſt etiã alia opera creationis, vel diſpoſitionis, aut gubernationis vniuerſi eſſe effectũ prædeſtinationis electorum, vt colligitur ex illo, Propter electos breuiabũtur dies illi. Itẽ, mors, & circunſtantiæ eius, vel natiuitas, poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis; ergo, & ipſa generatio quatenus deſeruit ad prædeſtinationis executionẽ; licet ergo opus creationis ſecundũ ſe non pertineat ad prædeſtinationem, tamen vt fundat finẽ intentum prædeſtinationis, & alia beneficia gratiæ, (non vt meritum, ſed vt effectum eorum) & quatenus ex illa ſpeciali intẽtione fit, ſub beneficio prędeſtinationis cõprehenditur ſicut in actibus humanis abſtinẽtia. v. g. ſecundũ ſe non ſpectat ad religionem, tamen vt fit ex voto, & ex intẽtione implendi illud, ad religionem ſpectat, itaq. procreatio naturę ſecundũ ſe non pertinet ad prædeſtinationem, at procreatio naturæ propter talem finem ad prędeſtinationem pertinet.

Secunda cõcluſio. Naturales perfectiones, quæ neceſsitate naturæ cõſequuntur ex tali corpore, & anima non ſunt effectus ſpeciales prędeſtinationis, ſed per reductionẽ, ſeu concomitantiã quaſi vnus effectus cum ipſamet natura cõputantur. Eodem enim actu, quo quis prędeſtinatur, ordinatur vt habeat proprietates omnes, quæ conſequuntur neceſſario talem naturã, vt intellectum, & voluntatẽ, & ſimiles, quia qui vult formã, vult conſequentiã ad formã, & quia eadẽ actione, qua fit natura, conſiunt hę proprietates. Ex quo ſequitur has proprietates nõ cadere ſub prædeſtinatione, vt media ad illã, ſed vt ſubiectũ proximũ, vel conditionem neceſſario conſequentẽ illud; nã natura vt capax beatitudinis, includit ſuas proprietates, pręſertim intellectum, & voluntatẽ, quæ ſunt veluti ſubiectũ proximũ recipiendę beatitudinis. Ordinãtur ergo hę potentię vt conſequenter executioni prędeſtinationis deſeruiant, & ita potius vſus talium facultatum, quam facultates ipſę, eſt prædeſtinationis effectus.

Tertia

Digitized by Google

Tertia concluſio. Bona cõplexio, ſeu diſpoſitio naturæ,quæ nõ ſequitur ex ſola reſultantia naturali, ſed ſpeciali Dei cura prouidetur, etiã ſi in ſe naturalis ſit, eſt effectus prædeſtinationis, non tantũ per modum ſubiecti,ſed etiam tãquam medium. Et ſit exẽplum in primis in humanitate Chriſti, quæ propter vnionẽ ad Verbum, ad quam erat prædeſtinata optimo modo,& ſpecialiſsima prouidentia Dei,fuit etiam in corporalibus diſpoſita; poteſtq. hoc beneficium dici effectus prædeſtinationis illius humanitatis ad vnionẽ hypoſtaticã. Item,quia Chriſtus prædeſtinatus eſt Redẽptor,ideo accepit corpus paſsibile,iuxta illud:Corpus autẽ aptaſti mihi; ergo illa diſpoſitio corporis naturalis fuit etiã effectus prædeſtinationis Chriſti ad munus Redemptoris. Et idem credendũ eſt de B. Virgine,nam concepta fuit ex ſpeciali prouidentia,& optimũ temperamentũ accepit ex vi illius prædeſtinationis,qua in matrẽ Dei electa eſt.Idẽ credi poteſt de aliquibus ſanctis ſpeciali miraculo, & prouidentia procreatis, vel per pias orationes à Deo impetratis.Vt de Iacob ſignificauit D.Th.ſupra citatus,quia talis effectus eſt à Deo in ordine ad finem ſupernaturalẽ. Ex quo ſequitur,quod etiã bona indoles,ſeu cõplexio apta ad virtutẽ, quatenus pẽdet ex ſpeciali prouidentia, daturq. ac procuratur electo,vt ea cum effectu bene vtatur ad ſalutẽ,dici poteſt prædeſtinationis effectus. Et eadem ratione circunſtãtia natiuitatis,vel cõceptionis,quatenus ex illis pẽdet conſecutio talis tẽperamenti ad virtutem aptioris. Idẽ eſt de educatione ad virtutẽ accommodata,de conſeruatione, & progreſſu vſque ad mortem,nam iſta omnia ordinantur à Deo vt pendent ex prima vocatione. Datur enim prædeſtinato tale ingeniũ, ſeu diſpoſitio,vt capax ſit, vel idoneus ad talem gratiam ſuſcipiendam, & ſic accommodat Deus gratiam naturæ non ex merito, vel debito naturę,nec propter hominis ingenium,vel alias proprietates,ſed ex ſua beneuolentia, vt ait D.Tho. de bono perſeu. cap. 14.

Vltima concluſio.Boni actus morales naturalis ordinis, ſi cũ effectu conferunt ad conſequendam vitam æternam, ſunt effectus prædeſtinationis. Cõmunis eſt hæc concluſio, licet diuerſe explicetur:nam licet tale opus fiat per cauſas naturales, & liberum arbitrium cum concurſu generali,nihilominus ſub illa habitudine poteſt prouenire ex prouidentia Dei ſpeciali,& ſupernaturali, & ex intentione efficaci ſaluãdi talem hominem.

QVAESTIO VIII.

Vtrum malum, vel eius permiſsio ſit effectus prædeſtinationis.

Certũ eſt,quod mala pœnæ quãdo cum effectu conferunt ad vitam ęternã conſequẽdam, poſſe eſſe effectus prædeſtinationis. Ratio eſt, quia hæc mala ſunt ſimpliciter bona,& nõ tantũ permiſſa,ſed quãdoque etiam intenta, & ordinata à Deo in ſtatu naturæ lapſæ,& per cõſequẽs ſunt effectus Dei,& eius prouidentiæ,& poſſunt pertinere ad beneficia Dei per Chriſtũ collata,iuxta illud ad Philip. 2. Vobis datũ eſt pro Chriſto,non ſolũ vt in eum credatis,ſed etiã vt pro ipſo patiamini. Confirmatur,quia patientia,paſsio, & mors martyris eſt effectus prædeſtinationis eius,cũ ſit efficax mediũ ſalutis;ergo idẽ erit de malo pœnę, ſi per eũ Deus ſuos electos promouet ad ſalutẽ. Itẽ,pœna vnius poteſt eſſe effectus prædeſtinationis alterius,ſi illi proſit,vt de Xpi paſsione cõſtat.

Certum etiam eſt, peccatum, ſeu malum culpæ non eſſe effectũ præ-

deſtinationis, quia non eſt effectus Dei, vt diffinitur in Cõcil. Trident. ſeſſ.6. can.7. Nec ſolũ de peccato vt peccatum eſt, id cenſeo, ſed etiam de actu peccati, cui eſt intrinſece adiuncta malitia; nam licet Deus ad illum concurrat, non tamen ex ſe talẽ intendit actũ, aut præfinit, & per conſequẽs non eſt volitum ex fine prædeſtinationis: quare tota difficultas eſt de permiſsione peccati, quam Deus poteſt directe velle, & intẽdere.

Prima cõcluſio. Permiſsio peccati poteſt eſſe, & ſæpe eſt, effectus prædeſtinationis. Hæc concluſio cõmunis eſt hoc tempore, & eam inſinuãt D. Anſel. & D. Tho. exponẽtes verba Paul. Rom. 8. Diligentibus Deũ, omnia cooperantur in bonũ. Vbi gloſſa ait, etiam peccata, nam Deus eſt cauſa illius permiſsionis, quia bona eſt, & directe volita, eo modo quo fieri poteſt: nã ſicut voluntas Dei eſt cauſa adæquata dandi auxilium efficax, ita etiam non dandi, & libere, & voluntarie non dat, quia præſcit quod homo ſit male vſurus auxilijs ſufficientibus, non quod directẽ intẽdat Deus lapſum hominis, ſed tantum præſciens, & non impediens, vt lib. 11. Geneſ. ad literam, & alibi ſæpe docet Auguſt.

Secunda concluſio. Poteſt permiſsio eſſe vtilis ipſimet prædeſtinato. Patet ex Damaſ. lib. 2. de fide. c.19. vbi ait, Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam ſuam, aliquando propter bonũ aliorum, ſæpe autem propter bonum ipſiuſmet peccatoris. De primo fine videtur loqui Paul. Rom. 8. dicens: Vt oſtenderet diuitias gratiæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ. Sic etiam permittit peccatũ Adæ, vt ſuã manifeſtaret ſapientiam in procurãdo hominum ſalutem. Secundũ finẽ colligit Aug. lib. de Grat. & libe. arbi. c.20. ex illo 2. Reg. 16. Dñs præcepit illi vt maledicat, &c. ſi forte reſpiciat Deus humilitatẽ meam. De tertio autẽ fine, qui ad nos ſpectat, ait Aug. 14. de Ciuit. c.13. Audeo dicere ſuperbis eſſe vtile cadere in aliquod apertum, manifeſtumq́. peccatum, vbi ſibi diſpliceãt. Et lib. de Natu. & grat. c.28. ita exponit verba illa 1. Timoth. 1. Tradidi illum Satanę vt diſcat nõ blaſphemare: non enim de corporali vexatione dæmonis hunc locũ intelligit, ſed de ſpirituali, quam tentando infert cum permittitur, ſeu cum homo deſtituitur ſpeciali protectione Dei. Et Bern. ſermo. 54. in Cant. ait, Deum aliquãdo ſubſtrahere, vel retrahere gratiam electis, ne in ſuperbiam efferantur. Eſt ergo aliquando vtilis ſubſtractio gratiæ ad ipſummet finẽ gratiæ, vel vt perſeuerantia illa certior ſit. Vt quod vno modo impediri videtur, alia via magis augeatur. Eſt ergo talis permiſsio ex intentione efficaci gloriæ volita, dicente Augu. cum tota ſchola Theol. Deus nõ permitteret mala, niſi inde eliceret bona. Vnde lib. de Natur. & grat. c.24. ait, Deũ permiſiſſe peccatum Dauid, vt eſſet contra ſuperbiã cõturbatio illa medicinalis quodãmodo: dixerat enim, In abundantia ſua non mouebor in ęternũ. Nota tamen quod id intelligitur de ſciẽtia cõditionata, non tamẽ de ſciẽtia abſoluta; nam ante hãc ſcientiã habet Deus voluntatẽ permittendi peccatum; ergo ex aliquo motiuo, & fine bono talem permiſsionẽ vult. Nam permiſsio licet non ſit mala, tamen non eſt per ſe, & intrinſece ita bona vt ſit propter ſe amabilis, ſed ex ſe eſt quaſi obiectum indifferens, quod honeſtatur ex fine; ergo vult illã ex aliquo honeſto fine per ſe intento, qui eſt manifeſtatio gloriæ ſuæ, & per conſequens talis finis poteſt eſſe æternum bonum, & non eſſe.

Et

Digitized by Google

Et nota, quod licet peccatum in re ipſa factum, aliquando ſit neceſſariũ ad conſequendum illud bonũ, quod Deus intendit occaſione peccati, nõ eſſe neceſſarium vt Deus ipſum peccatum intendat, aut velit, ſed ſolum eius permiſsionem. Primo, quia peccatum nõ eſt opus Dei, ſed hominis, Deus autem ſolum intẽdit quod ipſe eſt facturus. Rurſus, tale peccatũ, vt peccatum eſt, non eſt medium ad talem finem, ſed potius ex ſe potens eſſet ad tale bonum impediendum: ſolum ergo eſt occaſio quædam, qua Deus (ex ſua infinita potẽtia, & bonitate) ad aliquod bonum efficiendum bene vtitur. Et ideo quamuis illa occaſio inter permiſsionem & bonum illud intercedat, non oportet vt prius ſit intẽta, ſed præuiſa, & acceptata, ſeu ordinata ad illũ finẽ.

Ex quo ſequitur, quod illa permiſſio ex ſe nõ ſemper ſit efficax mediũ ad talẽ finẽ, ſed ad ſummũ ſufficiẽs, & ex ſe ita indifferens, vt quantũ eſt ex parte volũtatis Dei neceſſario nõ ſit actionem permiſſam conſequi permiſsione poſita, ſed ſolum ex infallibili Dei pręſcientia certum ſit actionem illam eſſe futuram, poſita permiſsione; quando autem mediũ huiuſmodi eſt, non eſt neceſſariũ quod ante electionem eius ſint volita omnia media, vel occaſiones, aut actiones, quæ poſſunt interuenire inter bonum illud, & conſecutionem boni intenti; ſufficit enim vt poſtquam præuiſum fuerit peccatum permiſſum, cætera diſponantur.

Nota etiam, quod quando Deus permittit peccatum in prędeſtinato, ſolum habet voluntatem conditionatam, ſeu præparatam ad dandum illi pœnitentiam, ſi illa indiguerit; poſtquã autem videt in illo peccatũ, iam vult abſolutè illius pœnitentiã, quia tunc cognoſcit illud medium vt neceſſariũ ad finem à ſe intẽtum.

QVAESTIO IX.

Vtrum ex prædeſtinatione ſequatur neceſsitas habendi, vel conſeruandi gratiam.

CONcluſio. Ex prædeſtinatione, vel electione diuina non ſequitur vera aliqua neceſsitas habẽdi, vel conſeruandi gratiam in adultis, ſed ſolum prædeſtinatio infallibiliter infert gratiam, & perſeuerantiam prædeſtinati in illa pro aliquo tempore vſque ad mortem per ſolam neceſsitatem conſequentiæ, quæ libertatẽ nullo modo impedit. Prima pars patet. Secũda probatur, nã hęc infallibilitas deducitur ex illo loco ad Rom. 8. Quos prędeſtinauit, vocauit, iuſtificauit, &c. Et ratio eſt, quia diuina voluntas abſoluta fruſtari non poteſt, & infinita Dei ſapiẽtia, & potentia ita mouet voluntatem creatã, vt accõmodet illi media proportionata, quibus libere, & infallibiliter moueatur; nam in ſenſu compoſito, & ex ſuppoſitione prædeſtinatus non poteſt damnari, ſed neceſſario ſaluabitur. Nihilominus etiam ſi ſupponatur homo prædeſtinatus à Deo, vere retinet poteſtatem peccandi, & perſeuerandi in peccato ſi voluerit, quamuis hæc poteſtas nunquam ſit reducenda in actum prædeſtinationi contrarium. Quia illa ſuppoſitio non immutat proprium modum agendi eius potentiæ; neque eſt ex parte hominis antecedẽs, quia applicatur ad opus non niſi ex præſciẽtia, quod volũtas libere operatura ſit ſi moueatur hoc, vel illo modo. Ad libertatem enim abſolute, & ſimpliciter ſufficit hæc poteſtas, quæ vocatur in ſenſu diuiſo, quia vere, & realiter manet in prædeſtinato poteſtas ad vtrumque, etiam ſuppoſita prædeſtinatione Dei.

QVAESTIO. X.

Vtrum ex prædeſtinatione ſequatur neceſsitas non peccandi, aut bene operandi in ſingulis actibus.

RESpondeo, quod prædeſtinatio non impedit libertatẽ in ſingulis actibus bonis, etiam ſi illos præfiniat, quia in executione, & ad extra non mouet ad illos cũ effectu præſtandos niſi per gratiam efficacem, quæ non impedit libertatem voluntatis, etiam quoad vſum, & actualem determinationem. Mouet enim voluntas modo congruo ex præſciẽtia conditionata, & ideo nihil eſt in prædeſtinatione quod eius libertati repugnet. Vnde ſæpe ait Auguſt. qui vocatur ex propoſito, non reijcere vocationem; nec reſiſtere, non dicit, non poſſe repugnare, ſed non repugnare: quia poſita gratia efficaci, infallibile eſt ponendum eſſe effectũ; non tamen tollitur libertas, quia efficacia eius gratiæ non conſiſtit in phyſica prædeterminatione, cui voluntas non poſsit reſiſtere: quia Concil. Trid. ſeſſ. 6. definit, voluntatem ita operari, ſuppoſita Dei excitatione, vt poſsit ei reſiſtere. Vnde hæc gratia Dei ſecundum ſe efficax non eſt niſi homo cooperetur, non tamen accipit efficaciam ab hominis voluntate, quia liberum arbitrium nõ cooperatur ad excitantem gratiam vt cauſa eius, ſed ſolum eſt concauſa cum huiuſmodi gratia ad conſenſum præſtandum. Vnicaque eſt actio, quæ per ſe oritur ex libero arbitrio, & gratia, & ſic dici poteſt liberum arbitrium elicere actionem gratiæ concomitanter, id eſt, coefficiendo vnam actione m cum illa, nõ tamen dicetur dare gratiæ efficaciã ſuam, quia illa actio provt efficitur à gratia, non eſt ex cauſalitate liberi arbitrij, quamuis in re, actio illa non ſit ſine liberi arbitrij cauſalitate.

Sed dices. Ergo prædeſtinatus cũ aliquo tempore recipiet perſeuerantiæ donum, erit confirmatus in gratia. Aliqui reſpondent, confirmationem in gratia addere dono perſeuerantiæ reuelationem, per quam homo fit certus ſe eſſe perſeueraturũ. Sed hoc incertum eſt, homines confirmatos in gratia habuiſſe hanc reuelationem. Alij dicunt confirmatis negatum eſſe concurſum ad peccãdum, & ideo non ſolum non eſſe peccaturos, ſed etiam non poſſe peccare, ſed hoc etiam eſt incertum. Dico ergo, donum perſeuerantiæ ex ſe conferri per ordinaria auxilia, & dona gratiæ congruis temporibus, & in eo numero auxiliorum, quæ ad talem effectum ſufficiant: at confirmatio in gratia addit propria, & peculiaria dona, & auxilia, per quæ Deus præuenit hominem in ſingulis actibus, maxime in occaſionibus peccandi, voluntatemque eius moraliter efficaciſsime mouet, non ſolum ſecundum præſcientiam, ſed etiam ſecundum virtutem auxiliorum, quæ licet non determinet voluntatem, ita vt phyſice non poſsit reſiſtere, moraliter tamen efficaciſſime illam inducit, quæ efficacia ſimul cum alia congruitate, & præſcientia confirmationem præbet.

(ſ)

FINIS.

Digitized by Google

DE SVPERNATVRALI DEI prouidentia circa æternam ſalutem reproborum, ſeu non electorum.

TRACTATVS QVARTVS.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluerit Deus omnes homines ſaluare, etiam non prædeſtinatos.

RESpondeo, Deum ab æterno voluiſſe ſaluare omnes homines quos creare decreuit, dicente Paul. 1. Thimot. 2. Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Idemque dicendum eſt de Angelis, nam Paul. vniuerſaliter loquitur, quod magis declarat addens: Vnus enim Deus, & vnus mediator Dei, & hominum, homo Chriſtus Ieſus, qui dedit in redemptionem pro omnibus nobis. Vnde Deus ex parte ſua nemini negat prouidentiam neceſſariam, nec relinquit viam ſalutis ſimpliciter ac per ſe impoſsibilem. Quam ſententiam ſequuti ſunt ſuper dictum locum Pauli Chryſoſt. Echumenius, & alij Græci, Ambroſ. Hieron. & alij Latini ibidem, & Aug. lib. 2. de ſpiritu, & litera, cap. 33. Confirmaturque hæc veritas illis Scripturæ locis, quibus Deus profitetur, ſe nolle mortem peccatoris, ſed vt conuertatur, & viuat. Ezechi. 18. & 33. Item in quibus dicit, ſe ſtare ad oſtium, & pulſare Apocal. 3. Et illuminare omnem hominem venientem in hunc mūdum, Ioan. 1. Et ſimilia, quę quidem oſtendunt hanc diuinam voluntatem: quam etiam colligunt interpretes ex illo Oſeæ 13. Perditio tua Iſraël ex te, tantummodo ex me auxilium tuum: quod verum non eſſet, ſi Deus ex ſe non vellet ſaluare etiam illos qui pereunt. Et patet ratione, quia Deus vniuerſam humanam naturam (idemque eſt de Angelica) creauit propter ſupernaturalem finem; ergo ex ſe voluit vt omnes homines illū finē conſequerentur, nam aliter habuiſſet ſe Deus cū humana natura, ac ſi eam creaſſet in puris naturalibus, & propter ſolam naturalem beatitudinem.

Et nota, habuiſſe Deum hanc voluntatē ante præuiſum lapſum Adę, & etiam poſt illum: ante quidem patet, ex ordinatione naturæ in illum finem, & ab effectu declaratur; nam Deus totam humanam naturam cōdidit in Adam, illique vt capiti dedit iuſtitiam pro tota poſteritate, nullo indiuiduo excepto, quæ iuſtitia, cum auxilijs ſibi debitis, erat ſufficiens principium ad conſequendam beatitudinem ſupernaturalem; ergo data eſt ex voluntate ſaluandi homines. Et idem dicendum eſt de Angelis malis: nam ſi Deus non habuiſſet erga illos hanc voluntatem, non ordinaſſet illos in ſupernaturalem,

Digitized by Google

beatitudinem;ergo nec fuiſſet in illis culpa,nam tenderet in illam per debita media, quod dici non poteſt. De alio autem ſigno, ſeu ſtatu hominum in natura lapſa conuincit prædictus locus Pauli 1. Timoth. 2.nam ibi manifeſte loquitur de hominibus iam lapſis, nam pro illis omnibus orare præcipit , & pro illis pro quibus Chriſtus ſe in Redemptorem obtulit,& de hac voluntate exponũt Patres ſupra citati locum Pauli. Et Dionyſ. de diuin. nomin. & 9. de cæleſti Hyerarchia,quia præuiſo peccato Deus ordinauit Chriſtum in redemptorem omnium hominum. Hęc autem ordinatio effectus fuit illius vniuerſalis voluntatis,qua Deus voluit quod ex ipſo eſſet ſalus omniũ hominum , nam voluntas Dei ante præſcientiam peccati originalis ex ſe non petebat omnium redemptionem , & illa priori voluntate ſtante poterat Deus non mittere vniuerſalem redemptorem; ergo noſtro modo intelligendi, nouam habuit voluntatem liberandi omnes homines à lapſu , & ad eum finem dandi vniuerſalem redemptorem.

Sed percontaberis , qualis fuerit in Deo hæc voluntas ſaluandi omnes homines?Reſpon. habere Deum in ſe proprium,& formalẽ actũ, ſeu affectũ voluntatis , quo vult,&cupit omnium hominum ſalutem , & non metaphorice , vt vult Caiet.& alij cum ipſo; nam D. Paul. vere,& non per methaphoram loquitur,nam dicit velle Deum omnes ſaluos fieri: ſic explicat Chryſoſt. homil. 7.in.1. ad Timoth. & Damaſc. lib. 2. de fide. cap. 29. & 30. Et ratio eſt,quia voluntas , quæ appellatur metaphorica, ſemper ſupponit aliquam propriam , nam voluntas metaphorica dicitur voluntas ſigni externi , quo indicatur aliquid quod Deus vult; ergo ſupponit in Deo aliquem affectum. V. g. præceptum Dei dicitur voluntas ſigni Dei , quia ſignificat velle Deum id quod præcipit ; ergo iam ſupponitur volũtas vere in Deo vt ſit verum ſignum : illa autem voluntas non ſemper eſt efficax circa opus ipſum quod præcipitur , ſed eſt complacentia in bonitate talis operis,vel voluntas obligandi ad illud faciendum.

Et nota , quod hæc voluntas Dei non ſolum eſt de medijs , ſeu effectibus gratiæ , qui reuera futuri ſunt circa hos homines , ſed etiam de ipſa æterna beatitudine , etiam ſi illam cõſequuturi nõ ſint,quia Deus confert his hominibus dona gratiæ, vt per illa conſequantur vitam æternam ſi velint, vel quantum eſt ex parte ipſius Dei;ergo Deus habet intentionem talis finis : poterat enim Deus non ordinare naturam humanam ad ſupernaturalẽ beatitudinẽ cõſequendam; cum ergo ordinauerit ſua voluntate ad talem finem,fuit ex intentione finis quantum eſt ex parte ſua.

Sed dices. Hic actus Dei eſt neceſſarius,aut liber? Dico,quod hæc voluntas non eſt neceſſaria , quia nõ eſſet ſpeciale beneficium Dei , nec teneretur homo gratias agere Deo propter hunc amorem quem erga illum habuit, ordinando illum ad ſupernaturalem beatitudinem ; imo non poſſet Deus creare hominem, quin illum ad ſupernaturalem beatitudinem ordinaret. Item ex vi huius actus aliquid ad extra operatur Deus, ſi creatura non ponit impedimentum. Nullus autem voluntatis actus inferens ex ſe operationem ad extra poteſt eſſe Deo neceſſarius.

Sed percontaberis. An hæc voluntas ſit in Deo tantum ſimplex complacentia,vel ſit etiam actus per modum proſecutionis. Qua diſtinctione vtitur Gregor. & alij Theologi:

Digitized by Google

logi: nam in voluntate poteſt intelligi actus quo placet rei bonitas, ſiue poſsibilis, ſiue exiſtens cognoſcatur, ita tamen vt qui in illa complacet, nec illam intendit facere, vel procurare, & hæc dicitur ſimplex cō placentia. At ſi voluntas aliquo modo proponit rem illam facere, aut obtinere, dicitur tali actu proſequi rem, & talis eſt intentio, & reliqui actus qui ex illa ſequuntur. Dico ergo talem voluntatem Dei eſſe per modum proſecutionis, & quantum eſt in ſe inducent operationem, nam hic actus voluntatis diuinæ eſt vera intentio; nam ſi homo crearetur in puris naturalibus, tunc in Deo poſſet intelligi illa ſimplex complacētia naturalis, & ex vi illius Deus nullum ſupernaturale medium conferret homini ſic creato, imo poſſet habere propoſitum abſolutum non dādi aliquid huiuſmodi. Nunc autem ita vult hominibus illum finem, vt ex vi huius voluntatis det neceſſaria media aliqua ſupernaturalia; ergo talis voluntas non eſt pura complacentia, ſed proſecutio aliquo modo ordinata ad rei effectionē. Item ex vi ſolius complacentiæ, quæ pertinet ad ſciētiam ſimplicis intelligentiæ, talis res nō ordinatur ad exiſtendū, & fortaſſe talis complacentia poteſt eſſe actus neceſſarius, voluntas autē de qua nunc agimus, ſupponit ſcientiam viſionis de re iam exiſtente, & per hanc voluntatem vult Deus, vel vehementer deſiderat, vt ait Chryſoſt. vt talis beatitudo hominis ſit, & ideo quantum eſt ex parte Dei ordinatur tale bonum ad exiſtendum; ergo plus habet hic actus quam ſimplex complacentia. Vnde hic actus ex aliqua parte dici poteſt efficax, cum aliquo modo videatur obligare Deum ad ponenda media, quæ ad ipſum ſpectant. Sed non eſt actus omnino abſolutus, ſed includit conditionem in obiecto, vt communiter docēt Theologi, imo, & ſancti Ambroſ. Chryſoſt. & alij. 1. ad Timoth. 2. aiunt, Deum velle ſaluare hominem, ſi homo velit: & ad Rom. 9. ait Chryſoſt. Deum velle quantum in ipſo ēſt hominem ſaluare, & hæc voluntas vt ſe tenet ex parte Dei, lato modo dici poteſt beneplaciti, nam neceſſarium non eſt omnem voluntatem beneplaciti habere effectum, ſed abſolutam ſemper, conditionatam vero ſolum impleta conditione.

Sed dices. Fuit ne hæc voluntas æqualis reſpectu omnium, in quibus non habet effectum? Reſpon. vtrāque partem eſſe probabilem. Certum enim eſt Deum ex ſe neminem excludere à regno. Poteſt tamen Deus quantum eſt ex ſe velle huic dare decem gradus gloriç, alij centum, quod in Angelis reprobis veriſimile eſt, ſuppoſita communi ſententia, Deum illis dediſſe gratiam iuxta proportionem naturalium: ex quo inferri poteſt cum eadem porportione ordinaſſe illos ad gloriam, & ſedes inæquales fuiſſe illis præparatas, ad quas tādem aſſumpti ſunt homines prædeſtinati. Homines autem cum nō habeant in natura illam inæqualitatem, non habent talem proportionem, ſed poterat ex alijs cauſis illa inæqualitas oriri.

QVAESTIO II.

An Deus prouiderit omnibus adultis non electis media ſufficientia ad æternam ſalutem conſequendā.

CONcluſ. Prouidit Deus omnibus hominibus lapſis media aliquo modo ſufficientia, vt poſsint conſequi ſalutem. Hæc eſt cōmunis Theo. Patet Ioan. 1. Deus illuminat omnem hominem venientem in hūc mundum; quod licet de natura-

li lumine rationis ab aliquibus intelligatur, reuera intelligendũ eſt de lumine gratiæ & fidei, vt ex communi ſententia Patrum ibi tradunt Janſen. Tolet. & maldonatus, & ex contextu patet. Facit etiam illud Chriſti Domini Matth. 11. Venite ad me omnes qui laboratis: & 1. Petri. 3. Nolens aliquem perire. Vnde Auguſt. lib. 3. de libero arbit. dicit, hominibus imputari quod Deũ volentem ſanare contẽnunt: & multa alia ad hoc confirmandũ ex Scriptura, & Patribus refert Bellar. lib. 1. de gratia, cap. 1. Et confirmatur, quia Deus neminẽ deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo, vt ait Aug. lib. de natura, & gratia, cap. 16. quod probauit Concil. Trid ſeſſ. 6. cap. 11. & 13. quamuis Concilium de ſolis iuſtificatis loquatur, quia de illis certius eſt; ergo Deus nulli negat auxilium ſufficiens, quia ſi negaret, ipſe dessereret hominem prius quam ab homine deſereretur.

Sed dices. Reprobi ſemel iuſtificati non recipiunt donum perſeuerantiæ; ergo carent medio neceſſario ad ſalutem, nam ſine illo dono nullus ſaluatur, vt ait Trid. ſeſſ. 6. ergo iſti non recipiunt auxilium ſufficiens ad ſalutẽ obtinendam. Reſpondeo, hoc donum ex parte Dei paratũ eſſe omnibus iuſtis, ſi faciant cum auxilio quod iam habent, quod poſſunt, & quod facere debent ad illud conſequendum, & ita ex hac parte etiam paratum auxilium ſufficiens ad ſalutem. Ita docuit apperte Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 13. & Pſal. 36. dicitur de iuſtis: Dominus amat iudicium, & non derelinquet ſantos ſuos. 2. Paralip. 15. Si quæſieritis eum, inuenietis; ſi autem dereliqueritis eum, derelinquet vos. Et ratio eſt, quia iuſtus ſemper habet auxilium ſufficiens ad non peccandum, aliàs non imputaretur ei peccatum; ergo ad perſeuerandum, & ita recipit iuſtus auxilium ad vitandum. v. g peccatum, vtiſ tunc faciat quod in ipſo eſt, & oret Deum, recipiat majus auxilium ad continuandam perſeuerantiam, quod, ſi ſemper oret, ſemper etiam inueniet paratum maius auxilium ad vitanda non ſulum ſingula peccata, ſed etiam collectionem eorum, & pro multo tempore. Dico etiam pro toto tempore huius vitæ habere reprobos aliquo modo hoc auxilium ſufficiens, quia licet non pro quolibet inſtanti, vel pro qualibet parte temporis illud *in ſe* actu recipiant, Deus tamen ex parte ſua paratus eſt illud dare per ordinaria, & conuenientia media ſuæ prouidentiæ. Vnde ſemper Deus eſt paratus dare tale auxilium tempore opportuno, niſi homo ponat impedimentum.

Et nota, circa in fideles nunquam ad fidem vocatos, quod quamuis non poſsint ſuis viribus pręparari ad diuinam vocationem, poſſe tamen illi impedimentum ponere peccando, quæ eſt cauſa ob quam multi infideles actu non recipiunt vocationem ſupernaturalem, id eſt, proxime ſufficientem ad actum fidei ſupernaturalis, quamuis Deus ſit paratus ad illos illuminandum; & ſi non poneretur impedimentum, de facto illuminarentur, aut vocarentur, vel exterius per homines, Deo ita diſponente, vel illum iuuando miniſterio Angelorum, & totum hoc pertinet ad ſupernaturalem prouidentiam, vt ait Auguſt. 1. ad Simplicia. quæſt. 2. Et hoc ſine proprio miraculo. Hæc eſt ſententia Alenſ. 3. p. quæſt. 69. m. 3. art. 1. & D. Thom. quæſt. 14. de verit. art. 11. ad 5. & ſumitur ex 3. contra gentes cap. 159. & aliorum, cum Proſper. in lib. de vocat. gent. cap. 8. aliàs 10. Vnde Paul. ignorantiam gentilium ſemper ti-

QVAE-

Digitized by Google

buit culpæ eorum, vt ad Ephef. 4. alienati à via Dei per ignorantiam, quæ eſt in ipſis propter cæcitaté cordis, ipſorum.

QVAESTIO III.

Vtrum omnibus infātibus qui ad vſum rationis non perueniunt, prouiderit Deus media ſufficientia ad ſalutem.

Concluſ. Deus ex parte ſua voluit his infātibus ſalutem æternam, & ſic prouidit illis media de ſe aliquo modo ſufficientia ad æternam ſalutem. Hæc eſt communis Theologorum, quia Deus vult omnes homines ſaluos fieri: ſub quo paruuli omnes à Theologis comprehenduntur eo ipſo quod non excipiuntur, vt explicat D. Tho. Scotus, & communiter reliqui 4. diſt. 4. & 6. & 1. diſt. 45. & 46. in particulari vero de paruulis ita loquitur Bellar. lib. 2. de grat. cap. 5. & Vega lib. 5. in Trid. cap. 6. Dicunt aliqui verba Pauli limitanda eſſe ad adultos, nam poſtquam dixit, Deus vult omnes homines ſaluos fieri, ſtatim ſubdit, Et in agnitionem veritatis venire: quod ſolis adultis conuenire poteſt. Reſpondeo, quod etiam paruuli qui ſaluantur veniunt in regnum Dei, vbi eſt certæ veritatis agnitio. D. Auguſt. lib. 4. contra Iulian. & alijs in locis ſæpe docet, paruulos baptizatos credere habitu, licet non credant actu: imo etiam paruuli dicuntur ſuſcipere, & venire ad fidem per voluntatem parentum, iuxta morem loquendi Eccleſiæ; ergo ſi Deus ex ſe voluit nominibus paruulis finem æternæ beatitudinis, voluit etiam & præparauit ſufficientia media quantum eſt de ſe.

Et nota, quod nos non dicimus, Deum abſolute, & efficaciter velle dare cum effectu omnibus his paruulis omnia media, proxime ſufficientia ad ſalutem, ſed ſolum paratum eſſe quantum eſt ex ſe ad danda illa, & conſequenter id velle ſaltem ſimplici affectu, & voluntate includente conditionem; & hæc voluntas neceſſario ſequitur ex priori voluntate ſaluandi omnes, etiam ſi non ſequatur voluntas efficax dandi media: ſicut qui proijcit merces in mare vt euadat periculum mortis, non applicat media ad non proijciendas merces cum periculo ſalutis, & nauis: licet applicet in præparatione animæ ad reſiſtendum proiectioni ſi periculum ceſſat, quod eſt ſub conditione: ita Deus ſimplici affectu vult æternam ſalutem eorum paruulorum, non tamen eſt intentio abſoluta, ſed ſub conditione, id eſt, volo quantum eſt ex me, ſeu ex parte mea: ſub qua conditione voluntas illa eſt efficax, ſeu habet virtutem efficacem quādo conditio impletur, quia conditionalis impleta conditione tranſit in abſolutam. Vnde Chriſtus pro his mortuus eſt, ac pro illis redemptionem ſuam obtulit. Baptiſmum inſtituit, & quātum in ipſo eſt contulit, & ſic de alijs huiuſmodi medijs. Si autem non applicatur eis baptiſmus, prouenit à cauſis ſecundis, quia ipſe quantum eſt ex ſe poſito illo effectu quaſi cogitur ad offerendum ex ſe ordinarium auxilium, vel concurſum ad talem applicationem ex parte ſua neceſſariam, non tamen cogitur immutare ordinem aliarum cauſarum, vt talia media cum effectu applicentur.

Et confirmatur noſtra ſententia. Nam D. Paul. poſt illa verba ſubiungit, Vnus enim Deus, vnus, & mediator Dei, & hominum homo Chriſtus Ieſus, qui dedit in redemptionem ſemetipſum pro omnibus nobis ſcilicet quia omnes ſaluare vult, ſe pro omnibus dedit; ergo redemit

hos

Digitized by Google

hos paruulos ſufficienter offerens mortem ſuam, quæ ſufficiens eſt ad ſalutem, & per illam eis meruit quã tum in ipſo eſt, reliqua ſufficientia media ad ſalutem. Nam nõ ſatis eſt prætium eſſe ſufficiens, niſi etiam offeratur, nam in Chriſti paſsione etiam erat ſufficiẽs valor, etiam pro dæmonijs, non tamen dicitur Chriſtus eorum redemptor etiam quoad ſufficientiam. v. g. ſi mille homines eſſent captiui ob eandem cauſam, & aliquis diues potens ad redimendũ omnes ſolum pro quingentis prætium offerret, & alios nullo modo liberare vellet, non diceretur redemptor eorum etiam quoad ſufficientiam, imo tunc eſſet manifeſta, ac mere voluntaria exceptio, & limitatio; ergo pro pueris huiuſmodi obtulit Chriſtus ſuam paſsionem, alioquin non eſſet diſcrimen inter ipſos, & dæmones; ergo Chriſtus (vt ait Paul. 1. Timoth. 4.) eſt Saluator omnium, nempe quoad ſufficientiã, maxime fidelium quoad efficaciam; conformans ſe voluntati diuinæ, per quam acceperat munus vniuerſalis redemptoris. Sic enim Deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret, Ioan. 3. Vnde non ſolum pro paruulis, qui fuerunt poſt aduentum Chriſti, ſuam paſsionem obtulit, (vt quidam volunt) ſed etiã pro omnibus, qui à principio mundi fuerunt, quia omnium fuit vniuerſalis redemptor. Et illis temporibus fuerat eis parata ſalus propter Chriſtum quantum eſt ex parte Dei, & vniuerſalium mediorum, quę ad hoc inſtituebantur; & ſi aliquod impedimentum eſt, quod illis applicetur baptiſmus, quia moriuntur in vteris maternis, hoc non eſt ex parte Dei ex directa ordinatione, ſed permiſsiue tantum: ſinit enim agere cauſas ſecundas: quæ permiſsio ſupponit præſcientiam, & addit voluntatem, non vt tollat illa impedimenta, ſed vt ordinet illa ad altiores prouidentiæ fines: licet Caietã. affirmet, paruulos illos poſſe propter orationes parentum, vel per aliud remedium ſine baptiſmo ſaluari: & Gabriel cum alijs indicat, poſſe hoc ſperari de pietate diuina. Certum eſt tamen, & de lege non ſaluari.

DE REPROBATIONE.

TRACTATVS QVINTVS.

QVAESTIO I.

An reprobatio ſit in Deo, & quid ſit.

OMnes Theologi nomine reproborũ intelligunt omnes homines, vel Angelos, qui æternam beatitudinem non aſſequuntur. Et de fide eſt dari multos homines reprobos: quibus dicitur Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum. Et ad Rom. 9. vocantur vaſa iræ, & 2. Timoth. 2. vaſa incontumeliam; & per conſequens datur

Digitized by Google

tur reprobatio. Eſt autem reprobare, aliquid reijcere, præſertim comparatione alterius, & reprobatio exterior eorum qui damnantur fiet in vltimo iudicio, vel particulari, vel generali: hæc autem exterior reprobatio ſupponit interiorem, quę iudicio, & voluntate fit, iuxta illud Iſaię Vt ſciat reprobare malum, & eligere bonum: Nam hæc reprobatio eſt opus intellectualis agentis, & ideo ab intellectu, & voluntate oriri debet.

Ex quo conſtat reperiri reprobationem in mente diuina, Deus enim eſt qui exterius reprobat ex interno iudicio, & voluntate, ideoque reprobatio nomine odij, & præſcientiæ, aut alio ſimili in Scriptura ſignificatur. Agimus autem hic de reprobatione interiori, nam alia ad executionem diuinæ prouidentiæ pertinet: hinc ſequitur reprobationem hanc æternam eſſe, ſicut eſt prædeſtinatio. Ratio eſt, quia quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno decreuit, & mente concepit: non enim poteſt aliquid de nouo velle, aut intelligere. Sequitur etiam hác reprobationem formaliter in ſolo Deo eſſe, in hominibus tamen reprobatis ponit ſolum denominationem extrinſecam. Ratio eſt, quia nihil eſt æternum niſi in Deo, eſt ergo reprobatio propriè in Deo, & non tantum per metaphoram, (vt aliqui volũt) nam voluntas methaphorica ſemper ſupponit in Deo aliquam propriam voluntatem, & cognitionem à qua procedit. Item ſequitur reprobationẽ poſitam eſſe in aliquo actu immanente Dei aliquo modo libero, ſiue ſit intellectus, ſiue voluntatis, ſiue vtriuſque. Patet, quia reprobatio abſolute loquẽdo poſſet nõ eſſe in Deo, poterat enim ordinare quod nullus homo, vel Angelus damnaretur, nihil autem eſt in Deo liberum, & æternum, niſi actus immanens Dei cum certo reſpectu ad creaturam; ergo talis eſt reprobatio. Eſt enim in Deo iudicium æternum de indignitate prauorum hominum, & eſt voluntas reddendi condignam pœnam, & vterque actus poteſt reprobatio appellari.

Sed quæres. An reprobatio ſit prę cipue actus intellectus, aut voluntatis. Suppono vt reſpondeam vulgarem diſtinctionem duplicis reprobationis, poſitiuę, & negatiuę. Nunc de poſitiua loquimur, quæ conſiſtit in poſitiuo actu, nam reprobatio negatiua conſiſtit per ſe, & in rigore in carentia alicuius actus (vt infra dicemus) eſt enim carentia diuinæ electionis, ſeu ſingularis dilectionis. Vnde ſicut electio prædeſtinatorum eſt in voluntate, ita etiam hæc reprobatio negatiua: quia priuatio, & habitus circa idem proxime verſantur. Sed loquendo modo de poſitiua, reſpondeo, quod principaliter conſiſtit in actu voluntatis. Patet, quia prædeſtinatio pręcipue eſt actus voluntatis, cum decretum Dei, & electio ad voluntatem pertineat; ergo & reprobatio, quia oppoſita verſantur circa idem.

Et nota, quod non ſolum propria reprobatio poſitiua ad Dei prouidentiam pertinet vt ſupręmi gubernatoris dirigentis res in fines ſuos, permittendo vt aliqua deficiant à ſuo fine conſequendo; ſed etiam id pertinet ad Dei prouidentiam, quod ad talem reprobationem neceſſario ſupponitur, vt eſt permiſsio peccati: diuerſo tamen modo: nam hæc prouidentia permiſsiua ex ſuo genere non neceſſario fundatur in aliqua præſciẽtia abſoluta futurorum, ſed in diuina voluntate, vt inferius dicemus. Reprobatio autem ſupponit ſemper præſcientiam abſolutam alicuius effectus, cuius Deus non eſt cauſa,

Digitized by Google

cauſa, vnde præſuppoſitiue, & antecedenter reprobatio eſt actus intellectus, at formaliter eſt voluntatis actus, ſicut & prædeſtinatio.

QVAESTIO. II.

An Deus voluerit aliquem excludere à regno cœleſti in primo ſigno rationis, quo de ſalute hominum decreuit.

SIt 1. concluſ. Ante præuiſum Angelorum peccatũ reſpectiue, Deus non habuit abſolutum decretum excludendi à regno cœleſti aliquam intellectualem creaturam. Hæc eſt Scoti ſententia 1. diſt. 41. quæſt. 1. ad finẽ, vbi ait, ſine crudelitate non poſſe aliud cogitari, & Baſſolis diſt. 40. quæſt. 1. D. Thom. quæſt. 6. de veritate art. 1. ad vltimũ, Ferrarienſ. 3. contra gentes cap. 161. & Catherinus lib. 2. de prædeſtinat. dicit oppoſitam eſſem horribile, & piorum aures verberare. Imo Auguſt. eam vt impiam deteſtatur lib. 6. Hippognoſticõ, & Orantius. lib. 3. locorum Catholicorum c. 8. ob hanc cauſam de Caluino ait, quod Deum atrocem, & ferocem confingat; & multi alij dicunt ſententiam illã iuſtitiæ diuinæ repugnare.

Patet autem noſtra ſententia 1. ex illo Sapient. Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuentium: & ſemper Scriptura ſignificat Deum ex ſe nemini mortem, præſertim ſpiritualem, & damnationem velle, nam priuatio viſionis diuinæ eſt præcipua pœna in quo conſiſtit mors ſecunda animæ, quia mori morte ſecunda eſt priuari diuina viſione. Et quamuis beatitudo æterna non debeatur naturæ ſecundum ſe ſpectatæ, debetur tamen naturæ vt eleuatæ ad illum finem (ſi peccatum non obſtet) ex diuina ordinatione. Hinc aliqui Patres, qui aliquando diſtingunt prædeſtinationem ad vitam, & ad mortem, dicunt priorem Deum habere ex ſe, poſteriorem autem minime, donec præuideat peccatum hominum, vt patet in Concil. Valent. ſub Lothario cap. 5. & idem ſentit Auguſt. de prædeſt. ſanctor. cap. 10. vbi affert illud Pſal. Miſericordiam, & iudicium cantabo tibi Dñe, quia prędeſtinatio ad vitã miſericordia eſt, alia ex iudicio, & ideo lib. 11. Geneſ ad literam c. 11. & alijs locis dicit, Deum non prius eſſe vltorem quam homo in peccato ſit, *nã cũ* excludere à regno ſit ex iuſtitia vindicatiua, non vult Deus eam ex ſe, ſed propter peccata hominum: nam iuxta doctrinam Damaſce. lib. 1. de fide c. 29. ſi vellet Deus abſolute exercere hanc iuſtitiam nondum præuiſa culpa, virtute vellet, & ordinaret ipſam culpam, quod Deo repugnat. Nam ſicut intentio dandi gloriam vt coronam iuſtitiæ virtute includit voluntatem dandi bona merita, illa dat, & procurat. Ita voluntas efficax excludendi à regno virtute includeret voluntatem dandi, & procurandi mala merita, quę neceſſaria ſunt, vt illa excluſio ſit ex vindicatiua iuſtitia, ſicut præordinata eſſe dicitur. Differunt autem hæ virtuales voluntates, quod prior eſt conſentanea diuinæ bonitati, non autem poſterior, quæ non eſt Deo digna, vt conſtat.

Secunda concluſio. Poſt præuiſum Adæ peccatum, & originale, quod ab illo omnes contrahunt, non ſtatim Deus propter illud ſolum, & in illo eodem ſigno rationis excluſit à regno per abſolutum voluntatis ſuæ decretum omnes homines qui de facto damnantur, imo nec eorum aliquem. Et nota, quod ſi peccatum originale cõſideretur non vt præciſe cõtractum, ſed vt durans in anima toto tempore vitæ vſque ad mortem, & vt ſic

ſic præuiſum, non eſt dubium quin voluerit Deus ab æterno excludere multos homines à regno propter ſolum peccatum originale: Non tamen in illo primo ſigno rationis, in quo lapſum Adæ prænouit, ſed poſtquam præſciuit illos homines perſeueraturos in illo vſque ad mortem, nam ſecundum fidem in tempore facit Deus quod ab æterno decreuit, eſtque illa voluntas iuſtiſsima ad vindicatiuam iuſtitiam ſpectans, ſuppoſito pacto cum Adamo inito. At modo non ſic conſideramus originale peccatum, ſed vt præciſe contractum, ſiſtendo in illo ſigno rationis, in quo talis lapſus humanæ naturæ fuit præcognitus, in quo in rigore ſolum præuiſi ſunt homines, vt lapſi in Adamo, nam poſt illam ſcientiam noſtro modo intelligendi decreuit Deus redimere vniuerſum humanum genus quoad ſufficientiam, in quo neminem excluſit à regno propter ſolum lapſum Adæ ſic præuiſum, quia in illo ſigno Deus quantum eſt ex ſe voluit ſaluare omnes homines lapſos: cũ qua voluntate repugnat decretum excludendi à regno homines qui non ſaluantur, nam velle ex ſe, & non velle ex ſe repugnat, & ſic velle omnes ſaluare, & velle efficaciter non admittere ad regnum, in eodem ſigno repugnat.

Tertia concluſio. Deus ex ſe, & voluntate ſimplici non appetiuit aliquem hominem priuare æterna gloria etiam poſt præuiſum originale peccatum, quia deſiderium ſalutis eſt vera proſecutio per modum intentionis, ita ad hoc efficacis, vt obliget Deum ad danda media ex ſe ſufficiẽtia; ergo Deus non potuit tunc habere ſimilem intentionem circa contrarium malum eiuſdem perſonæ.

(5)

QVAESTIO III.

Qui actus diuini intellectus, vel voluntatis in reprobatione intercedant.

Certum eſt ante omnem actum voluntatis diuinæ antecedere præſcientiam, tam mali culpæ, quam pœnę vt poſsibilis, & vt futuri ſub conditione. Præſcit enim Deus omnem culpam, quam reprobus commiſſurus eſt, ſi in hac, vel illa occaſione ſuæ libertati relinquatur abſque alia ſpeciali gratia; & conſequenter etiam præſcit durationem illius culpæ, & pœnam ex illa conſequendam, ſi talis etiam conditio permittatur, tamen hæc tota præſcientia non pertinet intrinſece ad reprobationẽ, nam ſimilem habet Deus de multis prædeſtinatis, ſolum ergo ſupponitur ad totam prouidentiam.

Certum etiam eſt voluntatem diuinam malum culpæ per ſe, & directe nullo modo velle, quia hoc pugnat cum bonitate eius, malũ vero pœnæ directe vult Deus, nõ tamẽ ex ſe vult, ſed ex ratione iuſtitiæ ſuppoſita culpa. Quamuis autem Deus non velit malum culpæ, tamen illud permittit. Scotus. 1. diſt. 41. ait, Deum in primo, & ſecundo ſigno in quo voluit prædeſtinatis, & gloriam vt finem, & gratiam efficacem vt mediũ, circa reprobos mere negatiue ſe habuiſſe: vbi conſequenter ſignificat, nullum actũ poſitiuum voluntatis habuiſſe circa illos, donec præuiſo peccato voluit illos punire: & ſic diſtinguit duas reprobationes, negatiuam quæ ãtecedit præſcientiam peccati, & poſitiuam, quæ ſubſequitur. Ratio eſt, quia Deus in primo ſigno non habuit voluntatem dandi reprobis gloriam, aliàs eſſent electi; nec etiam voluit

tiam,& ſimiles, nam triſtitia neque eſt in Deo, nec ſignificat actum qui in Deo ſit, ſed effectum aliquem ſimilem illi qui in nobis oriri ſolet ex triſtitia: per iram vero ſignificamus aliquem proprium actum Dei habentem conuenientiam aliquam cum ira hominis in eo quod eſt intrinſecum illi, ſcilicet in appetitu vindictæ,ſine triſtitia tamen, & quãtum ad hoc dicitur ille actus eſſe nõ propria ira,ſed propria vindicta.

QVAESTIO IIII.

Vtrum reprobationis negatiuæ detur cauſa ex parte hominis.

NOta, quod aliter loquẽdum eſt de cauſa reprobationis poſitiuæ,& aliter de cauſa non prædeſtinationis,ſeu reprobationis negatiuæ; de hac enim poſteriori nũc agimus, de alia in dubio ſequenti. Sit ergo

Prima concluſio. Ex parte reprobi nulla datur cauſa reprobationis negatiuæ, nec ratio voluntatis Dei de non eligenda tali perſona efficaciter ad gloriam, & hæc eſt ſententia Scoti. 1. diſt. 41. D. Tho. 1. p. quæſt. 23. art. 5. ad 3. Durand. 1. diſt.41.q.2 cum multis alijs. Patet, ex illo Pauli Rom.9. Antequã quicquam boni, vel mali, &c. vſque ad illud,Eſau autem odio habui:& iuxta hanc cõcluſionem intelligitur illa admiratio Aug.cur hũc trahat,& illum non trahat: noli iudicare, ſi non vis errare,tract. 26. in Ioan.Nã ſi reſpiciamus ad hos effectus in executione, non eſſet dignum admiratione, quia videtur dari cauſã ex parte hominum, nam ille trahitur quia à Deo mouetur,& ipſe conſentit,alter vero non trahitur, quia licet à Deo moueatur,ipſe reſiſtit,nihilominus hoc reſpiciendo ad præparationem, & prælectionem Dei magnam habet admirationẽ, quod hũc potius quam illum prælegerit.

Et ratio concluſionis eſt,quia in eo ſigno in quo prędeſtinati fuerunt electi,non habebant culpam vllam à Deo præuiſam;ergo non electi culpam præuiſam in eo ſigno nõ habebant in quo electi nõ ſunt;igitur ex parte ſua non habuerunt cauſam ſuę non electionis,quia electi,& non electi erant æquales in illo ſigno: quod patet exemplo Pauli de figulo, & luto.

Et confirmatur manifeſte in Angelis,in quibus nulla culpa præceſſit ante diuinam permiſsionem; & à fortiori neque ante voluntatem non eligendi ad gloriam; & ſi aliqui ſancti Patres videntur aſsignare cauſam, non loquuntur de prædeſtinatione negatiua, ſed de poſitiua.

Secunda concluſio. Non fuit neceſſarium dari cauſam ex parte reprobi, ob quam Deus noluerit dare illi gratiam congruam, ſeu media in ſua præſcientia infallibilia ad obtinendam ſalutem,quia nulla culpa ſupponitur ex parte creaturæ. Item, quia prima permiſsio peccati non poteſt habere cauſam ex parte reprobi, in permiſsione autem includitur negatio dicti auxilij. Item in Angelis eſt hoc manifeſtum, quia in eodem ſigno, in quo Deus voluit dare his Angelis hanc gratiam præuenientem, in Angelis electis nulla præceſſerat culpa; ergo neque in alijs, erant enim in illo ſigno æquales quoad meritum, vel demeritum: de hominibus vero poteſt probabiliter dici ſufficientem cauſam fuiſſe peccatũ originale non dandi hanc gratiã his quibus Deus eam dare noluit. Nam diſtributio gratiæ præuenientis facta eſt etiam in diuina voluntate poſt præſcientiam originalis peccati, & quamuis

N hoc

probationis,quia illi homines nullo modo damnãtur propter peccatũ originale,etiam vt partialem cauſã; ergo nec reprobantur. Poteſt tamen dici peccatũ originale etiam remiſſum occaſio remota,& remouẽs,prohibens, quia eſt radix omnium peccatorum,vt poſtea committuntur.

Tertia concluſio. In paruulis quibus peccatum originale nunquam fuit remiſſum,cauſa poſitiua reprobationis eſt ipſum originale peccatum,non quatenus præciſe contractum, ſed quatenus durans, & perſeuerans vſque ad mortem, & ſub ea conditione á Deo præuiſum. Patet, quia in his paruulis tota cauſa damnationis eſt originale peccatũ; ergo idem eſt cauſa reprobationis, cum perſeueret vſque ad mortem. Nec voluit Deus illum poſitiue reprobare, donec præuidit perſeuerantiam eius in originali peccato,vt dictum eſt. Et verificatur hæc concluſio etiam in adultis, in quibus peccatum originale eſt interdum cauſa reprobationis, ſaltim partialis, quatenus in illo peccato ſimul cum alijs vſque ad mortem perſeuerant, & non aliter. Quia ſi ante mortem remittatur, non erit propria cauſa, etiam ſi propter alia peccata quis reprobetur.

Vltima concluſio. In adultis cauſa reprobationis eſt peccatũ finale, ſiue vnum, ſiue multiplex, ſiue originale,ſiue actuale, ſiue vtrumq. ſimul,ſi vſque ad mortem non remittuntur. Legatur Horantius lib.5. locorum Theologorũ.c.9. & Bellarm. lib.2.de grat.& libero arbitrio.c.16 qui dicunt hanc eſſe ſententiã Aug. Et ratio eſt, quia eadem eſt cauſa reprobationis poſitiuæ, quæ eſt cauſa damnationis;ſed adulti non condẽnãtur propter peccata originalia, & actualia, niſi vſque ad mortem perſeuerent;ergo,&c.Et ſicut cauſa adæquata condemnationis conſurgit ex toto cumulo peccatorum, ſi ante mortem non remittuntur, ita cauſa reprobationis omnia illa complectitur, & ille cumulus nomine finalis peccati ſignificatur.

QVAESTIO VI.

An permiſsio peccati ſit effectus reprobationis, & de alijs effectibus.

CErtum eſt effectus reprobationis eſſe effectus Dei,quia eſt auctor illorum effectuum, quorũ prouidentia eſt cauſa,cuius pars eſt reprobatio. Vnde inferũt Theologi peccatum non poſſe eſſe effectũ reprobationis,quia non poteſt eſſe effectus Dei, nã demerita, & peccata non ſunt ex diuina intentione, & præparatione,quia repugnat bonitati,&voluntati eius eſſe cauſam peccati, etiam ſi conſideretur vt pœna prioris culpæ,quia ſemper intrinſece culpam includit, imo ipſa culpa ſequens non eſt dicenda pœna, ſed permiſsio culpę,vel negatio auxilij congrui ad vitandam culpã dicitur pœna. Omnes ergo effectus reprobationis reuocari poſſunt ad duo capita, nempe ad malum pœnæ, & permiſsionem mali culpæ, non quod omne malum pœnæ, aut omnis permiſsio mali culpæ ſit effectus reprobationis, ſed é conuerſo, quod omnis effectus reprobationis neceſſario continetur ſub aliquo ex dictis. Et ratio eſt, quia reprobatio eſt ad malum, omne autem malum, aut eſt pœnæ,quæ poteſt eſſe directe à Deo;aut eſt culpæ, quæ poteſt ſaltẽ permitti, vel nõ impediri à Deo. Sed videndum iam eſt, quænã mala ex his,vel quę permiſsiones ex reprobatione oriantur. Sit ergo

Prima concluſio. Effectus reprobationis poſitiuæ non incipit à

permiſsione peccati, ſed à pœna, quæ permanet in futura vita propter peccata, vel ob alia quæ cum illa neceſſario coniuncta ſint. Patet, nam hæc reprobatio incipit à præſcientia finalis peccati, ergo non à permiſsione peccati. Item non eſt effectus huius reprobationis, niſi qui à Deo fit ex intentione iam deliberata damnandi hominem propter peccata ſua, permiſsio autem peccati non procedit ex hac intentione diuina, cum hæc fundetur in culpa hominis iam deſperata, & finali. Ex quo ſequitur in hac vita nihil eſſe effectum eius reprobationis poſitiuæ, ſed eius effectus incipit in futura vita ſtatim vt homo incipit puniri. Nam pœnæ huius vitæ quantum eſt ex parte Dei, medicinales ſunt, ſi homo velit conuerti; ergo ſola pœna alterius vitæ eſt reprobationis effectus, quæ eſt pure pœna vindicatiua.

Et aduerte, mortem aliquando euenire ex ſpeciali ordinatione, & cauſalitate Dei. V. g. in Dathan, & Abirō, & tūc talis pœna eſt propriiſſime effectus reprobationis poſitiuę, nam ante illam præuiſam intelligimus Deum decreuiſſe damnare hūc hominem propter talia peccata, & ad id ordinaſſe illam mortem, quod eſt veluti tradere hominem adhuc viuentem in manibus inimici, & tortoris. Regulariter autem non ita fit, ſed mors in tali ſtatu prouenit ex generalibus cauſis, permittente Deo, & tunc non antecedit ad talem permiſsionem præſcientia abſoluta finalis peccati vt ſic, quia per ipſam mortem fit illud peccatum finale. Vnde ſolum antecedit præſcientia conditionata, qua Deus præſciuit peccatum illud futurum eſſe finale ſi permittat, & non impediat talem mortem hominis, & tunc illa mors, ſeu pœna, non eſt proprie effectus reprobationis poſitiuæ, quia ante præuiſionem, & permiſsionem illius mortis futuræ non intelligitur decretum damnandi talem hominem.

Secunda concluſio. Permiſsio peccati ſpecialis, & proprij hominis reprobi eſt effectus reprobationis negatiuæ, ſeu non prædeſtinationis. Patet, quia in permiſsione peccati duo includuntur, vnum eſt poſitiuum, nempe concurſus quem Deus dat voluntati ad efficiendum actum peccati ſi ipſa velit, & quoad hoc non dicitur permiſsio proprie effectus reprobationis, quia eſt effectus communis prouidentiæ, quam Deus vt prima cauſa, & vniuerſalis gubernator quodāmodo debet cauſis ſecundis. Secundum eſt in permiſsione peccati negatio auxilij, quod Deus vidit fore congruum ad impediendum tale peccatum, ſi vellet illud dare, & nihilominus non vult, vel potius vult non dare.

Poteſt etiam duplex voluntas Dei conſiderari, vna, quæ proxime, & immediate reſpicit ipſā permiſsionē, ſeu negationem auxilij, quæ negatio eſt effectus talis voluntatis, non per influxū poſitiuum, ſed per ſubſtractionem influxus, quæ voluntas pertinet ad reprobationem negatiuam; ergo ſi præmiſsio hæc eſt effectus huius voluntatis, erit effectus reprobationis negatiuæ. Altera voluntas erit magis remota, nempe voluntas nō eligendi hunc hominem ad gloriam, & de hac poteſt quæri, an hæc cauſalis ſit vera. Deus permittit hunc peccare, quia non elegit illum ad gloriam. Dico quod ſic loquitur ſæpe Aug. lib. enim de bono perſeuer. c. 14. dicit, reprobo nō dari vocationem efficacem, quia non fuit altiori modo à maſſa perditionis diſcretus.

QVAE-

QVAESTIO VII.

Vtrum reprobatio tollat aliquo modo in adulto reprobo libertatem.

PRima concluſio. Poteſtas operandi bonum, & cauendi malum nõ eſt ablata per reprobationem poſitiuam. Patet, quia hæc reprobatio ſupponit malum vſum illius poteſtatis, quia ſupponit culpam præuiſam; ergo manet poteſtas ad talem vſum. Item quia hæc reprobatio ſupponit præſcientiam abſolutam futuri euentus, præſcientia autem non tollit libertatem. Idemque poteſt demonſtrari de reprobatione negatiua, ſeu negatione prædeſtinationis, quia propter illam non priuatur homo auxilio ſufficiente ad operandum bonũ, & vitandum malum, vt ſæpe dictum eſt, nec mutatur naturalis modus agendi libere voluntatis humanæ.

Secunda concluſio. Non eſt in poteſtate hominis cum non electione diuina, ſeu cum non prædeſtinatione, vel cum reprobatione negatiua (quod idem eſt) actu ponere, ſeu componere ſuam æternam ſalutem. Et notanda eſt illa diſtinctio de reprobatione poſitiua, & negatiua, quia non reprobari poſitiue eodem modo eſt in poteſtate hominis, quo non condemnari, vel ſaluari; at vero reprobatio negatiua (cum immediate opponatur non approbationi, ſeu glorificationi, ſed prædeſtinationi) ideo non magis poteſt eſſe libera hæc reprobatio quam prædeſtinatio. Vnde Deus ex ſe, & ex voluntate ſua non reprobat huiuſmodi homines reprobatione poſitiua, licet ex ſe non prædeſtinet, & velit permittere culpam. Et cum Deus præuiderit hominem non fuiſſe vſurum tali poteſtate, ſimul cum illa, eſt infallibile tale auxilium nec congruum, nec efficax futurum. Non tamen eſt in hominis poteſtate facere vt ſibi Deus præparet illud auxilium quod præſcit futurum eſſe congruum, hoc enim ex Dei voluntate pendet omnino.

QVOMODO COMPARENTVR inter ſe prædeſtinatio, & reprobatio,

TRACTATVS SEXTVS.

QVAESTIO PRIMA.

vtrum prædeſtinatus in hac vita recipiat maiora dona gratiæ, quam reprobus.

NOTA, quod alia ſunt quæ pertinent ad prædeſtinationem per ſe neceſſario vt eſt iuſtificatio, aliqua ſuppoſita vocatione efficaci, & perſeuerantia vſque ad mortem in iuſtitia, nam his duobus prędeſtinatio completur: alia pertinent per accidens, vt ſunt abundantiora dona gratiæ, ſiue habitualis, ſiue actualis, ſine his enim poteſt prædeſti-

Digitized by Google

natus ſaluari: comparatio ergo vt poſsit ſub ſcientiam cadere, debet fieri in his quæ ſunt per ſe, nam in his quæ ſunt per accidens eſſet magna varietas. Sit ergo

Prima concluſio. In poſterioribus donis gratiæ poteſt reprobus multos prædeſtinatos ſuperare. Patet, nam Lucifer in maiori gratia creatus fuit, quam vllus ſanctorum Angelorum. Item homo adultus aliquo tempore ſancte operans, & poſtea in peccato moriens, recepit maiora dona gratiæ, quam infans baptizatus, qui cum ſola gratia baptiſmali moritur.

Secunda concluſio. Prædeſtinatus ſemper recipit aliquod donũ gratię, quod non communicatur reprobo: quę dona etiam ſi minora eſſe videãtur, in ordine tamẽ ad conſequendã ſalutem ſũt efficaciora, & ſic in ratione gratiæ, & beneficij maiora. Et patet, nam prædeſtinatus perſeuerat vſque ad mortem in gratia, non tamen reprobus, hoc autem ſpeciale donum Dei eſt ex ſpeciali Dei prouidẽtia, vel auferẽtis occaſiones prauas, & impedimenta ſalutis, vel ordinantis quouis modo vt mors in hoc ſtatu homini cõtingat, iuxta illud, Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectũ eius, & ita ſaluatur paruulus cũ ſola gratia baptiſmali, & recipit donum perſeuerantiæ, non per nouũ intrinſecũ donũ illi inhærẽs, cũ ſit incapax eius; erit ergo ſpecialis Dei prouidẽtia circa mortẽ eius quæ de facto magis illi prodeſt ad æternam ſalutem conſequendã, quã proſint alicui adulto multa bona opera, & magnum gratiæ augmentum, in quo tandem non perſeuerat. Eadẽq. differẽtia inter adultos facile poteſt conſiderari. Habet ergo prædeſtinatus aliquod donum gratiæ, nempe per vocationem efficacẽ, quod non habet reprobus, tam in Angelis, quam in hominibus. Vnde prædeſtinatus ſemper habet maius actuale auxilium concomitans, & per modum concurſus, ſeu actualis influxus; non tamẽ habet maius auxilium præueniens, ſeu per modum principij, quia ſi tale maius auxiliũ eſſet neceſſarium per ſe, & ex parte principij ad actualem cõuerſionem, qui illud nõ haberet, non acciperet ſufficiens auxilium ad conuerſionẽ, quia deeſt illi aliquid quod per ſe neceſſarium eſt, & non eſt in poteſtate eius, cum pertineat ad *gratiam* vocationis. Et cum eodem auxilio æquali vnus conuertatur, & non alius, non requiritur maius in eo qui conuertitur, licet tale auxilium in eo qui conuertitur habeat rationem maioris beneficij, maioriſque gratię, cum detur ex maiori dilectione Dei, & in ea opportunitate, & tempore, quo Deus prænouit fore accommodatum vt illo infallibiliter habeat effectum, & ex hac vocatione pendet vltima ſalus prædeſtinati.

QVAESTIO II.

An numerus prædeſtinatorum, & reproborum certus ſit.

RESpondeo affirmatiue: de prædeſtinatis enim ait Paulus. 2. Timoth. 1. Firmum fundamẽtum Dei ſtat, nouit Dominus qui ſunt eius. Et Eccleſia in quadã oratione ait, Deus cui ſoli cognitus eſt numerus electorum in æterna fœlicitate locandus: & idem eſt de numero reproborum, nam ſcientia Dei eſt æterna, & ab ęterno nouit bona, & mala euentura.

Prima concluſio. Ex vi illius decreti quo Deus elegit ad gloriam tales perſonas, certus eſt numerus prędeſtinatorum futurus in tanta multitudine, & non in minori. Patet, quia cum ſit abſolutum decretum, deficere non poteſt: & hęc certitudo

ſtudo non repugnat libertati propter ſcientiam conditionatã,vt ſuppoſui.

Secunda concluſio.Numerus prędeſtinatorũ non eſt futurus maior. Ratio eſt, quia Deus ſtatuit non eligere plures, nec præparare alijs media efficacia:ex quo ſequitur eſſe etiam certum numerum reproborũ, non propter efficaciam talis voluntatis,quam poſitiue habeat circa effectus reprobationis, vel circa culpam,quę eſt cauſa eorũ, ſed propter ſcientiam conditionatam cum decreto permittendi conditioné. Eſt ergo numerus prędeſtinatorum ex prędefinitione Dei, at reproborum magis dicitur certus ex Dei prouidentia, ſuppoſita pręſcientia conditionata,quam ex Dei pręfinitione.

QVAESTIO III.

An numerus prædeſtinatorum ſit maior,vel minor numero reproborũ.

REſpondeo,inter Angelos plures fuerunt prędeſtinati quam reprobi. Sic communiter tenét Theologi cum D.Thom. 1. p. quęſt. 53. art. 9. ad 1. quod aliquo modo probari poteſt ex Apoc. 12. Vbi dicitur, Draconem traxiſſe ſecum tertiam partem ſtellarum, id eſt Angelorum.

Dico 1. loquendo de omnibus hominibus,qui à principio mundi fuerunt, & vſque ad finem futuri ſunt, maior eſt numerus reproborum. Patet Matth. 7. Arcta eſt via quę ducit ad vitam, & pauci ſunt qui intrant per eam:& in Scriptura nomine paucorum ſolét electi ſignificari, de quibus multi intelligunt Pſal.17. A paucis de terra diuide eos. Et Eccle. 17. De negligétia tua purga te cum paucis,& lib. 4. Eſdrę.c.8.dicitur. Hoc ſæculum fecit Deus propter multos, futurum auté propter paucos; & infra, Multi quidem creati ſunt, ſed pauci ſaluabuntur:qui liber licet nõ ſit Canonicus, magnam tamé habet autoritatem. Et ibidem declaratur exemplo:ait enim: Sicut terra dat multam materiam, ex qua fiunt fictilia, paucam vero ex qua fiat aurum, & argentum,&c. Propter quod forte in Scriptura electi dicuntur vaſa aurea, & comparantur gemmis, & lapidibus prætioſis, quia ſicut hæc ſunt rara, ita etiam illi.

Quod ratione etiam oſtendi poteſt:nam ſi conſideremus ſtatũ hominum vſque ad Chriſti aduentum, rara erat in eo Dei cognitio,& ſanctificatio; poſt Chriſti vero aduentũ innumerę nationes,vel non credũt, vel etiam nondum audierunt Euangelium,& ex credentibus magna pars condénatur;ergo ſine dubio eſt multo maior numerus reproborũ. Accedit ad hoc deordinatio relicta ex peccato originali in appetitu ſenſitiuo & praua inclinatione ad malum. Ex parte autem Dei profundum eſt hoc conſilium ſapientię eius,ſolum dici poteſt voluiſſe Deum ſuę gratiæ excellentiam in electis oſtendere, vt ſignificauit Paulus.

Dico, 3. quod de Chriſtianis res dubia eſt, nam ſi nomine Chriſtianorũ intelligimus illos qui nomine Chriſti gloriantur,cum tamen inter eos multi ſint hæretici, & apoſtatę,ac ſchiſmatici,probabile eſt maiorem eſſe numerum reproborum: & ſic videtur loqui D. Greg. homi.19. in Euang. Aug. lib. 3. contra Creſcon.c. 66. nam per aream (inquit) ſignificatur Eccleſia, & per paleam reprobi, conſtat autem maiorem eſſe multitudinem paleæ, quam tritici. Sic cenſent communiter expoſitores, cum gloſſis, circa illa verba Matth. 12. & 22. Multi ſunt vocati,pauci vero electi;& circa parabolam de ſemente, cuius tantum

quarta pars fructum attulit: at ſi per Chriſtianos intelligamus ſolos illos qui intra Eccleſiam Catholicã moriũtur, veriſimilius eſt plures illorum ſaluari in lege gratiæ, cũ ſit magna multitudo pueroru quæ decedit cum baptiſmo. Ex adultis vero licet maior pars ſæpius mortaliter peccet, tamen ſæpius reſurgit, & pauci ſunt qui per Sacramenta non præparentur ad mortem, & de peccatis doleant, ſaltem per attritionẽ, & iuſtificentur, & facile ſolent illo paruo tempore perſeuerare ſine nouo peccato mortali. Alia quæ ſolent hic tractari, incerta ſunt, & dubia.

QVAESTIO IV.

An ratio diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis ex prædeſtinatione & reprobatione compleatur.

NOta quod hæc diuina prouidẽtia non incipit donec Deus aliquod decretum liberum habere intelligatur. Quæ prouidentia ſupponit perfectam ſcientiam rerũ omnium poſsibilium, quia voluntas ſupponit cognitionem; ergo ſaltem ſupponit ſciẽtiam ſimplicis intelligentiæ rerum poſsibilium. Et etiam hęc prouidentia ſupponit pręſcientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, qui emanaturi eſſent à quacumque cauſa etiam libera, ſi cum in his, vel illis circunſtantis ad operandum applicaretur. Et licet in Deo omnia ſint ſimul ſecundum rem, tamen in obiectis ipſis inuenitur aliquis ordo, & diſtinguimus plures actus ſecundum noſtram rationem. V. g. creatura prius conſideratur poſsibilis quam futura, & quia voluntas non fertur niſi in rem cognitam, ſcientia rei cenſetur aliquo modo prior, quam voluntas eius, & intentionem finis prius concipimus in Deo, quam electionem mediorum: Et voluntatem dandi præmium, aut pœnam, conſideramus poſteriorẽ merito, aut delicto, & ita loquitur ſæpe Auguſt. præſertim quæſt. 2. ad Simplicianũ, & intẽtionẽ finis intelligimus priorem executione etiam in Deo, & eadem ratio eſt de ſingulis medijs vt inter ſe obſeruant ſimilem ſubordinationem, & ſic ſeries intentionis diſtincta eſt executionis, & ratione prior.

Nota etiam in ipſa vniuerſali rerum procreatione, diſpoſitione, & gubernatione eam ſeriem, & modũ elegiſſe Deum, quæ aptiſsima, & cõuenientiſsima eſſet ad infallibilem cõſecutionem finis intenti circa ſalutem vltimam electorum. Et eſt cõmunis locutio Patrum, omnia eſſe propter electos, & ſic aiebat Paulus, ſe omnia ſuſtinere propter electos, vt & ipſi ſalutem conſequantur. Et 1. Corinth. 3. ait, omnia eſſe prædeſtinatorum, ſeu electorum, quia ad hunc finem, & vt propoſitum efficax Dei, adimpleretur conſequenter ſunt à Deo creata, & diſpoſita.

Ex his & alijs in ſuperioribus dictis intelligitur, quomodo integra ratio diuinæ, ac ſupernaturalis prouidentiæ ex prædeſtinatione, & reprobatione coaleſcat. Reprobatio enim accipi poteſt proprie prout dicit negationẽ alicuius boni, vel ordinationem ad malum æternæ vitę; & hoc modo non conſtituit cum prædeſtinatione adæquatam rationẽ ſupernaturalis prouidentiæ, quia voluntas illa antecedens, qua Deus vult omnes etiam reprobos ſaluare, & diſpoſitio mediorum quæ ex illa oritur ad ſupernaturalem prouidentiã pertinet, & tamẽ nõ eſt prædeſtinatio, cũ infallibilẽ cõſecutionẽ finis nõ includat. Nec reprobatio, cũ

per

Digitized by Google

per ſe ad bonũ cõferẽdũ ordinetur, & nõ ad malum. Vt igitur tota proui dẽtia ſupernaturalis in prædeſtinatione, & reprobatione cõtineatur, debet ſub reprobatione complecti tota prouidẽtia ſupernaturalis, quã Deus habet circa reprobos, nam quatenus ille actus inefficax eſt, & permiſsionem peccati, ac damnationis includit, circa eãdem perſonã, eundemq. finem verſatur, poteſt ſub reprobatione comprehẽdi, licet impropria, & ampla ſignificatione.

Dico tamen, quod ſola prædeſtinatio quodammodo includit totam Dei prouidentiam, maxime ſupernaturalem; nam licet prouidentia directe, & immediate circa plura verſetur quam prædeſtinatio, quæ eſt pars prouidentiæ, nihilominus mediate, & quaſi in obliquo prædeſtinatio totam prouidentiam complectitur, quia quidquid ſub prouidentiam cadit, ordinatur ad bonum prædeſtinatorum, vt diximus ſupra cum Aug. ipſam etiam reprobationem, ſeu prouidentiam circa reprobos, ad ſalutem prædeſtinatorum referri. De alijs autem differentijs inter prędeſtinationẽ, & reprobationem, tam poſitiuam, quam negatiuam ſatis ſupra dictum eſt.

Hæc de tota materia Prædeſtinationis.

DE TRINITATE PERSONArum, earumq. proceſsione,

TRACTATVS PRIMVS.

QVAESTIO I.

An in diuinis ſit verè, & propriè nomen Perſonæ.

BOETIVS lib. de duabus naturis, ſic diffinit perſonã. Perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia. Quam diffinitionem explicat D.Thom. 1. p. q. 29. artic. 1. ſed clarius diffinitur à Ricardo de Sancto Victore, lib. 4. de Trinit. cap. 18. & 21. & 23. vbi dicit, perſonam eſſe intellectualis naturæ incõmunicabilem exiſtẽtiam: quam diffinitionem magis probat Scot. 1. diſt. 23. quæſt. 1. 5. ad quæſt. In re tamen non differunt iſtæ diffinitiones, & vox rationalis licet frequentius approprietur homini, ſolet tamen generalius ſumi, proui intelligendi abſtrahendo à diſcurſu temporis.

Sit cõcluſio. In Deo verè, & propriè eſt perſona; hæc eſt de fide: nam licet hæc vox non tribuatur Deo in Scriptura, tamen res ipſa tribuitur, quam per hanc vocem explicarunt Concilia Lateran. in cap. firmiter,

Digitized by Google

& cap.damnamus,de Summa Trin. Tolet.11.in confeſsione fidei Hiſpa lenſ.2.cap.23. Damaſ.Papa in cõfeſ. fidei ad Pauli. & alij Patres : nam perſona nomen eſt dignitatis, & ſic tribuenda eſt Deo. Debetq́. eſſe perſona incommunicabilis alteri ſubſiſtenti, quia non repugnat perſonæ eſſe communicabilem alteri naturę, ſaltē ſupernaturaliter,ſicut Verbum diuinum communicatum eſt humanitati;quia in hac communicatione non communicatur vlterius perſona communicata,ſed potius ipſa terminat exiſtentiam naturæ, cui communicatur. Ex his cõſtat eſſe in Deo verum ſuppoſitum,veramq́ue hypoſtaſim ; nam hæ duæ voces in vſu Theologorum idem ſignificant.

QVAESTIO II.

An in Deo ſint plures perſonæ.

GEntiles, & Pagani plures perſonas negant,& innumeri Hęretici. Sit tamen Catholica cõcluſio: In Deo non eſt tantũ vna perſona,ſed plures perſonæ diuinæ. Nõ poſſumus hanc concluſ. contra paganos probare,cũ Scripturã non admittant,niſi oſtendẽdo fidem Chriſtianam eſſe euidenter credibilem , & ſecundum prudentem rationem credendam;& hoc demonſtratur in materia de fide, vel oſtendẽdo hoc myſteriũ non eſſe impoſsibile,vt oſtendit Scot.1.diſt.2.q.4.& ſaltim demõſtratur ſecũdum omnes hoc myſteriũ non probari impoſsibile,ſoluendo rationes, quæ contra illud fiunt.

Cõtra Iudæos autē habemus propria argumenta,quia admittunt vetus teſtamentũ: nam Geneſ.1.fit mẽtio Dei creantis,& principij in quo creauit : In principio enim creauit Deus cælum,& terram. Vbi per principium multi filium intelligunt. Et additur : Spiritus Dñi ferebatur ſuper aquas. Et ponitur verbũ,*creauit*, in ſingulari, quia omnes perſonæ ſunt vnus Deus. Et ſubiungitur:Faciamus hominẽ ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram. Et ibi non loquitur ad Angelos,(vt quidã hęretici dixerunt) quia nec Angeli ſunt factores hominis , neque homo eſt ad imaginẽ illorũ factus; ergo loqũtur diuinæ perſonę inter ſe,quia nullus artifex omnino ſolitarius, ita ſecum loquitur, vt notant in eũ locũ Baſil. Ambroſ.& alij Patres,iſta tamẽ ſuppoſita fide cõuincunt,ſed non per ſe ſola. Vnde vt aduertunt Abulenſ.opuſc.de Trinit. & Lyran.lib.contra Iudæos,quamuis myſterium Trinitatis in veteri teſtamento contineatur, non tamẽ ita expreſſe,& diſtincte, vt omnino conuincat hominem non pie affectum, licet ipſum myſterium ſufficienter in veteri teſtamento contineatur. Lege Galat.lib.2.de Arcanis Catholicæ veritatis.

Contra hæreticos autẽ ſufficiunt nunc verba Chriſti Dñi, Matth.vlt. Baptizãtes eos in nomine Patris, & Filij,&c. De quibus dicit Ioan.1.Canonic.c.5. Tres ſunt qui teſtimoniũ dant in cælo. Et Ioan.14. Ad eum veniemus. Item,aliqua perſona diuina eſt incarnata, & alia non eſt incarnata;ergo ſunt plures. Ex quibus colligitur eſſe in Deo plura ſuppoſita, & plures hypoſtaſes ; nam licet de hac locutione ſub nomine hypoſtaſis , magna fuerit olim cõtrouerſia inter Patres;iam vero ex vſu Eccleſiæ,& omnium tam Latinorũ,quam Græcorum,vſurpatur illa vox ad ſignificandum non naturam,ſed tantum ſuppoſitum naturæ: quare ſimpliciter admittenda eſt , & hæc negãda Pater,Filius,& Spiritus S.ſunt vna hypoſtaſis:vt conſtat ex Baſilio Epiſt.43.& ex Athan. Dialog.de Trinit.& ex alijs Patribus,& ex vſu omnium Theologorũ, & totius Eccleſiæ La-

ſiæ Latinæ: & multi ſic intelligunt illud Pauli ad Hebræ.1. Cũ ſit ſplendor gloriæ,& figura ſubſtãtiæ eius. Vbi loco ſubſtantiæ, Græcæ eſt vox hypoſtaſis.

Dices, ſunt tres hypoſtaſes; ergo tres ſubſtãtiæ:nam hypoſtaſis idem eſt quod ſubſtãtia. Reſpondeo propter ambiguitatem, & quia vox illa ſubſtãtia,ſimpliciter dicta,iuxta cõmunem modũ loquendi de hoc myſterio,magis videtur ſignificare eſſentiam; ideo abſolute concedẽdum non eſt eſſe tres ſubſtãtias, ſed cum aliquo addito, nempe eſſe tres ſubſtantias incommunicabiles.

QVAESTIO III.

An ratio perſonæ communis ſit tribus diuinis perſonis.

SCotus.1. diſt. 23. quæſt.1. dicit, perſonam, & ſuppoſitum dicere negationem,ſed magis inclinat dicere entitatem poſitiuam,vt recte notauit Rada, & hanc partem libenter amplector: nam dicere ſolam negationem inintelligibile iudico,licet aliqui Scotiſtæ obſtinate defendere conentur. Vnde cum perſona nihil aliud ſit quam ſuppoſitum intellectualis naturæ,neceſſe eſt perſonam addere naturæ intellectuali terminum poſitiuum, in quo negationes incommunicabilitatis,vt quod, & vt quo fundentur,maximè in diuinis perſonis, quæ aliquo poſitiuo diſtinguntur, alioquin non eſſent res diſtinctæ, nec eſſent tres entitates; eſt ergo perſona entitas realis: nam eſſe Patrem,Filiũ, & Spiritum Sanctum, ſi non eſſet aliquid reale, nullum eſſet Trinitatis myſterium. Vnde non ſolum eſt verũ dicere,Patrem eſſe perſonã,ſed eſſe perſonam realem, ſeu vere, & realiter.

Vera ergo ſentẽtia eſt, iuxta mentem Scoti,nomẽ perſonæ ſignificare rationem realem poſitiuam in ſingulis perſonis diuinis exiſtentem:non tamen ſignificare immediate vnum conceptum obiectiuum, ſed immediate ſignificare tres perſonas ſecũdum vniuſcuiuſque incommunicabilẽ exiſtentiã. Probatur à Scoto,quia terminus vltimus debet eſſe omnino ſimplex,ita vt in duos conceptus reſolui non poſsit,ſed tres perſonalitates diuinæ ſunt tres vltimi termini naturæ diuinæ; ergo non poteſt ab eis abſtrahi conceptus realis communis. Maior patet,quia ſi terminus eſt vltimus,ergo eſt vltimate conſtituens,ergo non poteſt ipſe alio termino conſtitui,alioqui iam non eſſet vltimus, ergo non poteſt reſolui in duos conceptus;nam vnus deberet eſſe terminabilis,& alius eſſe terminus conſtituentis; immò daretur proceſſus in infinitum; vel ſiſtẽdum eſt in primo termino vltimo, & ſimplicisſimo.

Dicit ergo perſona, nõ ſecundam intentionẽ,ſed primam, quia eſt terminus relationis realis,& adoranda adoratione latriæ: conueniuntq. omnes perſonæ diuinæ in ratione perſonæ,id eſt,in modo incommunicabiliter exiſtẽdi. Iſti autẽ conceptui formali, quo concipimus perſonas eſſe ſubſiſtẽtes in natura intellectuali incõmunicabiliter non correſpondet aliquis vnus conceptus obiectiuus,vt dixi communis communitate rei tribus perſonis: v.g. homo,& equus concipiũtur conceptu formali animalis; nam homo concipitur animal,& etiam equus; huic autem conceptui formali correſpondet in re vnus conceptus obiectiuus, ſcilicet natura ſenſitiua animalis,in qua homo,& equus realiter conueniunt, non autem ſi contingit in eſſe perſonæ,ſed ſicut Deus,& creatura conueniunt in conceptu formali entis, non in conceptu obiectiuo,quia iſte

con-

Digitized by Google

conceptus formalis non deſumitur ab aliqua natura reali cômuni Deo, & creaturæ, ſed ab eodem modo eſſendi per ſe, vt eſſe per ſe diſtinguitur quoad eſſe per accidens, & contra eſſe in alio: nam ſicut Deus non eſt accidens, nec alicui inhæret, ita homo ſuo modo ſubſtantia eſt nulli accidens, nec inhærens. Item, ſicut ab vltimis differentijs abſtrahibilis eſt aliquis conceptus formalis deſumptus non ab aliquo côceptu obiectiuo, id eſt, non ab aliqua natura reali communi vltimis differentijs, quia cum ipſę ſint primo diuerſæ, in nullo reali obiecto conuenire poſſunt, ſed ſumitur ille conceptus formalis ab eodem modo ſe habendi. Ita ratio perſonæ, id eſt, ſubſiſtendi incommunicabiliter, nô ſumitur ab aliqua realitate communi tribus diuinis perſonis, ſed ſumitur ab eodê modo ſe habendi. Et eſt optimum exemplû in negationibus; nam datur negatio aliqua communis pluribus: v. g. non rationalitas conuenit omnibus vltimis differêtijs omnium animalium, (excepto homine) non tamen conuenit illis ratione alicuius obiecti, in quo conueniant omnes vltimæ differentiæ, quia cum ſint primo diuerſæ, nihil reale commune habent. Sumitur igitur iſta negatio ab illo modo ſe habendi, quem habent vltimæ differentiæ; omnes enim ſunt non rationales, cui negationi non correſpondet aliqua vna natura: ita in propoſito omnes perſonę côueniunt in hoc, quod ſubſiſtunt incommunicabiliter: quę conuenientia non ſumitur ab aliqua natura communi omnibus perſonis, ſed ab eodem modo ſe habendi, & ſubſiſtendi.

Ex his ſoluuntur rationes multorum contra Scotum, ſolû enim probant recte intuenti, dari vnum conceptum formalem, non tamen obiectiuum: quare non negamus, quod cum alijs infert Suarez lib. 1. de Trinit. cap. 3. nempe quod tres perſonæ diuinæ vere, & realiter conueniant in modo ſubſiſtendi incommunicabiliter, nam in hoc ſunt ſimiles, & conueniunt. Addit tamê Suarez, quod talis conceptus formalis in noſtra mente exiſtens, habet ſuû proprium adæquatum, & immediatum obiectum, quod negamus, vt viſum eſt in exemplis de differentijs vltimis primo diuerſis, & alijs. Et hic conceptus formalis comprehendit tres perſonas confuſe, ſicut conceptus formalis differentiarum comprehendit ipſas differentias inferiores.

D. Thom. 1. p. q. 30. art. 4. ad 3. ait, communem rationem perſonæ diuinæ non eſſe aliquod vniuerſale, quia perſonæ diuinæ habent vnum eſſe, vniuerſale autem dicit eſſe commune multis ſecundum eſſe differentibus. Sed contra, quia diuinę perſonæ etiam diſtinguntur in eſſe perſonali, ſeu relatiuo proprio; & hoc ſufficit, vt conueniant in aliquo eſſe cômuni, ſeu conceptu formali. Quod ſi intelligit D. Thom. non conuenire in conceptu obiectiuo, vt manifeſte videtur indicare, tenet ſententiâ Scoti, maxime cum addat in corpore articuli, prædicari tanquam indiuiduum vagum, ſed indiuiduo vago non correſpondet conceptus communis, etiam confuſus obiectiuus; ergo nec perſonæ diuinæ reſpectu aliarum perſonarum. Item, indiuiduum vagum, verbi gratia, aliquis homo non prædicatur in quid: nam licet iſta prædicatio ſit in quid: Petrus eſt homo, nihilominus hæ propoſitiones, Petrus eſt aliquis homo, ſeu Petrus eſt ſuppoſitum, aut perſona, non ſunt quidditatiuæ, quia non dicunt formaliter eſſentiam Petri, quod nos appellamus prædicari in quali-

qualiter, vel in quo modo; & ſic hæ propoſitiones, Pater eſt perſona, vel eſt hypoſtaſis, non ſunt in quid; nec iſta, Pater eſt perſona relatiua, eſt quidditatiua; ergo ex his infertur non dari conceptum cōmunem obiectiuum perſonis; manifeſtum enim eſt, vt dixi, indiuiduo vago nō reſpondere tale obiectum, ſeu conceptum.

QVAESTIO IIII.

An perſonæ diuinæ multiplicentur per realem proceſsionem.

PRima concluſio. Neceſſarium eſt aliquam perſonam Dei eſſe omnino improductam, qualis de facto eſt prima perſona. Eſt de fide, & habetur in Concil. Nicen. & in Concilijs Tolet. 5. & 6. & in Symbolo Athanaſij, Pater à nullo eſt factus, &c. Idem docet Damaſ. lib. 1. de fide, cap. 9. Hilar. lib. 4. de Trinit. & alij Patres, qui vocant, Patrem ingenitum, vt excludant omnem productionem paſsiuam. Item, prima perſona non poteſt produci, quia ſi à Deo produceretur, Deus diſtingueretur realiter ab ipſa, quod eſt impoſsibile.

Secunda concluſio. Perſona improducta in Deo non eſt, neque eſſe poteſt niſi vna. Hæc etiam eſt de fide, quæ docet in diuinis perſonas diſtingui per originem, vt conſtat ex Concil. Florent. & alijs, traditque Hilar. lib. 4. de Trinit. & lib. de Synodis explic. 4. Athanaſ. in oratione contra Gregales Sabelli. & alij Patres ex Scholaſticis. D. Tho. 1. p. quæſt. 34. art. 4. Scot. 1. diſtin. 2. q. 5. cum Thomiſtis, & Scotiſtis. Ratio D. Thomæ eſt: Si eſſent plures perſonæ improductę, eſſent plures Dii, nam inter perſonas improductas non eſt oppoſitio; ergo diſtinguerentur ratione naturæ, & per conſequēs eſſent plures Dij. Item, ſi eſſent duę perſonæ improductæ, omnis productio ad intra eſſet indiuiſa reſpectu illarum, ſi haberent eandem naturam, nam eſſet idem principiū quo. Sed in hoc diſcurſu aliquem defectum, & merito inuenit Scotus, quia in eo ſupponitur, & non probatur, Relationes in Deo tantum eſſe poſſe ſecundum originē, & proceſsionem; poſſent autem cogitari plures perſonæ improductæ relationibus diſparatis, quæ non eſſent origines, ſed alterius ordinis. Sed vt verum fatear, melius dicitur diſtinctio diſparata, quam relatio diſparata, cum Ariſtoteles tres tantum modos relationum excogitauerit, originis, vnitatis, & menſuræ: duæ non poſſunt eſſe in Deo, ſed tantum originis. Aliud tamen eſt loqui de vera relatione, aliud de diſtinctione diſparata, etiam in humanis, nam Pater diſtinguitur à Filio relatiue, à lapide vero, vel ligno diſparate.

Probatur etiam D. Tho. Non poſſe in diuinis eſſe plures perſonas improductas, quia in omni natura debet dari aliquod primū; ergo & in diuina natura: ſi autem eſſent duæ perſonæ improductæ, eſſent duo prima; ergo non poſſent eſſe vnius naturæ, & conſequēter eſſent duo Dij. Sed hæc ratio diſplicet Scoto, quia omnes creaturæ ſunt à tribus perſonis, & nihilominus ſunt ab vno primo, quia ſunt ab illis vt ſunt vnum; ergo quãuis eſſent in Deo duæ perſonæ improductæ, reliquæ perſonæ ſi eſſent, & omnia alia entia eſſent ab illis vt ab vno primo. Ratio autem Scoti eſt, quia natura diuina nō dicit immediatum ordinem ad duas perſonalitates, ſed ad vnam primã, & per illam ad alias, quoniam alias nulla ratio diſtinctionis, & multi-

plica-

plicationis perſonalitatis in eadem reddi poſſet. Ad hoc etiam propoſitũ facit ratio Ricard. de S. Vict. lib. 5. de Trinit. c. 3. quia ad perſonam improductam pertinet, poſſe producere omnia diſtincta à ſe; ergo nõ admittit aliam improductam, quia illam non poſſet producere, & ſic non haberet plenitudinem poteſtatis ad producendum, nec eſſet potens in omni genere, quod repugnat. Addit Scotus aliam rationẽ, quia ſi eſſent plures perſonæ improductæ, eodem modo poſſent in infinitum multiplicari ſine vllo ordine.

Tertia concluſio. In Deo neceſſario eſt ponenda realis proceſsio ad intra, per quam multiplicentur perſonæ. Eſt de fide quod talis proceſſio ſit in Deo, Ioann. 6. & 8. Ego ex Deo proceſsi. (ait Christus) Et Ioã. 14. Spiritus Sãctus, qui à Patre procedit. Et inſinuatum eſt illis verbis, Geneſ. 20. Pluit Dominus à Domino: quibus vtuntur plures ſancti ad probandam proceſsionem Dei ex Deo; & alijs locis Scripturæ conſtat, eſtq; io veritas definita in Concilio Niceno, & alijs.

QVAESTIO V.

An proceſsiones diuinæ ſint immediate à natura, vel per intellectum, & voluntatem.

SVpponimus cum Scoto, intellectum diuinum, & voluntatem diſtingui formaliter ex natura rei, & ſic quærimus cum vna perſona realiter ab alia procedat, & non per noſtrum modum concipiendi, an procedat immediate per naturã, vt natura eſt, vel vt affecta proprietate intelligendi, vel amandi, nempe per intellectum, & voluntatem.

Concluſio. Productiones diuinæ non ſunt immediate per eſſentiã, vt ab intellectu, & voluntate diſtinctã, ſed ſunt per actus intellectus, & voluntatis. Eſt certa in Theolog. concluſ. & opinio contraria Durandi. 1. diſt. 6. q. 2. & diſt. 10. q. 2. eſt temeraria, & errori proxima, cum aliena ſit à ſententia Sanctorum, & à modo loquendi Scripturæ. Legatur D. Thom. 1. p. q. 27. per totam. Aleuſ. 1. p. q. 42. memb. 2. Ricard. 1. diſt. 1. a. 1. & Scotus infra citandus. Et tam Patres, quam Theologi, fundantur in manifeſtis locutionibus Scripturæ, in qua Filius ſemper vocatur Verbum, & Sapientia Patris, & propterea dicitur, Ex ore altiſsimi prodijſſe. Sapien. 7. Et Eccleſ. 24. Nomine autem oris in re ſpirituali, nihil niſi intellectus ſignificari poteſt. Spiritus autem Sanctus vocatur Amor, propter proceſsionem voluntatis: imo in opinione Durand. nulla ratio reddi poſſet, cur vna illarum proceſsionum ſit generatio, & non alia, cum vtraque ſit immediata per naturam vt natura eſt, & ſit neceſſaria, ac ſubſtantialis communicatio eius: ſimiliter non poſſet reddi ratio cur illæ productiones eſſent duæ, & non plures, & cur vna ab vno tantum, & alia à duobus, & denique cur Filius procedens dicatur imago Patris, & non Spiritus Sanctus. Item, ſecundum Durand. Deus, qui maxime eſt intellectualis, non operaretur per actum intellectus, & voluntatis, nec illæ duæ productiones eſſent per modum actuum vitalium, ſed per modum naturalium actionum, qualis eſt calefactio ab igne, & illuminatio à Sole. Vnde non eſſent per modum actuum permanẽtium, ſed tranſeuntium; imo productio ſi non eſſet immanẽs, non eſſet vitalis, & per conſequens Verbũ non eſſet Filius, cum non produceretur per vitalem generationẽ; & tandem

Filius

Filius ex vi proceſsionis non eſſet in ſinu Patris, ſed ſolum idemptice propter vnitatem ſubſtantiæ. Producuntur ergo perſonæ diuinæ proxime per intellectum, & voluntatem, licet radicalis fœcunditas, & communicabilitas neceſſaria ad illas productiones ſit in natura diuina.

QVAESTIO VI.

An perſonæ productæ in Deo procedãt per actus intelligendi, & amandi, vt tales ſunt.

SCotus.1.diſt.2.q.7.& diſt.27.q.1.& 2. & quodlib. 2. diſtinguit in Deo duas quaſi actiones, quas vocat, intelligere, & dicere, & vtramq. eſſe à memoria fœcunda, ſeu ab intellectu paterno, vt conſtituto in actu primo; & cõcludit, Patrem producere Filium per dicere, non vero formaliter per intelligere; & ait, quod proprie loquendo, vnum non eſt ab alio, nec eſt ratio alterius, quia vtrumque eſt immediate ab intellectu in actu primo, tanquam à proxima ratione operandi: & addit, intelligere eſſe aliquo modo prius quam dicere, quia prius eſt rem in ſe perfici, quam communicari alteri; intelligere enim tantum eſt ad perfectionem intelligentis; dicere vero ad ſe communicãdum alteri. Et idẽ cum proportione dicendum eſt de voluntate, diſtinguẽdo in illa amare, & ſpirare, vt ipſe Scotus attigit in Quodlib.14. Ratio eſt, quia intelligere eſt eſſentiale, & commune omnibus perſonis, dicere autem eſt proprium Patris; ergo intelligere vt ſic non eſt producere, ſed ipſum dicere eſt producere. Similiter etiam amare eſt commune, & eſſentiale etiam Spiritui Sancto; ſpirare vero eſt notionale, & proprium Patris, & Filij; ergo hoc eſt producere Spiritum Sanctum, quia perſonæ producuntur per actus notionales, nõ per eſſentiales. Vnde intelligere, & amare vt ſic, non producũt terminũ; dicere autẽ eſt producere, & ſimiliter ſpirare. Hæc eſt Scoti ſententia.

Indiſtincte tamen reprobatur à commentatoribus D. Tho. 1. p. q. 27. vt videre licet in Caieta. a. 5. Torres. a. 1. diſt. 4. & alijs, ſed immerito quidem, vt ſigillatim videndum eſt: nam primo dixit Scotus, Patrẽ producere Verbum dicendo, & dictionem, ſeu dicere eſſe actum quo Verbum producitur, quæ eſt ſententia Patrum, vt ſtatim videbimus, tenet cum Scoto Suarez lib. 1. de Trinit. c. 6. & patet ex proprietate ipſius Verbi; nihil enim aliud eſt Verbũ quàm intrinſecus terminus locutionis, vt conſtat in verbo vocali, quod vocaliter producitur per actionem dicendi. Tunc etiam nos verbũ in mente formamus quando interius loquimur, ipſa ergo mentalis locutio eſt productio verbi mentalis in nobis, ergo eadem propoſitione intelligendum eſt de Verbo diuino, & eius productione. Sed nota, verbum duplicem dicere reſpectum; vnus eſt ad ipſum dicentem, tanquã ad principium producens; alius eſt ad rem dictam; nam qui loquitur de aliqua re, loquitur ſignificata, & repræſentata per verbum, quare verbum dicit reſpectum ſignificantis ad rem illam. Vnde fit vt etiam ipſum dicere, referri poſsit ad verbum, & ad rem dictam; dicendo enim verbum ipſum producimus, & dicẽdo etiam rem repræſentatam per verbum dicimus, quia eſt vna omnino actio diuerſis reſpectibus ſignificata, vt indicat Aug. 15. de Trinit. c. 14. Patrem dicendo ſe producere Verbum ſibi æqualem; nam dicere ſe, non eſt producere ſe, ſed eſt repræſentare ſe producendo Verbum.

Secun-

Secundo ait Scotus, dicere, & intelligere eſſe aliquo modo diſtincta Pater, quia cõmune diſtinguitur à proprio, ſaltim ratione, & eſſentiali à notionali, vt etiã concedit D. Th. 1.p q.34. a.1.ad 3. Et aduertit Scot. & cum eo Suar. quod dicere, proprie tantũ eſt agere, ſeu producere Verbũ; intelligere vero formaliter dicit informari vitaliter ipſo verbo, quę duo in nobis à parte rei diſtinguuntur.

Tertio docet Scotus, dicere, & intelligere in Deo habere ſe inſtar duarum actionum, quarum vna eſt realis productio, alia ſecundum modum concipiendi noſtrum. Dictio enim eſt productio realis, vt conſtat ex fide, & infra latius declarabitur: intellectio vero licet non ſit realis productio, aut emanatio, ad modum emanationis à nobis concipitur: concipimus enim diuina inſtar humanorum, & in nobis aliud eſt habere virtutem intelligendi, & aliud intelligere; ideo etiam hæc duo ratione diſtinguimus in Deo, & ipſum intelligere concipimus, ac ſi emanaret a virtute intelligendi, licet in Deo, in rigore non ſit potẽtia intellectiua: diſtinguitur ergo dicere ab intelligere tanquam productio realis ab ea, quæ ſolum concipitur per modũ productionis. Vnde prior terminatur ad proprium verbum, poſterior autem concipitur terminari ad ipſum actum intelligendi abſolutum, & communem.

Quarto dicit Scotus, quod actio quæ vocatur dictio, non eſt intelligere, neque per ſe connexa cum ipſo intelligere, licet dicatur actus intellectus: nam ſi per impoſsibile Deus non diceret, nihilominus intelligeret; & ſi per impoſsibile non eſſet Trinitas, eſſet indiuiduũ deitatis; ſicut modo conſideratur intelligens, & non dicens: & ſi per impoſsibile Deus nõ intelligeret, poſſet dicere, conſiderando rationes intrinſecas dicendi, & intelligendi, nã modo Deus prius intelligit, deinde dicit, quia eſſentialia ſunt priora notionalibus: at ſicut nos modo dicimus, id eſt, exprimimus verbum, ſeu conceptum vt intelligamus, tũc Deus produceret Verbum vt intelligeret, modo autem Pater æternus vt cõſtitutus in actu primo, ſeu in memoria fœcunda ſimul, & ęque primo concipiendus eſt à nobis prodire in actum intelligendi, & dicendi, quia ad vtrumq. ſimul fœcundus eſt cum proportione, id eſt, ad intelligere tantum per emanationem ſecũdum rationem, & modum concipiendi noſtrum, ad dicere autẽ per realem Verbi productionem.

Et nota, quod cum Scotus ait, Inter dicere, & intelligere nõ eſſe aliquem ordinem, ſed ambo immediate eſſe ab intellectu diuino: loquitur de ratione intrinſeca horum actuum, quia intelligere abſolute poſſet eſſe ſine dicere, & eſſet, quamuis non eſſet Trinitas; & dicere ex ſe non includit formaliter ipſum intelligere, vt videmus in nobis, qui dicimus vt intelligamus. Vnde verba, & conceptus productus habet rationem termini, & obiecti, non autem rationem formæ. Non tamen negat Scotus, intelligere eſſe prius ſecundum rationem in Patre, quam realis Verbi productio: nec negat eſſentialia eſſe priora notionalibus; prius enim Pater concipitur vt in ſe perfecte conſtitutus in ſuo eſſe, quam vt actu producens. Imo eſt commune axioma Scoti, Pater prius eſt beatus quam generet; ergo prius eſt intelligens, & volens eſſentialiter, quã dicens, & generans. Imo ipſe Scot. loco citato, (vt notauit Suarez) fatetur intelligere, vt eſt perfectio Patris, eſſe prius quam dicere; procedit ergo Verbum diuinũ non per actum

intel-

intelligendi vt talis eſt, (vt etiam vult D.Thom.1.p.q.27.art.5.& alij) ſed per actum dicẽdi, qui ſecundum ſe, & formaliter nõ includit actum intelligendi. Concedo quidem Patrem producere Filium intelligendo, quia præſupponitur intelligere, ſed non procedit Verbum ab intelligere vt intelligere eſt; nam cum ſit eſſentiale, tres perſonæ producerẽt. Et cõfirmatur, nam ſicut Petrus, v. g. generat, non quatenus homo, nec per eſſentiam hominis, ſed quatenus eſt hic ſingularis homo, quia actiones ſunt circa ſingularia; & ſi Petrus vt homo generaret, generante ipſo, omnes homines generarent: eodẽ modo Pater æternus non producit Verbum quatenus intelligẽs, quia conueniret tribus perſonis, ſed quatenus dicens, quod eſt proprium Patris. Niſi velis ipſum dicere vocare intelligere, quia eſt actus intellectus, & eſſet quæſtio de nomine. Vel ſi diſtinguas, duplex eſſe intelligere, nempe eſſentiale, & notionale, ita vt Verbum nõ producatur per intelligere eſſentiale, ſed per notionale, quod eſt dicere, quod libenter concedo. Et quod dixi de intelligere eſſentiali, & notionali, dicendum eſt de velle eſſentiali, & notionali, reſpectu Spiritus ſancti.

QVAESTIO. VII.

Per quos actus intellectus, & voluntatis producantur perſonæ diuinæ.

COmmuniter concedunt Scotiſtæ diſtinctionem illam de intelligere eſſentiali, & notionali, quam vt falſam, & inutilem refellit Suarez lib.1.de Trinit. c.7. rationes tamẽ eius f..ile ſoluũtur. Prima eſt, quia in Deo nullũ eſt imperfectum intelligere, neq. remiſſus amor, illud autẽ intelligere notionale imperfectum eſſet. Sed negatur illatio, imo illud intelligere notionale, iuxta D.Th.& ipſius Suar.doct. eſſet perfectiſsimum, non abſolute, ſed in ſuo genere; ſicut ſecundum ipſos perſonæ diuinæ dicunt infinitam perfectionẽ in ſuo genere. Item arguit, quia in Deo non eſt duplex intellectus, vel duplex voluntas, nec eſt vnus intellectus eſſentialis, & alter notionalis; ergo nec duplex intelligere. Et confirmatur, quia poſſet dici duplex iuſtitia, duplex bonitas, &c. imo & duplex eſſentia, quæ ſunt perabſurda. Reſpondeo, licet in Deo vnus tantum ſit intellectus, quia eſt puriſsimus actus, & ſit vnum intelligere abſolutum, nihilominus Theologi in Deo diſtinguunt plures actus, & ſcientias in ordine ad diuerſa obiecta, vt ipſe Suarez concedit cum omnibus Theologis, duplicem ſcientiam eiuſdem intellectus, vnam viſionis, alteram ſimplicis intelligentiæ, & duplicem actum eiuſdem intellectus, vnum intelligentem, alium dicentem; & tamen non conceditur duplex intellectus, vnus intelligens, & alius dicens quod eſſet abſurdum. Sic etiam poterit eſſe intelligere eſſentiale reſpectu primarij obiecti, nempe eſſentia diuina, & intelligere notionale, ſeu dicere reſpectu perſonæ, quæ eſt quaſi obiectum ſecundarium, etiam in via D. Thomæ, & tale intelligere notionale dicitur inadæquatum, reſpectu intelligere eſſentiale, quod dicitur actus adæquatus communis tribus perſonis, cum notionale conueniat tantum Patri. Nec ex his infertur abſolute eſſe duplicem intellectum, & voluntatem, quæ à nobis ſignificantur veluti in actu primo, ſed eſſe duplex intelligere reſpectu duorum obiectorum primarij, & ſecundarij.

Ex his infero, tantum eſſe vnum intelligere eſſentiale in Patre, & in omnibus perſonis, diuerſo tamen modo; nam in Patre eſt ante omnem productionem, & ſic habet illud à ſe, in Filio autem eſt communicatum à Patre, vt ſæpe ipſe docuit Ioann. 5. 7. & 17. Eſt tamen aliud intelligere notionale, quod tantum conuenit Patri, nempe ipſa dictio, quæ non eſt actus eſſentialis vt patet, ſed notionalis, tantum Patri conueniens. Nam dicere Filium produci per intelligere eſſentiale, vt illud habet Pater à ſe non eſt intrinſece, ſufficiens ratio eſt ad probandum Filium non poſſe generare alium Filium: nam pater in humanis non habet eſſe à ſe, ſed ab alio, & nihilominus generat filium: & Filius in diuinis non habet voluntatem à ſe, ſed à Patre communicatam, & nihilominus producit Spiritum ſanctum. Vnde Theologi aliam reddunt rationem, propter quam Filius in diuinis non poſsit alium Filium generare, nempe quia illa generatio Patris habet productum adæquatum. Quod autem illud intelligere ſit à ſe, vel ab alio, non eſt ratio formalis: nam poſſet dici Filius generare etiam per intelligere acceptum à Patre, ſicut filius in humanis generat per eſſe ab alio acceptum: & idem dico de amore, ſeu dilectione quantùm ad rem ſpectat. Vnde D. Thomas. 1. part. quæſtione 37. articulo 1. manifeſte docet amorem, & eſſentialiter, & notionaliter ſumi, licet aliqui non iuxta mentem ipſius illum explicare velint.

QVAESTIO VIII.

An actus intelligendi, & amandi ſint principium quo producendi, vel ipſa productio.

IN hac quæſti. ſupponendum eſt eſſentiam diuinam, quatenus eſſentia eſt, principium eſſe radicale, & potentiam generãdi quatenus eſt in Patre, at intellectum eſſe principium proximum, & ſic Filius producitur proxime ab intellectu fœcundo, ſeu à memoria fœcũda, quia cum Pater non producat ex indigentia, (ſicut noſter intellectus) ſed ex abundantia, & fœcunditate, non recipiens aliquid à Filio, hinc eſt vt principium, quo Verbi humani ſit actus primus, nempe ſpecies intelligibilis; reſpectu autem Verbi diuini eſt ipſemet actus intelligendi: intellectus ergo diuinus per intelligere notionale producit Verbum.

Et nota, intellectum, ſeu memoriam æterni Patris, etiam vt à nobis concipitur in actu primo, eſſe quodãmodo fœcundam duobus modis. Primo eſt fœcunda ad actum intelligendi quaſi producendum, (vt bene Scotus) quem ſequitur Suarez lib. 1. de Trinit. cap. 8. quia vt ſupra dixi, illum non realiter producit, ſed à nobis concipitur, ac ſi produceret. Eadem autem memoria informata iam illo actu, adhuc eſt fœcunda, vt ſit principiũ quo realiter producitur Verbum: nam illud Verbum non producitur ad intelligendũ, ſed ex intelligentia. Nota etiam, quod iſtæ productiones diuinæ non ſunt propriæ actiones, vt cõmuniter docent Theol. quia actio in ſuo cõceptu, & ratione formali includit imperfectionẽ, & rationẽ dependentię, & ideo non poteſt tribui proprie diuinis, ſed largo modo; eſt ergo ille actus intelligendi principium quo, talis productionis.

QVAE.

QVAESTIO IX.

An in Deo ſint tantum duæ proceſſiones reales.

DE fide eſt in Deo eſſe duas reales proceſsiones. Patet Ioan.8. & 15. Vbi & Filius à Patre, & Spiritus ſanctus à Patre, & Filio procedere dicitur, & diffinitur in Symbolo Nicen. & Athanaſij: diſtinctarum autem perſonarum diſtinctæ debent eſſe proceſsiones. Itē vna proceſsio eſt ab vna ſola perſona, altera eſt à duabus; ergo debent aliquo modo inter ſe diſtingui, maxime cum vna ſit per intellectum, & altera per volūtatem; ſunt ergo duæ proceſsiones, vt Scotus. 1. diſt. 6. q. 1. cum alijs Theologis docet, & D. Tho. 1. p. q. 27. a. 5. & ibi Thomiſtæ.

Pro explicatione quæſt. nota primo. Quod proceſsiones iſtæ in ſua formalitate ita diſtinguūtur, vt vna ſit vera, & propria generatio, ſcilicet proceſsio Filij, alia vero nullo modo ſit generatio, vt conſtat de Fide; ergo diſtinguuntur illæ proceſſiones formaliter. Item etiam diſtinguntur realiter ex parte terminorū, nam perſonæ procedentes per has proceſsiones, ſunt realiter diſtinctæ ſecundum fidem; ergo proceſsiones quæ tendunt ad terminos realiter diſtinctos inter ſe, etiam diſtingui debent.

Secundo nota, ſingulas proceſſiones diſtingui à Theologis in actiuas, & paſsiuas: proceſsiones paſſiuas, vt generari, & ſpirari, certum eſt diſtingui inter ſe realiter; ſed de actiuis infra dicemus.

Concluſio. Proceſsiones diuinæ non ſunt plures quam duæ: de fide enim eſt tantum eſſe in Deo duas perſonas procedentes. Et ratio eſt, quia in intellectuali natura tantum ſunt duæ facultates, & duo genera actionum immanentium, ſcilicet intellectus, & voluntatis; ergo neq. in Deo poſſunt eſſe plures proceſſiones quam duæ. Et eſt ratio Alexan. Alenſ. 1. p. q. 47. m. 7. qua vtitur D. Thom. loco citato, & D. Bonau. 1. diſt. 2. quæſt. 4. Scotus, Ricardus, & alij: & cum vtraque proceſsio habeat terminum adæquatum, non poſſunt multiplicari proceſsiones iſtæ: vnaquæque enim proceſsio ex his eſt adæquata ſuo actui, vna actui intellectus, altera actui voluntatis, & ideo intra ſuam rationem formalem non multiplicantur. Vnde cum Pater non poſsit producere alium Filium, nec Filius poterit Filium producere, nihil enim producit Filius, quin producat Pater, cum amborum ſit vnus intellectus, vnaque voluntas.

Ex his infertur, in Deo eſſe tres perſonas, & non plures: & patet ex verbis Iſai. 6. Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus excercituum. Et ſimilia habentur Apoc. 4. Et Eccleſia in illo celebri, & antiquo Triſagio, Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus & immortalis. Similiter quoties in veteri Teſtamento Deus tripliciter nominatur, hoc myſteriū indicari creditur, vt Deuter. 6. Dominus Deus noſter, Deus vnus eſt. Et Pſalm. 67. Benedicat nos Deus, Deus noſter: benedicat nos Deus. Et in voce qua ſecundo loco nominatur Deus, putant aliqui addi particulam, noſter, ad indicandum myſterium Incarnationis. Lege Galatinum lib. 2. vbi refert antiquiſsimos interpretes Hebræos intellexiſſe hoc latere myſterium in iſtis locis. Sed expræſsius docetur hæc veritas in nouo Teſtamento, Matth. vlti. Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus S. & ſi eſſent plures, nō omitterētur. Et Ioan. 14.

Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis. Et 1. Ioan. 5. Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo. Et Trinitatem perſonarum profitentur Concilia, ſancti Patres, & tota Eccleſia Catholica. Et ratio clara eſt, nam in Deo vna eſt perſona improducta, & duæ ſunt perſonæ productæ, quia ſunt tantum duę proceſsiones; ergo ſunt in Deo tres perſonæ, & non plures. Et nota, quod licet perſonæ ſint tres, non ſequitur compoſitio ex hoc numero: nam ſi conſiderentur vt ſunt vnum in eſſentia, non ſunt illud vnum per compoſitionem, ſed per ſummam idemptitatem perſonarum cum eſſentia: ſi vero conſiderentur perſonæ vt diſtinctæ ſic, vna non componit cum alia, nec numerus ille eſt aliquod compoſitum per modum vnius, ſed ſolum per plures res ſimplices. Vnde inter vnitatem Dei, & Trinitatem non eſt ſimpliciter admittendum maius, & minus, ſicut in numeris creatis, ſed cum addito poteſt dici maior numerus. Eſt & alia excellentia in hoc numero, quod non excludit omnem entitatem, & idemptitatem rerum numeratarum: dicitur enim de Deo in Concil. Tolet. 11. in confeſsione fidei, quod nec recedit à numero, nec comprehenditur numero. Et Bernardus lib. 5. de conſider. vocat hunc numerum abſque numero. Et ſic intelligitur Boetius de Trinitate, dicens: Atque hoc vere vnum eſt, in quo nullus eſt numerus, id eſt, qui non admittat naturæ vnitatem, in alijs enim numeris res numeratæ ſunt diuerſæ naturæ.

(†)

QVAESTIO X.

An poßit intellectus creatus, ſine diuina reuelatione, Trinitatem perſonarum in Deo cognoſcere.

PRima concluſio. Secluſa omni reuelatione diuina, impoſsibile eſt per euidentem demonſtrationem cognoſcere in Deo plures perſonas. Communis eſt Theologorum, & videtur de fide, iuxta illud Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam, Vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrabit. Et Matth. 11. Nemo nouit Filium niſi Pater, neque Patrem quis nouit niſi Filius, & cui voluerit Filius reuelare. Et cap. 16. Caro & ſanguis non reuelabit tibi, ſed Pater meus, qui in cælis eſt. Et D. Tho. 1. p. quæſt. 32. art. 1. affert illud Paul. ad Hebr. 11. Fidē eſſe argumentum non apparentium, & maxime hoc locum habet in ſupræmo myſterio fidei, quod eſt Trinitatis. Poteſtque ſumi argumentum à fortiori ex myſterio Incarnationis, quod Paul. ſæpe vocat abſconditum, nec probari poteſt rationibus naturalibus, etiam quod poſsibile ſit. Et hoc tenent omnes Patres, & præcipue de myſterio Trinitatis Dionyſ. cap. 2. & vltim. de diuinis nominibus.

Deinde patet ratione, quia nullum eſt medium ad id demonſtrandum, nec à priori, nec à poſteriori. Non à priori, quia Pater æternus nullam habet cauſam vt Pater ſit, & cōſequēter nec Filius habet cauſam, neque aliud principium præter Patrem, & idem eſt de Spiritu ſancto cū proportione. Nec à poſteriori per effectum, quia omnes effectus creati procedūt à Deo vt vnus eſt, & Trinitas perſonarū nō eſt per ſe requiſita ad operationes Dei ad extra, vt bene oſten-

oſtendit Scotus in 2. diſt. 1. q. 1. contra Henrricum. Vnde etſi Raymundus Lulius ſuas demõſtrationes exageret, nihil omnino concludit, niſi aliquod creditũ ſupponat: nam dicit in diuinis debere eſſe bonificans, & bonificatum, & cõcordiam in illis; ergo eſt vnitas cũ diſtinctione perſonarum. Reſpondeo, quod inter Filium vt Deum, & Patrem æternum, non tam eſt concordia quam vnitas voluntatis, & idemptitas, ſicq. Deus habet ſummam proportionem cum ſua voluntate, cum ſumma ſimplicitate, quia amat ſeipſum; & niſi ſuppoſita fide, non poteſt probari amare aliquam perſonã, vel ipſam producere, vt illi cõmunicet ſummam illam bonitatem.

Secunda concluſio. Sine diuina reuelatione non poteſt cogitari Trinitatis myſterium, tanquam poſsibile aliquo aſſenſu probabili. Ratio eſt, quia nullum eſt in natura principium, ex quo poſsimus in tanti myſterij probabilitatem, vel ſuſpicionem peruenire, quia effectus ducunt nos in vnitatem Dei, & non in pluralitatem perſonarum.

Dices, multi Philoſophi antiquĩ mentionem fecerunt huius myſterij, vt refert Euſebi. Cæſarienſ. lib. 11. de præparat. Euangel. cap. 10. vbi ex Platone in Epimen. refert eſſe in Deo diuiniſsimum Verbum, per quod omnia fecit, & ordinauit. Et Aug. 1. Confeſ. cap. 9. dicit, ſe legiſſe apud Platonicos principium Euangelij Ioannis; & multi alij Patres, tam Græci, quam Latini, plurima afferunt Philoſophorum teſtimonia circa hoc myſterium, quod ſine dubio fuit ex aliqua traditione, aut fide humana, quæ orta aliquo modo eſt ex reuelatione diuina ſaltem remote, maxime cum Græci Philoſophi ſint cum Hebræis conuerſati, & forſan legerunt aliquos libros veteris Teſtamenti, ex quibus aliquam notitiam confuſam huius myſterij acceperunt, vt ait D. Auguſtin. lib. 2. de Doctrina Chriſtiana, cap. 28. Et ſi aliqui fortaſſe recte de hoc myſterio cenſerunt, credendum eſt habuiſſe Spiritus ſancti adiutorium, vt de Sibillis docet Clemens. 6. Stromatum. Lactant. 4. Diuinar. inſtit. cap. 6. Auguſt. 18. de Ciuitate Dei, cap. 23. vnde nec homo, nec Angelus naturaliter poſſunt in tanti myſterij cognitionem peruenire.

Tertia concluſio. Poteſt Angelus, & homo cognoſcere hoc myſterium per ſpeciem intelligibilem proportionatã, ſupernaturaliter à Deo conceſſam, quæ repræſentet obiectum, efficiendo directã cognitionẽ eius, nõ intuitiue, ſed abſtractiue. Sic Scotus. 4. diſt. 49. q. 11. Contra hanc concluſionẽ acriter arguit Suarez lib. 1. de Trinit. c. 11. ſed ſupponit ſemper falſum, nempe Deum non poſſe cognoſci vt eſt in perſonis, niſi per intuitiuam viſionẽ. Imo in doctrina Scoti poteſt eſſe intuitiua cognitio per potentiam Dei abſolutam eſſentiæ diuinæ abſtrahendo a viſione perſonarum, & viſio vnius perſonæ: v. g. Patris abſtrahẽdo à viſione Spiritus S. quod cum Scoto multi alij etiam ex alia ſchola defendũt; ergo à fortiori poteſt per potentiam dari ſpecies Trinitatis, abſtrahendo à præſentialitate, & exiſtentia, & intuitione. Imo in Paulo, & Moyſe ſi eſſentiam diuinam viderunt, vt cum D. Auguſtin. concedit D. Thomas, potuit ſine intuitiua cognitione, quam habuerunt per modum tranſeuntis, permanere cognitio abſtractiua myſterij Trinitatis. Item, cum illa ſpecies in intellectu Angeli, vel hominis eſſet ſupernaturaliter infuſa, haberet vicem reuelationis.

Quarta concluſio. Myſterium Tri-

nitatis non eſt contra rationem naturalem: hæc eſt cõmunis omnium. Patet, quia cũ Deus ſit veritas, non poteſt eſſe veritati cõtrarius, nec inclinare hominem ad falſum; nam licet myſterium plurium perſonarum in vna natura, videatur repugnare rationi naturali, vt verſatur circa obiecta finita, non inde inferri poteſt eſſe ſimpliciter contra rationem naturalem, cum ipſamet ratio naturalis agnoſcat naturá illam eſſe excellẽtioris ordinis, & ſe non poſſe ſatis attingere quomodo ſit; erit ergo hoc myſteriumnon contra rationem naturalem, ſed ſupra illam.

Suarez tandem cap. citato, addit, eſto non repugnet dari ſpeciem repræſentantem Trinitatem provt eſt in ſe, tamen talem ſpeciem neceſſario eſſe debere principium videndi intuitiue Deum, ac proinde ſupernaturalem; negat tamen vſum talis ſpeciei eſſe poſsibilem Angelo per virtutem naturalem. Vnde plus ipſe Suarez concedit quam Scotus, nam Scotus id ſolum affirmat de cognitione abſtractiua, & Suarez cõcedit etiam de intuitiua. Itẽ Scotus dicit, Angeli virtutẽ eleuari ſpecie à Deo infuſa, & Suarez docet eſſe ſupernaturalem, quod idem eſt; nam talis ſpecies nec homini, nec Angelo concederetur à Deo vt auctore naturæ, ſed vt auctore gratiæ.

QVAESTIO XI.

An ſuppoſita diuina reuelatione, poſſit intellectus creatus oſtendere Trinitatem in Deo.

NOn loquimur iã de ſpecie intelligibili abſtractiua, quam cum Scoto docuimus eſſe poſſibilem, ſed de reuelatione proprie, & ſtricte per teſtimonium reuelantis, ſeu loquentis, & hæc poteſt eſſe duplex: vna cum euidentia teſtificationis, alia cum obſcuritate, tam reuelantis, quam rei reuelatæ: nam ſuppono vtramque eſſe poſsibilem, & illa reuelatio ex ſe conferret homini cognitionem aliquam huius myſterij, & eſſet ſupernaturalis; & per conſequens non ex naturalibus viribus intellectus, ſed ex gratia. Modo iſta reuelatio fiat mere interius ab ipſo Deo per ſeipſum, vel per Angelos, modo fiat exterius per hominum prædicationem, licet homo poſsit non aſſentiri veritati reuelatæ, ſi tamen præbet aſſenſum, ex Spiritus ſancti gratia iam cognoſcet myſterium: nam hęc aſſentio per fidem ſupernaturalis eſt in ſe, & ideo præter obiecti propoſitionem ſufficientem, indiget ſupernaturali principio à quo fiat. Quapropter interdũ in Scriptura nomine reuelationis, ſignificatur ipſamet interna inſpiratio, & infuſio interioris luminis, quæ efficaciter generat fidem, quomodo dixit Chriſtus Petro, Matth. 16. Caro, & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus. Et Matth. 11. dixit: Nemo nouit Filium niſi Pater, neque Patrem quis nouit niſi Filius, & cui voluerit Filius reuelare. Quæ reuelatio communiter à Patribus dicitur obſcura, & non prębere maiorem cognitionem quam fides. Loquuntur autem in comparatione ad cognitionem intuitiuam Dei, vt videri poteſt in Dionyſ. c. 7. de diuinis nominib. & toto libro de Myſtica Theologia.

Concluſio. Intellectus fide formatus, & per voluntatis affectionem applicatus, inuenire poteſt rationes, quibus conuenientiam huius myſterij oſtendat. Patet, in omnibus creaturis eſt veſtigium Trinitatis, teſte Aug. 6 de Trinit. c. 10. Per veſtigium autẽ ſolemus cognoſcere

qui

qui illud impreſſit. Item, quia in homine eſt quędam Trinitatis imago, iuxta illud Geneſ.1. Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram; vbi Trinitas eſt quę loquitur, per imaginem autem exemplar cognoſcitur. Item, ex proceſsionibus internis noſtri intellectus, & voluntatis, poſſunt aliquo modo colligi proceſsiones diuinæ, ſuppoſita fide: quam rationẽ adducit D. Tho. 1. p. q. 27. art. 1. ad 3. cum Aug. 15. de Trinit. Præterea, quia ſi creatura poteſt generare filium ſibi ſimilem, cur non poterit Deus, qui per Iſai. cap. 66. dicit, Nunquid ego qui alios parere facio, non pariam; qui alijs generationem tribuo, ſterilis ero? Hæ rationes reddunt hoc myſteriũ credibile, ſed non demonſtrant illud, vt putauit Raymundus Lulius: nam creatura non eſt veſtigium Trinitatis quoad proprietates perſonales, & diſtinctiuas perſonarum, ſed ſolum quoad potentiã, ſapientiam, & bonitatem, quæ illis appropriantur, & quoad eſſe per eſſentiã, quod illis commune eſt; quæ appropriatio diſcurſu naturali cognoſci non poteſt, quia vt fieri poſsit, ſupponit fidem, & cognitionem Trinitatis; quapropter creatura vt ſic, non dicit relationẽ ad tres perſonas quatenus diſtinctæ ſunt, ſed ſolum quatenus vnũ ſunt in omnibus illis attributis.

Item, homo non eſt perfecta imago Dei, ſed aliquo modo: vnde non ducit in cognitionem Trinitatis: & minus proceſsiones noſtræ intellectuales, quia ſunt accidentales, & ex indigentia, ac potentialitate. Et minus efficax argumẽtum ſumitur ex alijs generationibus materialibus, quia licet ſint ſubſtantiales, ſunt tamen per actiones tranſeuntes, & per diuiſionem, ſeu multiplicationem indiuiduæ naturæ, & ex corruptibilitate proueniunt; vnde non ſunt in Angelis. Locus autem Iſaiæ non intelligitur de interna generatione filij naturalis, ſed de ſpirituali generatione filiorum adoptiuorum, licet aliquando per accommodationem afferantur illa verba ad myſterium iſtud declarandum: & ita loquitur Concil. Hiſpalen. 2. cap. 13. Sunt alia congruentia, ſed ſolum probant non poſſe demonſtrari hoc myſterium impoſsibile, ſcilicet ſummum bonum eſſe ſumme communicabile, & amicitiam, & ſocietatem inter ęquales dicere perfectionem, &c.

FINIS.

Digitized by Google

DE TRIVM PERSONARVM DIVINITATE,

TRACTATVS SECVNDVS.

QVAESTIO PRIMA.

An Pater æternus ſit verus Deus.

Concluſio ẽ fide. Deus non eſt vnus per ſolam collectionem (vt hæretice dixit Abbas Ioachim, condemnatus in Concil. Lateranen. ſub Innoc. 3. cap. 2) ſed per veram naturæ vnitatem. Et conſequenter eſt etiam de fide, ſingulas perſonas, in quibus eſt talis natura, eſſe verum Deum, & non tantũ omnes ſimul ſumptas: ita diffinitur in dicto Concil. Lateran. & habetur in cap. damnamus, de Summa Trinita. cum omnes tres perſonæ ſint eiuſdem naturæ ſingularis. Item, vnitas per collectionem vt vnitas populi, eſt imperfecta, & accidentalis; eſt ergo vnitas Dei per vnitatem naturæ, quæ natura nõ eſt partibilis, vt pars eius poſsit eſſe in vna perſona, & pars in alia, quia eſſet magna imperfectio. Ex his concluditur de fide, Patrem, ſeu primam perſonam Trinitatis præciſe ſpectatam eſſe verũ Deum: habetur expreſſe Ioann. 1. Et Verbum erat apud Deũ, id eſt, apud Patrem: & in Græco ponitur articulus ad declarandam eſſentiam diuinitatis. Et cap. 6. hunc enim Pater ſignificauit Deus, id eſt, Deus Pater deſignauit Chriſtum. Et cap. 17. Vt cognoſcant te ſolum verum Deum: & loquitur Chriſtus ad Patrem, vnde & Pater, & ſingulæ perſonæ ſunt vnus Deus ſubſiſtens.

QVAESTIO II.

An perſona, quæ eſt verus Deus, poßit eſſe producta.

De hac re ſpecialiter agit Scotus. 1. diſt. 2. q. 6. & reſpondet affirmatiue: nam Filius, & Spiritus ſanctus ſunt perſonæ productæ, & verus Deus. 1. Ioann. 5. Vt ſimus in vero Filio eius. Hic eſt verus Deus, Filius autem productus eſt. Ioan. 8. Ego ex Deo proceſsi. Et idẽ ſignificatur Geneſ. 19. Pluit Dominus à Domino: nam in vtroque loco eſt vox ſignificans verum Deum. Et idem colligitur ex illo Pſalmi 109. Dixit Dominus Domino meo; & ſubditur ſtatim, Ex vtero ante luciferum genui te. Et in Symbolo, Deũ de Deo, &c. Quod latius declarat D. Tho. 1. p. q. 39. Producitur ergo perſona diuina, nempe Filius, & Spiritus ſanctus; & per conſequens conceditur hæc, Deus producitur ſaltẽ mediate, & hæc productio nullã includit imperfectionem, quia eſt communicatio eiuſdem naturæ ſingularis, quæ in ſingulis perſonis eadem, habet infinitam perfectionem; nam licet vna perſona ſit ab alia, non eſt ab alio Deo, ſed eſt idem Deus. Vnde Hilar. lib. 9. de Trinit. poſt medium, ait: Quamuis Pater maior ſit, id eſt, maior videatur auctoritate dantis,

dantis, tamen filius minor non eſt, cui idem eſſe communicatur, ſine vlla ſcilicet cauſalitate, & dependentia, & ſine vlla propria actione, ſeu efficientia. Vnde quando aliqui Patres, præſertim Græci, vtuntur in diuinis nomine cauſæ, ſi loquantur in ordine ad attributa eſſentialia, vt Aug. & Hierony. aliquando dixerunt Deum ſibi eſſe cauſam vt ſit, vel vt ſapiens ſit, intelligendum eſt negatiue, nempe Deũ non habere ab alio vt talis ſit, ſed à ſe. Si autẽ nomẽ cauſæ tribuatur vni perſonæ reſpectu alterius, vt ſæpe loquuntur Græci, raro Latini, vt notatur in Concil. Florẽt. ſeſſ. vltim. in liter. Vnion. & in eadem ſeſſ. idem notat Bezarion in oratione pro vnione cap. vltimo: vbi declarat Græcos non vti illa voce provt indicat limitationem, aut dependentiam, ſed provt dicit ſimplicem originem: non eſt ergo nobis vtendum nomine cauſę, ſed principij, vt optime notauit Hilar. lib. 9. de Trinit. & omnes Scholaſtici.

Eſt etiam perſona producta, nõ ex nihilo, ſed ex ſubſtantia producentis, & ita hæc eſt communis locutio ſanctorum, Filius eſt ex ſubſtantia Patris, quæ ſubſtantia nõ minuitur, ſed nomine vteri dicunt ſignificari Pſal. 109. Ex vtero ante luciferum genui te; vt exponit Concilium. 2. Hiſpal. & Fulgent. ad obiectiones Arrianorum: & ſimili modo loquitur de perſona Spiritus ſancti Iuſtin. Martyr in expoſitione fidei.

QVAESTIO III.

An Filius, ſecunda Trinitatis perſona, ſit verus Deus.

Relicta Arrij hæreſi, qui auſus eſt Filium Dei appellare abſolute creaturam temporalẽ ex nihilo factam, vt per illam Deus alia crearet, vt teſtatur Athanaſ. præſertim oratione 2. & 3. contra Arrianos, & Cyrill. Alexan. lib. 5. theſauri. cap. 3. veritas Chatholica eſt, Filium, ſecundam perſonam Trinitatis, eſſe verum Deum per eſſentiam æque ac Patrem. Quæ veritas primo probanda eſt ex Scriptura, nam Ioã. 1. dicitur. Verbum eſſe Deũ, & apud Deũ: & ſtatim ſubditur, Verbum caro factum eſt, & eſſe vnigenitum Patris. Item ex Scriptura idem ſunt verbũ Filius, & Chriſtus, nam de Chriſto Meſsia habetur Oſeæ. 1. Saluabo eos in Domino Deo ſuo, & Hierem. 23. Et hoc eſt nomen, quod vocabunt eum Dominus Deus noſter; & Iſai. 9. & vocabitur Deus fortis, &c. & cap. 45. Vere tu es Deus abſconditus, id eſt, incarnatus. Et Pſal. 23. Chriſtus vocatur Rex gloriæ, ſubditur vero, Quis eſt iſte rex gloriæ? & reſpondet, Dominus fortis, & potens, Dominus virtutum. Vnde eſt celebris locus Pſal. 109. Dixit Dominus Domino meo: quem locum ad ſuam diuinitatem, & naturalem filiationẽ probandam adduxit Chriſtus Matth 22. Nec Phariſæi habuerunt quod reſponderent; & Iob. 19. Credo quod redemptor meus viuit; & infra: Videbo Deum ſaluatorem meum, quem oculi mei conſpecturi ſunt. Ex nouo teſtamento fere totũ Euangelium Ioannis confirmat hãc veritatem. Imo vt teſtatur Hieron. lib. de Scriptoribus Eccleſiaſt. & alij, propter hunc finem potiſsime fuit conſcriptum contra Aebionem, Cherint. & alios hæreticos.

Idem patet ex Epiſt. 1. eiuſdem Ioan. præſertim ex vltimis verbis eius: Vt ſimus in vero filio eius, hic eſt verus Deus: quod teſtimonium Athanaſ. in diſputatione cum Arrio in Concilio Nicen. vocat ſcriptam de-

demonſtrationem. Sunt etiam innumera teſtimonia ex Paulo ad Hæbreos.1.& ad Rom.9.ait:Qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſęcula;& Act 20. Poſuit vos Spiritus S. regere Eccleſiam Dei,quam acquiſiuit ſanguine ſuo. Deus ergo ipſe eſt qui ſanguine ſuo hancEccleſiam redemit,ille autem eſt Filius;& Ioan. 20. Dixit Thomas,Dominus meus, & Deus meus.Item inScriptura tribuuntur Chriſto Domino ipſa attributa Dei:dicitur enim Deus altiſsimus. Pſal. 82. Tu ſolus altiſsimus ſuper omnem terram, & tamen hæc operatio tribuitur Chriſto Lucæ. 1. Idem eſt de illa,Rex regum, & Dominus dominātium,quę ſolius ſummi Dei propria eſt, vt dicitur 1. Timoth.6.Et tamen Chriſtus ita appellatur Apocalyp.17.& Ioan.5.Omnipotentia Chriſto tribuitur,& immēſitas.Baruc.3.Et æternitas Ioā.1. Ex quibus omnibus euidenter Chriſti diuinitas colligitur; & ſic adoratur ab Angelis Pſal. 96. adoratione ſoli Deo debita.Et omnia Concilia generalia à Nicen.1.vſque ad Florent. & Trident. & omnes Pontifices, & Patres id tradunt.EtLeo Papa ait:Si redemptor noſter non eſſet verus Deus, non attuliſſet remedium perfectum, & efficax.Imo vt probatiores Theologi docent, non potuiſſet ſibi vnire hypoſtatice alienā naturā

Vnde quotieſcumque in Scriptura ſolus Pater dicitur Deus,vt Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtū, & 1. Thimoth. 7. Vſque ad aduentum Domini noſtri IeſuChriſti,quem ſuis temporibus oſtendit Beatus,& ſolus potens Rex Regum, & Dominus dominātium: particula illa (ſolus) ponitur ad excludēdos falſos Deos, nō vero ad excludendas alias Trinitatis perſonas,vt ait Athanaſ. illa diſputatione cū Arrio,& Nazian.orat.4.Theologi, & alijPatres:quia licet Filius, & Spiritus S.non ſint Pater,ſunt vnicusDeus cū Patre,ac proinde ſunt ille ſolus, ac verus Deus qui eſt Pater. Item,etiam ſi illud,ſolum,tantum conueniret Patri,non excluderetur Filius,aut Spiritus S.quia ſub patre intelligitur filius,ſine quo eſſe non poteſt, & conſequenter Spiritus S. qui amborū dicitur nexus: nam dictio excluſiua, non excludit concomitantiam. Vnde D.Tho.1.p. q.31.a.4.dicit illam locutionem eſſe veram,ſi excludat aliud,non vero ſi excludat aliū: eſt ergo Filius aliud ſuppoſitum à Patre, eiuſdem tamen naturę.LegeScotum omnino 1.diſt. 20.Durand. & Alenſ. 1. p. q. 65. m. 3. Et ſic explicātur alia loca, vt Lucæ 18. ait Chriſtus. Quid me vocas bonū?non eſt bonus niſi ſolus Deus: eſt enim ibi ſermo de Deo,vt includit totam Trinitatem, quia ſolus Deus eſt ſimpliciter, & per eſſentiā vnus, Chriſtus autem ratione humanitatis non dicitur bonus per eſſentiam. Et addunt ſancti Patres,Chriſtum non negaſſe ſe eſſe bonum,ſed reſpondiſſe illi, qui ſe vocauerat bonum, cum non confiteretur Deum, per hoc potius inſinuans ſe eſſe verum Deum. Ita Athan. Dialog. 1.de Trinit.contra Aromeos,& Ambroſ. in eundem locum Lucæ,& lib.de fide cap.1.Alij etiam doctores Matth. 19. eodem modo exponunt.

Dices. Si Chriſtus eſt Deus, quomodo dicitur Pater maior illo. Ioā. 14.Pater maior me eſt:quod etiā de Filio vt Deo intelligūt multiPatres Græci,Athan. orat.2. contra Arrianos,Baſil. Nazian. & Alij,& ex Latinis Hilar. lib. 5 6.& 11.de Trinit. qui exponit non eſſe Filium minorē in re, ſed iuxta humanam quandam exiſtimationem, qua eſſe Patrē videtur eſſe maioris cuiuſdā authoritatis,

ritatis. Damaſc.1.de fide. c. 9. dicit Patrem eſſe maiorem, non natura, vel dignitate,ſed tãtũ origine: nam Pater eſt prior origine Filio.Senſus tamen literalis eius loci eſt, vt exponit Ambroſ. lib. 2. de fide cap. 4. & alij Patres, dici Chriſtum minorem ratione humanitatis: & ita intelligenda ſunt alia loca Scripturæ, quæ indicant Chriſtum eſſe minorẽ Patre, vel inferiorem, vt eſſe obedientem,eſſe ſubiectum, &c.

Sed dices ſecundo. Quomodo ergo dicitur Chriſtus in quantũ Deus creatus Eccleſ.24. Qui creauit me requieuit in tabernaculo meo; & additur,Ab initio, & ante ſæcula creata ſum. Reſpõdeo quod generatio filij ſignificatur nomine creationis, non quod ſit ex nihilo,ſed ad ſignificãdũ eſſe ſine mutatione producentis, vel producti. Sic D.Tho.4.contra gentes c.8.quod in quadã Synodo Oriẽtali ita explicatum eſſe, refert Hilar.lib.de ſynodis: quia enim generatio illa æterna non ſatis explicatur nomine generationis, provt eſt in vſu hominum,apud quos,& apud omnes creaturas generatio fit cum mutatione, & imperfectione, ideo additur illa vox creationis,vt excludatur illa imperfectio, & intelligatur generationem illam altioris eſſe rationis: licet aliqui Patres ſimilia loca intelligant de Chriſto homine. Eſt ergo Chriſtus verus Deus, & ſic quæcumque Pater facit, ipſe ſimiliter facit. Ioan. 5. Et cum Patre erat verbum cũcta componens.Prouerb. 8.Et ſine ipſo factum eſt nihil Ioan. 1.Et omnia præter Paternitatem tradita fuerunt Chriſto à Patre. Ioan. 7. & 16. Vnde nomen Dei Iehoua ita tribuitur Filio,ac Patri,Pſal. 23. ibi. Dominus virtutum: vbi eſt nomen Iehoua, quod de Chriſto exponit Dionyſ. c. 7. de cæleſt. Hierarchi.

QVAESTIO IV.

An Spiritus ſanctus,tertia Trinitatis perſona, ſit verus Deus.

CONcluſ.affirmatiua eſt de fide. Patet ex 1.Ioan. 5. Tres ſunt qui teſtimonium dãt in cælo, Pater,Verbũ,& Spiritus S.& hi tres vnum ſunt;& Matth.vltimo. Baptizãtes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus S. Macedonius autem,& Nouatianus Hæritici dixerunt Spiritum S.non eſſe Deum, ſed donum Dei creatum, vt gratia, & charitas. Contra.Quia Spiritus S.à ſuis donis diſtinguitur tanquam cauſa ab effectu,vt docet Paulus.Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum S. qui datus eſt nobis: & 1.Corinth. 12. Diuiſiones gratiarum ſunt idem autẽ ſpiritus; & ad Galatas 5. Fructus Spiritus diſtincte numerantur.

Item attributa Dei tribuũtur Spiritui S. 1.Corinth.2.Spiritus omnia ſerutatur,etiam profunda Dei, nam quæ ſunt hominis, ait Paulus, nemo nouit niſi Spiritus hominis; & quæ ſuntDei nemo nouit niſi Spiritus Dei.Deinde tribuitur ipſi libera voluntas Dei Ioan. 3. Spiritus vbi vult ſpirat; & licet aliqui hoc loco pro ſpiritu ventum intelligant, poteſt tamen propriiſsime de Spiritu S. intelligi,vt intellexit Aug.& Hilari. lib. 2. de Trinit. Ambroſ.2.de fide c. 3. & alij Patres. Præterea in veteri teſtamento ſæpe dicitur, Deũ loqui per ora prophetarum: quod etiam dixit Zacharias Lucæ 1. Benedictus Dominus Deus Iſraël, & infra, Sicut locutus eſt per os Sanctorum; & tamen 2. Petri 1. dicitur Spiritu ſancto inſpirati, loquuti ſunt ſancti Dei homines; ergo Spiritus

ritus ſanctus eſt ille verus Deus qui per ora Prophetarum loquebatur. Vnde etiam Iſai.6. dixit,ſe audiuiſſe vocem Domini Dei loquentis ad ſe;& tamen Act. vltimo dicitur, Spiritum ſanctum loquutum eſſe ad Iſaiam, & Actor. 5. cum Petrus dixiſſet ad Ananiam, Cur mētitus es Spiritui ſancto? ſubdit: Nō eſt mentitus Spiritui ſancto, ſed Deo. Præterea Spiritui ſancto tribuitur creatio, Pſal. 32. Verbo Dñi cæli firmati ſunt,& ſpiritu oris eius omnis virtus eorum; ergo eſt verus Deus. Item tribuitur ei opus ſanctificationis. Ioel. 2. Effundam de ſpiritu meo ſuper omnem carnē, quod de Spiritu ſancto interpretatur Petrus Actorum. 2. Sanctificat etiam in Baptiſmo. Matth. vltimo, Baptizantes eos in nomine Patris,& Filij,& Spiritus ſancti. Et Lucæ 1. Spritus S. ſuperueniet in te, &c Vnde ſupræmū opus Incarnationis, & conceptionis filij Dei tribuitur Spiritui ſancto tanquam vero Deo. Vbicumque ergo in Scriptura tertia perſona numeratur Spiritus ſanctus, diſtinguitur a reliquis, licet Pater, & Filius etiam ſint Spiritus,& ſancti;ſed per tertiam perſonam indicatur realis diſtinctio ab ipſis. Cui Spiritui ſancto tribuitur omnia viuificare, & animare, non per proprietatem, nam conuenit tribus, ſed per appropriationem, ſcilicet omnia fouere, & conſeruare.

DE VERA DISTINCTIONE trium perſonarum, & prædicatis, quæ in illis multiplicantur,

TRACTATVS TERTIVS.

QVAESTIO PRIMA.

An diuinæ perſonæ realiter inter ſe diſtinguantur.

Veritas Catholica eſt contra Sabelliū, & vt ex Tertuliano cōſtat contra Praxeam, perſonas diuinas eſſe in re ipſa inter ſe diſtinctas: ſic docent Cōcilia & Patres. Vnde Ignatius. Ep.8. ait: Nō credimus in vnum trinomium, ſed in tres eiuſdem nominis; & Marci vltimo: numerātur tres diſtinctę perſonæ, & 1. Ioan. 5. & idem probat verbum generandi & procedendi, nihil enim ſeipſum generat, nec à ſeipſo procedit: Nec eadem perſona dicitur mittens, & miſſa; ergo eſt dinctio perſonalis,& realis, nam vt Dixit Damaſ. lib. 1. de fide cap. 9. Pater dedit omnia Filio, præter innaſcendi proprietatem; ergo Pater per paternitatem, quæ entitas realis eſt, diſtinguitur realiter à Filio, ſunt ergo realiter diſtinctæ perſonæ, ſine præiudicio tamen idemptitatis,

ptitatis, vt ait Sophroni. in Epiſt. quæ habetur in 6. Synodo Acti. 11. vbi ait: Neque vnum quod extra vnum eſt tria recipit, neque tria ſecũdum quod tria ſunt vnum admittit, id eſt, neque vnitas Dei admittit talia tria, quæ non ſint illud vnum; neque Trinitas perſonarum admittit vnitatem in perſona. Vnde in Concil. Florent. ſeſſ. 16. dixit Ioã. Theologus Latinus. Quamuis tres ſint hypoſtaſes re ipſa differentes, vnicum Deum, & opificem credimus.

QVAESTIO II.

An in Trinitate ſint tres perſonalitates realiter diſtinctæ.

De fide eſt tres tantum eſſe perſonas diuinas diſtinctas realiter, vt ex ſuperioribus patet. Vnde Athanaſ. in Symbolo, Alia eſt enim perſona Patris, alia Filij, alia Spiritus S. eſt enim perſona incommunicabilis, & ſic vna nõ poteſt eſſe alia: ſunt ergo tres Perſonę, & tria ſuppoſita incommunicabilia, & tres hypoſtaſes, & non vna: ex quo ſequitur, perſonas diuinas non ſolum in concreto eſſe tres perſonas realiter diſtinctas, ſed etiam habere tres perſonalitates realiter diſtinctas; licet hoc vltimum non ſit expreſſe ab Eccleſia vt de fide definitum: ſunt ergo tres perſonalitates in abſtracto oppoſitæ ſicut & perſonæ, nam tanta eſt diſtinctio, & pluralitas perſonalitatum, quanta eſt perſonarum.

Et nota cum Scoto 1. diſt. 12. q. 1. & D. Tho. 1. p. q. 36. art. 4. ad vnitatem nominis ſubſtantiui ſufficere vnitatem formæ, formaliter ſignificatæ per nomen à qua tale nomen ſumptum eſt. V. g. ab vnitate formę ſubſtantialis dicitur vnus homo, & per conſequẽs ad pluralitatem nominis ſubſtantiui neceſſaria eſt multiplicatio formæ directe, ac formaliter ſignificatæ per nomen. Proinde enim tres perſonæ diuinæ ſunt vnus Deus, quia habent eandẽ formam, nempe deitatem, directe ſignificatam per nomẽ Deus. Similiter Pater, & Filius vere ſunt vnus Spirator, & non plures, quia tãtum eſt vna ſpiratio, & ſic de alijs. Et ex his cõcluditur ratio, nam Pater, Filius, & Spiritus ſanctus ſunt tres perſonæ ſecundum fidem Catholicam, & non ſunt vna perſona; ergo habent tres perſonalitates, & non vnam, nam nomina, perſonę, ſuppoſitum, & hypoſtaſis ſubſtãtiua ſunt, cum ſignificent ſubſtantiam per modum ſubſtantiæ, & per ſe ſtantis. Cõſtat autem nomine perſonæ, formalius, magiſque directe ſignificari perſonalitatem quam naturam, vt notauit D. Tho. 1. p. q. 29. art. 4. ergo licet natura diuina ſit vna, erũt perſonę plures, & plures perſonalitates.

QVAESTIO III.

An in tribus perſonis ſint tres ſubſiſtẽtiæ perſonales realiter diſtinctæ.

De fide eſt dari in Trinitate tres hypoſtaſes. Patet ex 5. & 6. Synodo, & Concil. Lateran. ſub Martino V. & ſic negari non poſſunt tres ſubſiſtentiæ in cõcreto; at vero ſi loquamur in abſtracto, nẽpe de ratione à qua habent perſonæ quod ſubſiſtant, aliqui Scholaſtici negant eſſe in tribus perſonis tres rationes ſubſiſtendi, ſed vnam tantum eſſentialem, & abſolutam. Ratio eſt, quia diuina natura per ſe ipſam eſſentialiter ſubſiſtens eſt; ergo nõ ſubſiſtit in perſonis per proprias aliquas ſubſiſtentias perſonales.

Alij

Digitized by Google

Alij tamen oppoſitum docent. Vnde Sit concluſio. Dantur in diuinis perſonis tres ſubſiſtentiæ perſonales inter ſe realiter diſtinctæ. Hæc eſt ſententia Scoti quodlib. 4. & 5. & communis eſt Theologorũ cũ D. Tho. 1. p. q. 29. & 30. & ibi Caiet. & alij Thomiſtæ. Vnde ſecundum mẽtem Conciliorum, & Patrum diuinæ perſonæ, nõ adiectiuè tantũ ſũt tres ſubſiſtẽtes, ſed etiã ſubſtãtiue, & ſic habẽt tres ſubſiſtentias, vel tres rationes ſubſiſtendi perſonales, & relatiuas. Item quomodo intelligi poterit proceſsio ſubſtãtialis in diuinis, niſi terminaretur ad rem ſubſiſtentẽ ſecundum propriam ſuam rationem, quæ ſit terminus completus illius proceſsionis? Et quomodo intelligi poterit naturam diuinam eſſe in tribus perſonis, nã potius dicendum eſſet, tres relationes eſſe in hoc Deo ſubſiſtente. Præterea ſi verbum diuinum non habet propriam ſubſiſtentiam, intelligi non poteſt, quomodo vnio hypoſtatica in illo facta ſit, & nõ in alijs perſonis. Communicatur ergo Deus ſubſiſtens ſubſiſtentia abſoluta tribus perſonis ſub ſiſtentibus, non ex indigentia, ſed quia terminabilis eſt à ſubſiſtentijs perſonarum, non per compoſitionẽ, ſed per ſummam identitatem.

QVAESTIO IIII.

An in diuinis perſonis ſint tres exiſtẽtiæ perſonales realiter diſtinctæ.

SIt concluſio. Relatio diuina ſecundũ ſuam propriã rationẽ habet proportionatam exiſtentiam diſtinctam ab exiſtentia Dei abſoluta. Patet, nam perſona diuina etiam quatenus perſona relatiua, eſt, ergo habet exiſtentiam, ſeu exiſtere diſtinctam ab abſoluta. Hæc eſt Scoti ſententia 1. diſt. 11. a. 2. §. vltimo, vbi ait non ſolum quidditatem, ſeu rationem formalem relationis diſtingui ratione, ſeu formaliter ab eſſentia: ſed etiam eſſe relationis ſimiliter diſtingui à diuina eſſẽtia. Ex modernis tenet hanc Medina. 3. p. q. 17. a. 2. dub. 2. & Zumel. 1. p. q. 28. Suarez lib. 3. de Trinit. c. 5. imo ex antiquis Ricard. de Sancto Victore videtur hoc aperte docuiſſe. 4. de Trinit. c. 12. Item Aug. 1. de Trinit. c. 46. ait: Aliud eſt eſſe Deum, aliud eſſe Patrẽ; ergo exiſtẽtia Patris diſtincta eſt ab exiſtentia abſoluta Dei. Item tres diuinæ perſonæ, & tres proprietates perſonales ſunt tres entitates actuales realiter inter ſe diſtinctæ, & formaliter à Deo ſecundum Scotũ, vel ſaltim ratione ſecundum alios; ergo ſunt tres exiſtentiæ relatiuæ realiter inter ſe diſtinctæ. Vnde licet noſtro modo concipiendi relatio diuina apprehẽdatur vt modus, vere tamen eſt entitas perfectiſsima, nam propria ratio modi, vt diſtinguitur ab entitate imperfectionẽ aliquam includit.

Itẽ, quia licet relatio eſſet modus in reipſa, adhuc neceſſario haberet exiſtentiã propriã ſibi accommodatã, ſicut in ſuppoſito creato, prꝭter exiſtentiam naturæ datur exiſtentia illius modi, qui terminat talem naturã, & conſtituit formaliter ſuppoſitum, vel perſonam: & idem dicendum eſt de inhærentia accidentis, quatenus eſt modus ab ipſo accidẽte diſtinctus, & idem in motu, & alijs modis accidẽtalibus entiũ. Et ratio eſt, quia in his omnibus eſt propria actualitas realis diſtincta à re quã modificat: & quia fieri poteſt per diſtinctam efficientiam, & influxum realem; ergo qualem habent entitatem diſtinctam, talem etiam habent actualem exiſtentiam. Vnde vna exiſtentia, nempe modalis, poteſt eſſe terminus alterius exiſten-

tiæ,

Digitized by Google

tiæ,ſcilicet entitatis realis actualis. Item omne eſſe quod terminat aliquo modo realem, & actualem productionem,eſt eſſe exiſtentię realis, ſed eſſe Filij, vt Filius eſt, terminat productionem realem Patris æterni, & Spiritus ſanctus eſt terminus realis productus à Patre, & Filio; ergo habent diſtinctas exiſtentias relatiuas. Præterea etiam increaturis abſtrahit exiſtentia ab abſoluta, & reſpectiua,nam relatio etiam ſecundum eſſe ad,ineſt, & realiter exiſtit in ſubiecto ſua propria exiſtentia accommodata; ergo idem erit in diuinis.

QVAESTIO V.

An prædicata tranſcendentalia, res, aliquid, ens, multiplicentur in Trinitate.

OMnes Theologi fatentur tres perſonas eſſe, & dici poſſe tres res: Vnde Aug. 1. de doctri. Chriſti. c. 5. ait: Tres perſonas diuinas eſſe res quibus fruendum nobis eſt; & Anſel. lib. de Incarnatione verbi docet, nihil prohibet duas perſonas Patrem,& Filium dicere duas res, ſi tamen intelligatur cuiuſmodi ſint res. Quam limitationem appoſuit contra eos, qui putabant eſſe tres res quoad naturam, & non tantum quoad proprietates,vt legenti Anſelmum erit manifeſtum. Et ratio eſt, quia hoc nomen res, non ſignificat eſſentiam, ſed realitatem, quæcumque illa ſit;cum ergo in diuinis ſint tres realitates, erunt tres res. Imo D. Tho. 1. diſt. 25. a. 4. ait,quamuis in Deo non ſit niſi vna eſſentia, eſſe tamen tres, quaſi formas,quæ habēt tres rationes formales quidditatiuas, nimirum tres relationes differentes in formali, & quaſi ſpecifica ratione relationis; & hoc ſatis eſſe vt illud nomen multiplicari poſsit, nam ex quacumque forma reali talis appellatio rei ſufficienter ſumitur:ex quo ſequitur poſſe etiā concedi in diuinis plura entia ſicut plures res,nam res,& ens ſunt tranſcendētalia,& ſynonyma; licet D. Tho. loco citato non concedat tria entia, licet ergo non multiplicetur ens abſolutum in diuinis, multiplicantur tamen relatiua, & cum hoc addito ſemper loquēdum eſt, nihilominus nullum ſequeretur inconueniens id abſolute concedere. Ex his ſequitur ſicut ſunt tres res, ita eſſe tria aliquid nam res,& aliquid idem omnino ſunt. Vnde Ricar. de Sācto Victo. lib. 4. de Trinit. Tres perſonas vocauit tres aliquos,& Patrem dixit eſſe aliquem alium à Filio;ſed caute addendum eſt eſſe alium in perſona.

QVAESTIO VI.

An in tribus diuinis perſonis ſint tres vnitates, & tres veritates tranſcendentales.

PRima concluſio. In diuinis ſunt tres vnitates perſonales, vna tamen eſſentialis: & de hac vltima loquitur Eccleſia cum vocat Trinit. S. & vnam vnitatem;& Damaſ. Papa in profeſsione fidei ad Paulinū, & alij Patres: Perſonales vero multiplicantur in diuerſis perſonis. Ita Ricard. 1. diſt. 24. a. 1. q. 3. D. Thomas 1. p. q. 30. art. 3. vbi ait, in Trinitate eſſe verum numerum tranſcendentalem. Eſt autē de ratione numeri vt cōſtet expluribus vnitatibus ſibi proportionatis. Et patet,quia vnū nihil aliud eſt quā ens indiuiſū à ſe, & diuiſū à quo libet alio: Vnitas vero eſt entitas indiuiſa, ſed vnaqueque perſona diuina eſt in ſe indiuiſa,& diſtincta à qualibet alia;ergo vnaqueque

que habet propriã vnitaté perſonalẽ à qua habet vt ſit vna perſona. Item vnũ eſt trãſcendens ſicut ens & res, ſed iſta multiplicantur ; ergo ſicut ſũt tres entitates, & tres realitates, ita & tres vnitates, quę conueniunt in vna vnitate abſoluta ſingulari, & eſſentiali; ſunt tamen tres ſingularitates relatiuæ, vt admittit Concil. Remenſe.

Secunda concluſio. Poſſunt etiam cõcedi in diuinis tres veritates trãſcendentales. Sed vt id probe exponamus, aduerte triplicem eſſe veritatem, nempe in intelligendo, in dicendo, & in eſſendo, & omnibus his modis veritas eſt in Deo, & Deus eſt prima veritas. In intelligendo quidem, quia per ſe ipſũ omnia vere intelligit per infallibilem conformitatem cum omni re intelligibili: quapropter hæc veritas tantum poteſt eſſe vna eſſẽtialis, & abſoluta. Veritas in dicẽdo eſt virtus quædam moralis, ſeu attributum quoddam diuinæ voluntatis, ratione cuius infallibiliter ſemper dicit verũ, & mentiri non poteſt. Et hæc etiam veritas nullo modo multiplicatur in Trinitate, ſicut nec voluntas, cuius eſt abſoluta perfectio, ſeu attributũ. Veritas in eſſendo in vnaquaque rẽ eſt entitas ipſa rei vt conformis, vel conformabilis vero conceptui eius. Dico itaque veritatem in eſſendo multiplicari in diuinis perſonis ſecundum entitates perſonales, ſeu relatiuas, licet quoad eſſentiam Dei vna ſit. Poſterior pars patet. Prior probatur, ex illo. 1. Ioã. 5. vt ſimus in viro filio eius, hic eſt verus Deus; conuenit ergo perſonæ Filij dupliciter veritas in eſſendo, nempe in ratione Filij, & in ratione Dei: prima eſt propria Filij, poſterior communis omnibus perſonis communitate reali: datur ergo in Deo triplex entitas, & triplex veritas tranſcendentalis relatiua, licet abſolute loquendo, vt loquuntur ſancti Patres, ſit tantum vna veritas prima, & eſſentialis.

QVAESTIO VII.

An in Trinitate ſint tres bonitates, ac tres perfectiones perſonales.

Scotus 1. diſt. 3. quæſt. 1. ad 4. Durand. diſt. 1. quæſt. 3. Ricard. diſt. 24. quæſt. 3. ad 1. Capreolus diſt. 7. quæſt. 2. ad 3. Caiet. 1. p. q. 28. art. 2. dicunt in diuinis perſonis nõ dari perfectiones perſonales realiter inter ſe diſtinctas, & quod ab eſſentiali perfectione ratione, vel ex natura rei diſtinguantur. Ratio eſt, quia vna perſona haberet aliquam perfectionem quã nõ haberet alia & nulla perſona eſſet ſũme perfecta. Item relatio vt relatio nullã dicit perfectionem; ergo nec perfectiones diuinæ addunt Deo aliquam perfectionem. Caiet. autem conſiderat relationes diuinas quantum ad eſſe in, & quantum ad eſſe ad, & docet quod relatio vt dicit, in, & vt forma ſubſiſtens eſt, dicit perfectionem infinitam. 3. p. quæſt. 3. art. 1. & ita videtur docere Diuus Tho. ibi: relatio autem vt dicit, ad, nullam perfectionem ſignificat. Contra. Nam perſonæ diuinæ quocumque modo ſumantur, habent tres ſubſiſtentias realiter diſtinctas; ergo ſi dicunt perfectionem quantum ad eſſe, in, etiam dicent perfectionem quantum ad eſſe, ad.

Sit concluſio. Relationes diuinæ vt relationes ſunt reduplicatiuè nullam dicũt perfectionem abſolutam infinitam, & ſimpliciter ſimplicem. Hæc eſt Scoti, maxime quodli. 5. Quia Patres ſemper dicunt diuinas perſonas eſſe vnum ſummum bonũ, & ideo vnam bonitatem, & perfectionem

tionem habere;ſi ergo eſſet tres perfectiones relatiuæ abſolute, & ſine addito, cōcedi poſſet diuinas perſonas habere tres perfectiones reales, & realiter diſtinctas. Reſpondent aliqui, duplicem eſſe perfectionē, vna quę vocatur à Theologis ſimpliciter ſimplex, quā definit Anſel, in Monolog. c. 5. quæ in quolibet melior eſt ipſa, quā non ipſa. Alia eſt perfectio non ſimpliciter ſimplex, vt eſt relatiua; prima multiplicari non poteſt in diuinis, bene tamen ſecunda, quæ eſt perfectio in genere relationis, de qua videtur loqui Damaſ. lib. 1. de fide. c. 11. cum dixit, Patrem, & Filium diſtingui perfectionibus perſonalibus. Non diſplicet diſtinctio hæc aliquibus Scotiſtis, dicentibus non eſſe præter mentem Scoti, qui cum ait relationes nō dicere perfectionē, intelligit relationes nō poſſe addere Deo aliquam perfectionē, quæ faciat illum eſſe meliorē. Quod Confirmatur ex illo Chriſti verbo, Quod dedit mihi Pater maius omnibus eſt. Dedit autem Pater Filio ſuā deitatē, & non ſuā Paternitatem; & nihilominus ei dedit quo melius nihil excogitari poteſt; ergo relatio vt ſic nullam abſolute perfectionem addit in diuinis, nā licet diuinitas, ſeu hic Deus præciſis relationibus nō includat formaliter perfectiones earum, includit tamen eminenter propter ſuam infinitatem ſimpliciter, & quia eſt radix, & fundamentum omnium illarū perfectionum. Ex quo infert Suarez lib. 3. de Trinit. cap. 10. quod in qualibet perſona ſit etiam eminēter omnis perfectio relatiua, quamuis formaliter nulla perſona habeat niſi illam tantum perfectionem relatiuā, quā eius relatio conferre poteſt. Et ſic cū inferebat Scotus, ſi relationes dicerent perfectionem, aliqua perfectio eſſet in vna perſona, quæ non eſſet in alia. Reſpondet, quod ſi ſit ſermo de perfectione ſimpliciter ſimplici abſoluta, negatur ſequela, relatio non affert ex ſe talem perfectionē; ſi vero eſt ſermo de perfectione communiori modo ſumpta, ſi ſenſus ſit, ergo aliqua perfectio eſt in vna perſona, quæ nullo modo eſt in alia, negatur ſequela; ſi autem ſenſus ſit, aliqua perfectio relatiua eſt formaliter in vna perſona, quæ nō eſt formaliter in alia, licet ſit eminenter ratione eſſentiæ, ſic conceditur illatio; ergo tam perfecta eſt vna perſona, quam duæ, vel tres, quia quælibet formaliter, vel ſaltim eminenter continet omnem perfectionem.

Vnde relationes nullā addūt Deo perfectionem, ſicut humanitas adiuncta Verbo non reddit illud perfectius, quia tota perfectio humanitatis in Verbo ipſo eminenter cōtinetur. Sed quia diſtinctio hæc aliqua ex parte veritatem continet, ex alia tamen parte falſa eſt: Deū enim continere omnem perfectionē formaliter, vel eminenter, certū eſt: at vnam perſonam continere aliā eminenter, dicendū non eſt; nam continere eminenter eſt continere in ratione cauſę, vel ſaltem principij, Filius autē in diuinis reſpectu Patris, & Spiritus S. reſpectu Patris, & Filij nō continēt ipſos eminēter, quia nec Filius eſt cauſa, ſeu principium Patris, nec Spiritus S. eſt cauſa, vel principiū Patris, & Filij. Dices, continere ratione eſſētiæ, quia quælibet perſona eſt Deus. Sed contra. Nā nūc loquimur de relationibus nō ratione eſſētię, ſed ratione ſui; ergo ratione ſui non dicūt hāc perfectionē, vt ait Suarez. Præterea hæc continentia vnius perſonæ reſpectu alterius, eſt valde remota; imo remotiſsima, & non eſt, vel ſaltim eſſe non debet in vſu Theologorum, cum cōmuniter etiam communicatio idiomatum id

non admittat. Nam licet verum ſit dicere, Verbum diuinum eſt incarnatū, ergo Deus eſt incarnatus, Verbum quidem immediatè terminans naturam humanam, Deum autem mediatè; non tamen concedimus abſolute, Pater eſt incarnatus, nec Spiritus ſanctus eſt incarnatus. Et ſecundum prædictam ſolutionem poſſet aliquis reſpondere, Patrem fuiſſe incarnatum, quia ratione eſſentiæ diuinæ continet Verbum diuinum: non tamen valet, quia iſta continentia remotiſsima eſt. Vnde diceremus totam Trinitatem fuiſſe incarnatam, quod à nemine concedi poteſt: quapropter diſtinctio hæc de continentia eminētiali ad hoc propoſitum admitti nō debet, nam deberet etiam admitti hęc, Tota Trinitas paſſa eſt, crucifixa eſt, mortua eſt, quia iſta eſt vera. Verbum mortuum eſt, & quælibet perſona Trinitatis continet aliam ratione deitatis; ergo ſicut Deus dicitur mortuus, diceretur Trinit. mortua per communicationē idiomatū.

Melius alij reſpondent: Vnā perſonam non habere perfectionē quā alia non habeat, non quod contineat eminēter perfectionem alterius, ſed in æquiualenti. Tantam enim perfectionē dicit filiatio in Filio, & ſpiratio in Spiritu S. quantam paternitas in Patre. Quæ doctrina vera eſt, ſuppoſito quod relationes dicant perfectionem, & infinitatem non ſimpliciter, ſed in tali genere, ſeu quaſi ſpecie. Sicut intellectus diuinus dicit perfectionem infinitam ratione intellectus, in qua non includit formaliter perfectionem volūtatis, maxime ſecūdum Scotum, qui hæc attributa formaliter diſtinguit, quia tamen incertū eſt, an Scotus cū docet relationes diuinas non dicere perfectionem, nec infinitatem, loquatur de perfectione ſimpliciter ſimplici, (omnia enim illius argumenta id ſolum probant, & non aliud) vel de perfectione in genere, vel quaſi ſpecie, probabiliter hoc defēdi poteſt, & non contra Scotū. Sed dices. Licet omne ens ſit bonū, & per conſequens perfectū, relationes tamen ſecūdum Scotum (vt notauit Faber Scotiſta) potius dicuntur modi pullulantes ab eſſentia, quam res, ſeu entia. Cōtra: ergo ſaltim dicent perfectionem modalem infinitam, nam ea ratione qua ſunt entia, dicent bonitatem, infinitatem, & perfectionem, ſaltem modalem. Neque hoc exiſtimo Scoti ſententiæ repugnare.

QVAESTIO VIII.

An attributa diuina poſitiua multiplicentur in diuinis.

NOn loquimur hic de attributis in lata ſignificatione, nam ſic omni prædicato cōuenire poteſt, ſiue ſit abſolutū, ſiue reſpectiuū, ſiue ſit tranſcendens, ſiue magis particulare, quomodo eſſe ſpiratorē eſt attributū Patris, & Filij, & eſſe vnū, aut verum, erunt etiā attributa Dei. Legendus Durand. 1. diſt. 2. q. 3. ſed loquimur hoc loco de attributis propriè: eſt enim attributum proprietas aliqua abſoluta, quæ per modū formæ afficientis Deum de ipſo prædicatur, atque ita excluduntur prędicata relatiua, & perſonalia, & tranſcēdentalia, quæ ab abſoluto, & reſpectiuo abſtrahunt; non tamen excluditur ſcientia, intellectus, & voluntas: hæc enim abſoluta prædicata ſunt, & non dicunt relationem, niſi ſecundum dici.

Prima concluſio. Hæc attributa non multiplicantur realiter in Deo. Patet, quia hæc attributa ſunt eſſentialia, & eſſentialia non multiplicantur in diuinis, ſed tātum notionalia, vt conſtat ex illo principio, In diuinis

diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio. Sed cõtra dices. In diuinis ſunt tres exiſtentiæ in perſonis, & tres durationes ex ſe immutabiles; ergo ſunt tres æternitates. Reſpon. quod æternitas nõ multiplicatur, dicente Athanaſio in Symbolo: Non tres æterni, ſed vnus ęternus: duratio autẽ multiplicatur, quia non eſt attributum Dei proprium, ſed eſt prædicatum quaſi tranſcendens. Vnde non dicit rationem abſolutã, ſed abſtrahit ab abſoluto, & reſpectiuo: prædicata autem huiuſmodi provt relatiua eſſe poſſunt, multiplicantur in diuinis perſonis, æternitas ergo dicit attributum eſſẽtiale, duratio vero poteſt eſſe perſonalis proprietas, & ſic vna æternitas eſt ſimul cum alijs durationibus relatiuis, quia omnes idem ptificantur eidem durationi eſſentiali qua habent ſuam perfectionem, & immutabilitatem, quam ęternitas includit.

Secunda concluſio. Hæc attributa ſubſtantiue ſumpta non prædicãtur in plurali de diuinis perſonis: ita diffinitur in Symbolo Athanaſij, cum dicitur, Aeternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus S. & tamẽ nõ tres æterni, ſed vnus æternus; & infra, Et tamen non tres omnipotentes, ſed vnus omnipotens; & deinde non tres Domini, ſed vnus eſt Dominus, & addit, Sicut ſigillatim vnã quamque perſonam Deũ, ac Dominũ confiteri Chriſtiana veritate cõpellimur, ita tres Deos, aut Dominos dicere Catholica religione prohibemur. Sicut ergo eſt de fide tres perſonas non eſſe tres Deos, ita eſt de fide non eſſe tres Dominos, tres æternos, aut tres omnipotentes ſubſtantiue; atque ita rem hanc tanquã in fide certam tradit Aug. lib. 5. de Trinit. c. 68. Ratio eſt, quia ſicut in diuinis perſonis eſt vna deitas, ita eſt vna dominatio: vna poteſtas, vna æternitas, quia ſubſtantiua prædicata non multiplicantur, niſi formæ multiplicentur, etiam ſi multiplicẽtur ſuppoſita: & hoc etiam intelligitur de attributis, quæ dicunt relationes rationis ad creaturas, ſiue illa relatio ſit neceſſaria, ſiue contingens, ſeu ſupponens actum diuinũ, & ſiue ſit æterna, ſiue ex tempore, vt eſt ſcientia, voluntas, & omnipotentia, quæ in re ſunt ipſamet diuina eſſentia. Et ſicut in diuinis perſonis vna eſt natura, ita vna eſt ſcientia, vna voluntas, &c. Sicut è contrario in Chriſto Domino ſunt plures intellectus, & voluntates, quia ſunt plures naturæ.

Ex his tribus attributis, omnipotentia clare dicit reſpectũ rationis ad creaturam vt factibilem: vnde reſpectus ille tanquam ſimpliciter neceſſarius à nobis concipitur, ſcientia autem & voluntas Dei habens intra ipſum Deum ſuum obiectum primarium, & vt ſic non dicunt reſpectum ad creaturam, tamen ſecundaria dicunt ad illam reſpectum, qui reſpectus eſt ſimpliciter neceſſarius, quatenus attingit creaturam vt poſſibilem, vel per ſciẽtiam ſimplicis intelligentiæ, vel per amorem ſimplicis complacentiæ in bonitate poſſibili creaturæ; & hęc omnia ſub tali ratione habent vnitatem in omnibus diuinis perſonis, quia omnia dicunt abſolutas perfectiones, in quibus non habent perſonæ oppoſitionem: quod ſatis probant verba illa, Non tres omnipotentes, ſed vnus omnipotens.

Alia ſunt attributa, quæ inuoluũt actum liberum ad creaturas, qui interdum eſt vere immanens vt prædeſtinatio, & tunc relatio licet non ſit abſolute neceſſaria, tamen eſt æterna, quia actus immanens vt ſic æternus eſt; aliquando vero ta-

lis actus eſt tranſiens, qui in tempore fit, vt creatio, ideo relatio rationis quæ illum ſupponit, non ſolum eſt contingens, ſed etiam temporalis, nihilominus vtraq. relatio eſt vna in omnibus perſonis, & ideo talia prædicata tantum ſingulariter de illis prædicantur ſubſtantiuè, & non in plurali. Quod ſufficienter patet ex verbis Athanaſij: Non tres Domini, ſed vnus eſt Dominus: nam attributum, Dñs, dicit relationem liberã, & temporalem; ergo idẽ erit de ſimilibus attributis, cum opera Trint. ſint indiuiſa, vt ſunt creare, gubernare, iuſtificare, quia hæc omnia conueniunt perſonis ratione ſciẽtię, voluntatis, & potentiæ, & ideo habent eandem in eis vnitatem, & ſic vnus eſt tantum creator, vnus prouiſor, gubernator, & iuſtificator.

Tertia concluſio. Hæc attributa, adiectiue ſumpta recte prædicantur in plurali de diuinis perſonis. Patet ex Symbolo, vbi Athanaſius vocat perſonas coęternas, & coęquales, & Concil. Later. c. firmiter vocat perſonas conſubſtãtiales, & coomnipotẽtes. Vnde adiectiuè poſſunt pluraliter prędicari ſicut tres perſonę recte dicuntur diuinæ, & dominantes, ac creantes, & Pater, & Filius dicuntur ſpirantes Spritum S. licet ſit vnus ſpirator. Docent enim Theologi, vt nomen adiectiuũ pluraliter prædicetur, ſatis eſſe quod perſonę, vel ſuppoſita de quibus prædicantur plures ſint. Ita docet Scotus. 1. diſtinctio. 11. D. Tho. 1. p. q. 36. a. 4. & alij Theologi. Vnde cum dicimus tres perſonas eſſe tres dominãtes, nihil aliud ſignificamus quã poteſtatem dominandi eſſe in tribus; & quando dicimus tres creantes, ſignificamus creationem prodire à tribus perſonis, & ſic de alijs.

QVAESTIO IX.

An diuina attributa priuatiua multiplicentur in perſonis diuinis.

CONCLVſ. Huiuſmodi attributa, v. g. increatus, immenſus, &c. non multiplicantur ſubſtantiue, ſed tantum adiectiue. Patet ex illo Athanaſij, Non tres increati, nec tres immenſi, ſed vnus increatus, & vnus immenſus, &c. Firmiter dicitur, non tres ineffabiles, &c. Idem docet Aug. 5. de Trinit. c. 8. & Theologi omnes, nam perſonæ completam, & poſitiuam repugnantiam cum creatione habent ratione eſſentię diuinæ, & hoc ſignificatur nomine increati: cum igitur ſit tantũ vna forma, ſcilicet ipſa ſubſtantia diuina, non dicentur tres increati ſubſtãtiue; increatum enim negat omnem eſſentialem dependentiam, quę negatio non conuenit complete niſi ratione eſſentiæ.

Dices. In diuinis ſunt tres infinitates relatiuæ; ergo poſſunt eſſe tres increati ſubſtantiue. Reſpondent, qui tenent eſſe tres infinitates relatiuas, diuerſam eſſe rationem, quia increatum eſt ratione eſſentiæ, quæ abſoluta eſt; at infinitas ſequitur quantitatem, quæ in re ſpirituali, idem eſt quod perfectio, perfectio autem tranſcendens eſt, & ſimiliter infinitas, & ſic abſtrahit ab abſoluto, & reſpectiuo, quamuis in abſoluto ſit infinitas ſimpliciter, in relatiuo vero ſolum ſecũdum quid. Alij qui non concedunt tres infinitates, nec concedunt tres æternitates, & idem dicendum eſt de immenſitate, quæ non dicitur pluraliter de diuinis perſonis, quia conuenit illis quatenus eſſentiam includunt: & idem eſt de immutabilitate,

bilitate, quia etiam conuenit diuinis perſonis ratione naturæ,& ideo non multiplicatur; & idem de ſimplicitate,&de hoc attributo incomprehenſibile, & alio quod ex illo naſcitur ineffabile, & inuiſibile.

QVAESTIO X.

Quibus verbis diſtinctio perſonalis explicanda ſit.

VErbum,differt,aliqui non cōcedunt in diuinis. D. To.1.p. q 31.a.1.& 2.ſequutus Hilariū 4.de Trinit.& recte quidē,ad maiorem ſecuritatē, nihilominus abſolute conceditur à Patribus Græcis, Nazian.orat. 35. Iuſtino in expoſitio.fidei, Damaſceno lib. 1. de fide cap. 10. Alenſi 1. p. quæſt. 44. Ratio eſt, quia differentia non ſemper dicit diſtinctionem in forma eſſentiali, ſed etiam in forma perſonali, quę in diuinis perſonis eſt proprietas, & ſic dicimus ipſas differre proprietatibus, aut relationibus. Imo vox,diuerſitas,lato modo prout ſolum dicit diſcretionem,admitti poteſt, ſic enim perſonas vocat diſcretas Concil. Lateran.c. firmiter de ſumma Trinitate, & fide Catholica, & Concilium Toleta. 1. & 2. in confeſsionibus fidei.

Circa autem relatiua diuerſitatis notant Patres, maſculine vnam perſonam dici poſſe aliam ab altera,vt Patrem alium à Filio, iuxta illud Ioan. 14.Et alium Paraclitum dabit vobis. In neutro tamen non poſſe vnam perſonam dici aliud ab altera. Ita Concil. Tolet. ſupra, & Concili. Epheſin. to. 2. cap. 7.Aug. 11. de Ciuit. cap. 11. & alij Patres. Ratio eſt communis vſus loquendi, qui habet vt hoc relatiuū maſculine referat ſuppoſitum,in neutro autem referat eſſentiam. Sed cum addito poſſemus aliter loqui. Vnde ſi Pater dicatur alius Deus à Filio, falſa eſt locutio, vt docuit Sixtus Papa Epiſtola.1.E contrario vero ſi Pater dicatur aliud ſuppoſitum à Filio, erit vera locutio, quia iā reſtringitur ſignificatio,& ſola perſonalis diſtinctio ſignificatur.Idem dicendum eſt de hac voce, alter,vel alterum,nam Pater poteſt dici alter à Filio, vt ait Hilari. 2.de Trinitate, Athanaſ.ſermo de æterna ſubſtantia Filij Dei; at vero in neutro non poteſt id proprie dici, vt notauit Bernard.Epiſt. 190. & idem iudicandum eſt de ſimilibus.

Circa vero terminos numerales quidam ſūt quaſi collectiui; vt Trinitas: alij diuiſim ſignificant, vt duo, vel tres: de his poſterioribus nulla eſt difficultas, nam abſolute dicimus tres eſſe perſonas, & Patrem, & Filium eſſe duas perſonas. Vnde Hilarius 7. de Trinit.verſus finem Patrem, & Filiū ſimpliciter appellat duos, & Anſel. in Monolo.c. 40.& 41.quare Pater, & Filius abſolute plures ſunt;ſi vero addatur plures dij, hæretica erit locutio; ſi plures perſonas, vel relationes, eſt Catholica. De terminis vero collectiuis Trinitatis dubitari non poteſt Deum eſſe Trinum, & Trinitatem eſſe, & nomen Trinitas,præciſe tantum non ſignificat de formali vnitatē,ſed potius numerum, & diſtinctionem perſonarum;non tamen Deus dicitur multiplex, vt ait Nazian.orat.35.Ambroſ.1. de fide c. 1. & 2.& Concil.Toletan.11.quia Trinum numerat tātum perſonas,multiplex vero numerat illud cui adiungitur, iuxta formale ſignificatū eius. Vnde ſi Deus diceretur multiplex, ſignificaretur deitatem multiplicari. Dicimus tamen eſſe in Deo

Digitized by Google

duplicem proceſsioné, imo & duplicem perſonam procedentem, & triplicem relationem, quia per hæc non ſignificatur multiplicatio deitatis, ſed perſonarum.

DE VERA VNITATE, ET idemptitate perſonarum,

TRACTATVS QVARTVS.

QVAESTIO PRIMA.

An tres perſonæ ſint eiuſdem eſſentiæ, ac naturæ.

CErtum de fide eſt, verum Deum eſſe tantum vnũ, vt ex tota Scriptura, omnibus Cõcilijs, & Patribus conſtat, imo & ratione naturali eſt euidens: & ex his infertur in Patre, & Filio, & Spiritu ſancto eſſe vnam numero deitatem: quæ res etiam de fide eſt, & habetur in 6. Synodo Actione. 11. & cap. damnamus, de ſumma Trinit. & fide Catholica, & Ioan. 10. Ego & Pater vnum ſumus. Ratio eſt, quia ſi deitates multiplicarentur, plures etiam eſſent dij, ſunt ergo tres perſonæ deitatis vnius eſſentiæ, & naturæ, vt Concilia, & Patres fatentur. Vnde Toleta. 6. & 11. aiunt, Confitemur Trinitatem vnius eſſentiæ, virtutis, maieſtatis, & naturæ: conueniunt enim in eadem numero natura, & ſic Filius dicitur conſubſtantialis Patri á tota Eccleſia: & colligitur ex illo Ioan. 10. Ego & Pater vnũ ſumus, vt elicit Ambroſ. Nam ad noua myſteria explicanda neceſſariæ ſunt nouæ voces, ſicut etiam in alijs etiam myſterijs videmus: ſic enim nomen tranſubſtantiationis, & ſimilia inuenta ſunt, quam vocem, nempe conſubſtantialis, iam recepit ſuo tempore Conſtantinus Imperator, & approbauit, vt aperte refert Marian. Victor libris contra Arrianos, & ſpeciali opuſculo de hac voce, dixit illam fuiſſe inuentam diuinitus. Vixit autem hic Marianus tempore Conſtantini.

QVAESTIO II.

An tres perſonæ diuinæ ſint idem realiter in vna Deitate.

ERror fuit Gilberti Porretani perſonas diuinas, ſeu relationes diſtingui realiter á diuina natura, vt illi tribuunt omnes Scholaſtici, quod poſuerit relationes non intra eſſentiam realiter, ſed quaſi affixas, & aſsiſtentes ipſi; ita Alenſ. 1. p. q. 68. m. 5. a. 6. §. 3. D. Bonau. 1. d. 23. q. 3. D. Tho. 1. p. q. 28. ar. 3. & alij Sholaſtici, & videtur motus Gilbert. ex illo principio, Quæcumque ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe:

Digitized by Google

ſe;ergo ſi perſonæ ſunt idẽ cũ eſſentia diuina, nõ diſtinguẽtur inter ſe.

Nihilominus ſit Catholica concluſio. Perſona non diſtinguitur realiter ab eſſentia,nam in Concil. Remenſ. ſub Eugen.3.damnata fuit ſententiaGilberti,& ipſe ſine pertinacia illam retractauit,& ideo hęreticus non fuit, vt refert Bernard. ſerm.80.in Cant. & lib. 5. de conſiderat. Item ſi perſonæ diſtinguerẽtur realiter ab eſſentia, eſſet in diuinis quaternitas, contra diffinitionẽ Concil. Lateran.cap. damnamus. Et Concil Florentinũ,Toleta.11.& alia docent in diuinis omnia eſſe vnum, vbi nõ obuiat relationis oppoſitio. Præterea,ſi realiter diſtinguerentur perſonę ab eſſentia,conſurgeret realis compoſitio,qua ratione etiam in vnione verbi cũ humanitate intercedit cõpoſitio, quia ex illa conſurgit vnum per ſe conſtans ex rebus realiter diſtinctis. Rurſus,ſi perſonæ eſſent res tantum affixæ diuinæ eſſentiæ, eſſent accidentia,& entia imperfecta,& etiam ſi eſſent ſubſtãtiæ, nam cum eſſent realiter diſtinctæ à Deo,non poſſent eſſe realiter ſumme perfectæ,nec eſſent vnus Deus.

Sed reſpondendum eſt ad fundamentum contrarij erroris. Quæcũque ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe,nam licet in ſuperioribus propoſitio hæc ſit explicata,nihilominus aliquid addendum erit. Scotus,& Durand. docent: Quæ ita ſunt eadem vni tertio vt ab illo nec realiter, nec formaliter diſtinguantur,eſſe idem inter ſe; quæ vero ita idẽtificantur vni tertio,vt ab eo ex natura rei modaliter, vel formaliter diſtinguantur,poſſe inter ſe realiter diſtingui: perſonæ autem diſtinguũtur formaliter ab eſſentia. D.Th.1.p. q.28.a.3.ad 1.dicit. Quę ſunt eadem vni tertio,re, & ratione ſunt eadem inter ſe. At 1. diſt. 33.ar.1.ad 1. reſpondet:Quæ ſunt eadem vni tertio, eſſe idẽ inter ſe,non ſimpliciter,ſed in illo tertio, & ſic perſonæ diuinæ non diſtingũtur inter ſe ratione eſſentiæ;ſed hæc eſt petitio principij, nam ſenſus erit: Quę ſunt eadẽ vni tertio,ſunt eadem vni tertio, & eſt idem per idem abſq. vlla illatione. Alij dicunt: Quæ ſunt eadẽ vni tertio,ſunt eadem inter ſe, niſi obſtet oppoſitio: ſed hoc etiam eſt petitio principij,nam ſenſus erit: Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadẽ inter ſe niſi diſtinguantur: nos autem quærimus rationẽ,quare cũ vni termino ſint eadem,inter ſe opponantur, & diſtinguantur. Vnde dicunt aliqui, nõ omnia principia Ariſtotelis poſſe adaptari myſterijs diuinis,quæ licet non ſint contra naturam, ſunt tamẽ ſupra naturam, v.g. iuxta Ariſtotelis doctrinam:Quod conuenit multis, eſt vniuerſale, & tamen natura diuina ſingularisſima cum ſit, conuenit multis perſonis. Item de ratione intrinſeca accidentis eſt actualiter ineſſe, & videmus in Sacramento altaris accidẽtia, quę ſecundum fidem nõ inhærent ſubſtantiæ. videmus etiam naturam ſingularem ſubſtantialem habere tantum vnum ſuppoſitum,cum tamen natura diuina ſingularis ſit in tribus ſuppoſitis relatiuis. Quapropter etſi iſtud axioma, Quæ ſunt eadem vni tertio, verificaretur in creaturis, non inde ſequitur verificari in Deo, vbi ſunt tres perſonæ in vna natura. Nihilominus ſolutio Scoti magis placet, magiſque plauſibilis eſt.

QVAESTIO III.

An inter perſonas, & eſſẽtiam ſit diſtinctio in re, vel tantum rationis.

DVrand.1.diſt.33. q. 1. & diſt.24. quæſt. 1. ait, relationem, ſeu

perſonam diſtingui ab eſſētia, in re actualiter, nō quod ſint duæ res omnino condiſtinctæ, ſed eſt tanta diſtinctio, quanta inter rem, & modum rei, & ſic vocat hanc diſtinctionem realem, quia non eſt rationis. Hæc ſententia ſolet etiam attribui Scoto in 1. diſt. 2. quæſt. 4. & 7. & alibi, ſed Scotus cautius loquutus eſt: nunquam enim vocauit diſtinctionem realē, ſed formalem, vel ex natura rei: imo q. 7. §. ſed hic reſtat, vocat diſtinctionem virtualem, & negat eſſe realem actualem: & tandē concludit, poſſe vocari rationis. Fūdamentum Durandi eſt, nam de Patre, & eſſētia prędicātur cōtradictoria à parte rei; ergo à parte rei diſtinguntur. Antecedens patet, nā eſſentia non generat, Pater generat. Item à parte rei paternitas eſt ad alterū, ratio vero diuinitatis eſt omnino abſoluta; ergo aliquo modo diſtinguitur à parte rei. Propter quod dixit Aug. 7. de Trinit. c. 1. in quacumque re id quod relatiue dicitur, ſuppone re aliud non relatiuum, & c. 4. inde concludit, Pātrem non eo eſſe Patrē quo Deum, & Anſel. lib. de Incarnatione cap. 2. dicit, aliud eſt eſſe Patrem, aliud eſſe Deum.

Alia ſententia docet, diuinas perſonas, ſeu relationes non habere in re ipſa actualem aliquam diſtinctionem à diuinitate, habere tamen fundamentum, vt nos poſsimus illa duo concipere vt diſtincta, & hoc modo diſtingui ratione. Eſt Diui Thomæ 1. p. q. 28. a. 2. & q. 8. de potentia. D. Bonauen. 1. diſt. 33. a. 2 q. 1. & ibidem Ricard. a. 2. q. 1. Et Thomiſtæ vbi. D. Tho. & alij exiſtimāt Scotum idem in re ſentire, vt aduertit Herrera, & Suarez lib. 4. de Trinit. c. 4. tamē quia video Scotiſtas cōmuniter defendere diſtinctionem formalem ex natura rei, ideo hanc partem amplectar, magis in illorum gratiam quam Scoti, præſertim vt oſtendam omnia argumēta contra ſententiam hāc facile diſſolui. Primum enim adducitur autoritas Eccleſiæ in c. damnamus de ſumma Trinit. vbi definit Lateran. Concil. tres perſonas eſſe vnā eſſentiam, & ſubſtantiam, quod non eſſet verū, ſi inter eas modalis diſtinctio exiſteret. Et in fine concludit. Id quod eſt Pater, eſt Filius & Spiritus S. idem omnino; ergo non diſtinguntur actualiter. Item Concil. Florent. ſeſſ. 25. ita habet: Ne ipſā eandem ſubſtantiam re, non autem ſola ratione ab hypoſtaſibus perſonis differre credere videamur. Reſpondemus ſolū Cōcilia docere, non eſſe diſtinctionem realem vt res à re, cum autem omne ens vel ſit reale, vel rationis, ita omnis diſtinctio vel eſt realis vt res à re, vel rationis & ſub hac ſubintelligitur formalis ex natura rei, & rationis ratiocinatæ, & ratiocinātis; & ſic hæc diſtinctio formalis dicitur rationis, vt ait Scotus, vt diſtinguitur à reali vt res à re. Et nihil amplius docent Concilia, nec Patres cum dicunt in diuinis omnia eſſe vnū, vbi non obuiat oppoſitio relatiua, id eſt, ſunt vnum realiter & idemptice, nam per oppoſitionem relatiuam diſtinguntur realiter; & hoc ſenſu dicit Dionyſius de diuin. nomin. diuinam naturam totius proprietatis idemptitatem omnia ſuperantem. Et ibidē ait, vnitatem perſonarum in eſſentia eſſe ſummam, & ſuperare omnē coniunctionem corporalem, & ſpiritualem, quia videlicet in omnibus creaturis eſt aliqua compoſitio vt imperfectionem dicit: In Deo autē eſt ſumma ſimplicitas, nam diſtinctio formalis non tollit ſummā ſimplicitatem, nam ſi tres perſonæ realiter in ſe diſtinctæ, & vnitæ in vna natura non tollunt Dei ſimplicitatem

citatem, minus tollent relationes reſpectu eſſentiæ diuinæ, cum qua idemptificantur,& ſic vocamus Deũ ſumme ſimplicem, vt definitur in cap. firmiter, de Summa Trinitate.

Arguit etiã Suarez lib. 4. de Trinitate, cap 4. Si perſonæ diſtinguerentur formaliter ab eſſentia, facerent compoſitionem; quod enim ex multis differentibus coaleſcit, compoſitum eſt;& cõpoſitio nihil aliud eſt, quam diſtinctorũ vnio. Reſpondemus, quod ad compoſitionem requiritur quod vnũ ſe habeat, vt actus, & aliud vt potentia, vel quaſi potentia. Requiritur etiam quod totum ſit perfectius qualibet parte; & etiam requiritur ad compoſitionem ſubſtantialem, quod non ſit ex duobus completis; nam ex duobus entibus in actu, ſecũdum Philoſophum, non fit vnum per ſe: at in diuinis non eſt potentia, quæ dicat imperfectionem, ſed actus puriſsimus: nec eſt aliquid incompletum, nam Deus completiſsimus eſt,& quęlibet perſona eſt etiam ens actu completum, & perſonę ſimul cum Deo non ſunt perfectiores ipſo Deo; ergo ex nulla parte poteſt eſſe compoſitio. Item, ſi ad compoſitionem ſufficit, quod ſit tantum diſtinctorum vnio, cum tres perſonæ realiter inter ſe diſtinguantur, vt fides Catholica docet,& vniatur in eſſentia diuina, eſſet realis cõpoſitio; quod nullus Catholicorum concedere poteſt.

QVAESTIO IIII.

An diuinæ perſonæ, ſeu proprietates earum, ſint de eſſentia diuinitatis.

SIt concluſio. Relationes, ſeu perſonalitates, vel perſonæ diuinæ, non ſunt de eſſentia diuinitatis, nec Dei vt Deus eſt. Eſt D. Thom. 1. p. q. 33. art. 3. ad 1. vbi ait: In Trinitate, propria non eſſe de conceptu communium. Idem docet Aegydius 1. diſt. 34. art. 2. & ibidem Argentina,& Torres quæſt. 28. art. 2. diſp. 3. & Boetius de Trinit. ait: Trinitatem non dici ſubſtantialiter (id eſt, eſſentialiter) de Deo. Et hanc ſententiam inſinuare videntur Concilia,& Patres quoties diſtinguunt in Deo communia à proprijs,& communia vocant eſſentialia, propria vero perſonalia; & eodem modo diſtinguũt abſoluta à relatiuis. Fauent etiam Concil. Lateran. cap. firmiter,& cap. damnamus, Florent. & alia, cum dicunt, Patrem communicare Filio totam eſſentiam, nõ vero relationem; nam hoc non poſſet eſſe verum, ſi relatio eſſet de eſſentia deitatis. Et ratio eſt, nam quidquid eſt de eſſentia Dei, eſt de eſſentia ſingularum perſonarum; ſed tres relationes non ſunt de eſſentia ſingularum perſonarũ; ergo nec ſunt de eſſentia Dei. Maior patet, quia ſingulæ perſonæ ſunt verus Deus; ergo quidquid eſſentialiter conuenit Deo, conuenit ſingulis perſonis. Minor conſtat, quia nulla perſona eſt Trinitas. Itẽ, diuina eſſentia ita eſt vna, & ſimplex, vt nõ admittat diſtinctionem, relationes autem intrinſece poſtulant diſtinctionem; ergo non ſunt de eſſentia diuinitatis, quia complerent illam in ratione eſſentiæ, ſeu talis naturæ,& non eſſet tota eſſentia communis,& abſoluta. Imo Pater per generationem communicaret Filio etiam Paternitatem, cum communicet totam eſſentiam. Item, in qualibet perſona diuina dicitur eſſe omnipotentia, quia illa eſt de conſtitutione eſſentiali diuinitatis; ergo ſi paternitas, verbi gratia, eſt de conſtitutione eſſentiali diuinitatis, in qualibet perſona erit paternitas,& ſic de alijs rationibus: nam

Digitized by Google

ſi rationale v. g. & aliæ differentiæ eſſent de eſſentia animalis, nullo modo dici poſſet totam eſſentiam animalis eſſe in homine; quia non eſſent illę differentiæ; ergo ſi paternitas eſt de quidditate Dei, non dicetur Deus eſſe in perſonis, quin in qualibet perſona reperiantur tres proprietates relatiuæ, ſi ſint de eſſentia Dei: hoc autem dici non poteſt.

Sed dices, qualis ergo prædicatio erit hæc, Deus eſt Pater, cum nō ſit accidentalis? D. Tho. 1. p. q. 37. art. 5. ait, eſſe per ſe. Quod Caiet. & Thomiſtę cum addito exponunt eſſe per ſe idemptice. Suarez reſpondet lib. 4. de Trinit. cap. 6. non eſſe per ſe in primo modo, quia prædicatum non eſt de eſſentia ſubiecti: poteſt tamen dici, prædicari per ſe in ſecundo modo, quia ſubiectum eſt de eſſentia prædicati: ſed hoc infra examinabitur.

Quæres etiam: Quæ propoſitio eſt iſta, Deus eſt Trinitas. Reſpondeo, eſſe in ſecundo modo dicendi per ſe, quia iſta prædicata ſe habent ad modum proprij, vt ait Scotus. 1. diſt. 23. q. 1. Dices: Ergo etiam hæc erit vera, Deus in quantum Deus eſt Trinitas. Reſpondeo, ſi reduplicet rationem formalem, non eſt vera; quia Trinitas non eſt de eſſentia Dei, ſed eſt vera ſpecificatiue, ſicut iſta, Homo in quantum homo eſt riſibilis.

Sed percontaberis: An paternitas ſit de eſſētia Patris, & perconſequēs hæc ſit eſſentialis, & per ſe primo, Pater eſt Pater, vel Pater eſt perſona diuina. Reſpondeo, quod Pater dicit ſubſtantiale ſuppoſitum, & paternitas nō eſt eius natura, nec principium operationū, ſed modus ſubſtantialis eius; non eſt ergo eſſentia Patris, cum eadem ſit eſſentia trium perſonarum. Vnde hæc propoſitio, Hæc perſona eſt Pater, vel Pater eſt diuina perſona, præſertim hæc vltima, ſecūdum Scot. 1. d 23. & d. 26. §. tertia opinio, magis pertinet ad ſecundum modū dicendi per ſe, quam ad primū; quia in ea formaliter prędicatur ratio perſonæ, quæ non eſt de eſſentia ſubiecti: & illa, Pater eſt Pater, proprius dicitur idemptica, & ideò includit eſſentiale, & perſonale: & ex hoc poſteriori capite non eſt proprie eſſentialis.

QVAESTIO. V.

An diuina eſſentia ſit de conceptu eſſentiali relationum, ac proprietatum.

NOn loquimur de perſonis in concreto conceptis: nam certū eſt diuinam eſſentiā in earum conceptu intime, & eſſentialiter includi, quia quęlibet perſona eſsētialiter eſt Deus. Itē, perſona dicit ſubſtātiam indiuiduam completam, ac proinde intrinſece conſtantē ex natura tanquā ex eſſentia, & perſonalitate tāquam ex modo eſſentiæ; ſed loquimur de relationibus, vel proprietatibus in abſtracto ſumptis.

Quidam partem negantem tenēt, quia quando duo comparātur, vt determinans, & determinabile, ſeu vt forma cōtrahens, & cōtracta, neutrū includitur in conceptu alterius, ſed ita ſe habent diuina eſſentia, & relationes; nam eſſentia eſt determinabilis, & quaſi contrahibilis, relatio vero eſt determinās, & quaſi contrahēs; ergo diſtinguūtur illo modo. Et confirmatur, nam diuina perſona cōſtat ex eſſentia, & relatione, vt Cōcil. Florent. ſeſſ. 19. & ſæpe aliàs dicitur; ergo reſoluitur, noſtro modo cōcipiendi, in eſſentiā, & relationē tanquam in duo mutuo cōdiſtincta, ita vt neutrum alterum includat. Item, ſi relatio includeret eſſentiam, non poſſet cōſtituere perſonam, quia repugnat

conſti-

conſtituens includere totũ id, quod includit conſtitutũ, nam cõparantur vt totum, & pars; ergo intelligitur paternitas vt aduenies eſſentię,non autem vt afferẽs ipſam eſſentiam:& hoc eſt ſecundũ mentẽ Scoti, ponentis diſtinctionẽ formalem inter relationes,& eſſentiã diuinã; ergo ſecundum Scotũ, diuina eſſentia non eſt de conceptu eſſentiali relationũ.

Oppoſita ſententia eſt multorum Thomiſtarũ, quã amplectitur Suarez lib.4.de Trinit. c.7. Probatque primo, quia diuinitas eſt de eſſentia Patris ſecundum omnes; ergo eſt de eſſentia paternitatis.Reſpondeo negando conſequentiam,nam concretum Pater includit vtrumq. nempe eſſentiam, & relationẽ; at abſtractũ paternitas non includit eſſentiam, quia eſt quaſi pars conſtituens cum eſſentia ipſam perſonam in cõcreto. Arguit ſecundo,quia quælibet relatio diuina, v.g.Paternitas,eſt Deus; ergo eſt eſſentialiter Deus,nã quidquid eſt in Deo,eſt Deus.Reſpõdeo, relationem eſſe idemptice Deum:& ſic intelligũturConcilia,quę loquũtur de hac re;non tamẽ eſſentialiter ſicut è conuerſo , Deus eſt Pater, & deitas eſt paternitas , & tamen non eſſentialiter vt fatetur Suarez , ſed idemptice.Vnde non eſt bona ipſius illatio,Quidquid vere eſt Deus , eſt eſsẽtialiter Deus,niſi addamus idẽptice. Tertio arguit:Non poteſt concipi paternitas diuina , niſi vt ens reale,tale autem ens non poteſt eſſe creatum, vt per ſe conſtat; ergo increatum,ergo includit eſſentiã, ſaltem confuſe. Reſpondeo, includere eſſentiam, vt dixi, non formaliter, ſed idemptice; perſonalitas enim in ſe formaliter abſtrahit à conceptu eſſentiæ,& vt ſic magis dicitur modus Dei,ſublata imperfectione modi,quam Deus.

Sed quæres. An,ſaltem ſit de eſſentia diuinitatis eſſe communicabilem tribus perſonis,atque eſſe in illis.Reſpondeo, eſſe communicabile tribus perſonis,ſimpliciter loquendo eſſe prædicatum eſſentiale , cum conueniat diuinitati ratione ſui, & eſt prædicatum abſolutum ; at cum dicitur actu eſſe in tribus,iam videtur prædicatũ notionale,nihil enim aliud eſt, quam eſſentiam eſſe terminatã tribus relationibus. Sed dices: Si eſſe communicabile,eſt prædicatum eſſentiale,cõueniet tribus perſonis. Reſpõdeo,cõuenire illis non vt cõſtitutis per ſuas relationes,ſed vt habẽtibus talem naturam,& ideo neceſſe non eſt vt perſona dicatur cõmunicabilis, ſed habere naturam communicabilem.

QVAESTIO VI.

An tres diuinæ perſonæ habeant eandẽ perfectam vnitatem in omnibus attributis diuinis.

PRima concluſio.Omnes diuinæ perſonæ habẽt omnia,& eadem numero attributa, quæ diuinitati, ſeu Deo conueniunt. De fide eſt, quia quælibet perſona eſt Deus , & expreſſe traditur in Concil. Latera. c.firmiter,& c.dãnamus, & Toleta. 6.& 11.in confeſ.fidei,& in Concil. Epheſi. to.5.c.22. & ex PP. maxime Damaſ.lib.1.de fide.c.4.& ſeqq. Ricard.de S.Vict.lib.1.de Trinit.c.11. Ambroſ.lib.1.de fide. c.2. vbi dicit: Vnitas poteſtatis excludit numeri quãtitatem. Quod idẽ dici poteſt de quolibet Dei attributo: nam cũ tres perſonæ habeant vnam diuinitatẽ, habebunt vnum intellectũ, & vnam voluntatẽ: & ſic de alijs attributis.

Ex his infertur hoc attributũ ſcilicet eſſe improductũ,ſicut conuenit Deo in quantũ Deus,ſeu deitati; ita omnibus perſonis conuenit habere eſſe eſſentiale omnino improductũ.

Secun-

Digitized by Google

Secunda concluſio. Quamuis attributa omnia ſint communia tribus perſonis, quædam ta nen accõmodantur vni perſonæ,& alia alijs, propter maiorem quandam affinitatem ad proprietates perſonales earum,vt illas nobis magis explicent, vt ſapientia tribuitur Filio,& veritas;at vero Spiritui ſancto amor, & bonitas;Patri autem dominatio,auctoritas,&c. Lege Scholaſticos cum Magiſtro.1.diſt.31.& 32. & D.Tho. 1.p. q.39. art.7. & 8.

QVAESTIO VII.

An vna, & eadem omnipotentia ſit in ſingulis perſonis.

NOta primo, quod omnipotentia Dei habet pro obiecto adæquato ens creabile, vt docet D.Thom.& declarat Caietan.1.p.q. 25. art.3. Scotus. 1. diſt. 31. & Durand.dict.diſt.10. q.1. Vnde potentia Dei ad intra non dicitur omnipotentia, ſed ſolum illa quæ eſt ad extra,reſpectu omnis poſsibilis, & factibilis: & cum ad extra opera Trinit. ſint indiuiſa, dicuntur tres perſonæ ęqualis omnipotentiæ; & per conſequens trium perſonarum vnum eſt regnum, vna dominatio, & imperium,quia ratione omnipotentiæ illis conuenit. Vnde Fulgentius de fide ad Petrũ,cap.1.ait: Vna aliam non ſuperat poteſtate. Et cap. 3. In eo intelligitur omnipotens Deus, quod omnem creaturam de nihilo produxit;omnipotentia ergo eſt potentia faciendi; at potentia generatiua, vel ſpiratiua eſt potentia communicandi idem eſſe increatũ, quod non eſt facere, ſed producere. Vnde hæc potentia ad intra formaliter pertinet ad intellectum, vel voluntatẽ proportione accõmodata;illa vero omnipotentia ad extra, eſt potentia ratione diſtincta, ſubordinata intellectui vt dirigenti, & voluntati libere vt applicanti. Et ratione huius omnipotentiæ ſic intellectæ, dixit Athanaſ. in Symbolo: Non tres omnipotentes, ſed vnus omnipotens; non tres Domini, ſed vnus eſt Dominus.

Nota ſecundo, quod potẽtia productiua ad intra, quoad principium formale,ſeu per ſe productionis, eſt quid abſolutum;connotat autem aliquam relationem, vt conditionem neceſſariam ad hoc, vt perſona habens tale attributũ, producere poſſit, vt infra dicemus. Potentia ergo generandi,quantum ad id,quod habet in ratione potentię,in Filio eſt; ſed deeſt illi relatio paternitatis, quæ eſt conditio neceſſaria, vt talis potentia exeat in actum, vt ſic dicã: & ſic ratio ipſa potẽtiæ abſoluta eſt in alijs perſonis ſicut in Patre;nam conditio illa, quæ amplius requiritur, non eſt abſoluta, ſed relatiua: quapropter cum potentia, prout eſt in Patre,habeat productum adæquatum,nempe Filium,non poterit Filius alium Filiũ producere, & idem eſt cum proportione de Spiritu ſancto. Et ex his ſoluuntur multæ rationes, quæ contra prædicta ſolent adduci:ex quibus manifeſte conſtat eandem potentiam, & omnipotentiam eſſe in tribus diuinis perſonis modo explicato.

QVAESTIO VIII.

An tres perſonæ diuinæ ſint vnum in ſubſiſtentia abſoluta, & eſſentiali.

COnclufio. Diuinitas per ſe, & complete exiſtit ex vi ſuæ exiſtentiæ eſſentialis:hæc eſt communis Theologorum. Et ratio eſt, quia

Digitized by Google

quia hæc per ſe exiſtentia pertinet ad ſummam perfectionem intrinſecam entis, cum ſit perfectio ſimpliciter ſimplex; ergo conuenit diuinitati, & eſt abſoluta communis tribus perſonis, cum omnia prædicata eſſentialia ſint idem realiter, & idẽptice cum eſſentia diuina, & per cõſequens communia omnibus perſonis. Et confirmatur, quia deitas præciſis relationibus eſt infinite perfecta in genere entis, & completũ ens, & verus Deus; ergo habet ex ſe, & non à perſonis exiſtentiam completam, quæ dicitur ſubſiſtentia.

In nullo autem ſenſu Catholico, negari poteſt quin diuinitas ſit Deus, & Deus diuinitas, vt contra Gilbertum definit Cõcil. Remenſ. eſt ergo in Deo, cum ſit ens completũ, completa ſubſiſtentia, cum poſsit eſſe principium quod propriarum operationũ, quæ abſoluta perfectio eſt. Quæ ſubſiſtentia, propter ſummam idemptitatem, communicatur diuinis perſonis, & propter infinitã fœcunditatem ſuam. Quo ſenſu dicit D. Thom. 4. contra Gentes, cap. 18. & eſſentiam, & perſonam eſſe ſubſiſtentem. Vnde Cyrillus Alexand. in Compendiaria fidei explicat. in 4. tomo Bibliot. ſic ait: Quid eſt eſſentia? res quæ per ſe eſt, neque altero indiget ad hoc vt ipſa ſubſiſtat. Nota tamen, quod vox ſubſiſtentia, licet in multis Cõcilijs, & autoribus vſurpetur pro hypoſtaſi, non tamen ſemper; & ideo licet tres perſonæ ſint vna ſubſiſtentia abſoluta, non tamen ſunt vna perſona, nec vnum ſuppoſitum.

QVAESTIO IX.

An tres diuinæ perſonæ ſint vnus Deus eſſentialiter.

De fide eſt tres perſonas vere eſſe, ac proprie dici vnum Deum, & nullo modo dici poſſe eſſe plures Deos. Hoc ſupponunt plures Patres, vt patet ex Concil. Lateran. cap. firmiter, & cap. dãnamus, & ex Concil. Flor. & Tolet. ſæpe citatis, & Aug. 7. de Trinit. c. 4. & aliis. Vnde Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 1. vnum recte credimus, & dicimus Deum, quia vna prorſus æternitas, vna immenſitas, & vna naturaliter eſt triũ perſonarum diuinitas. Et ratio eſt, quia ad vnitatem nominis ſubſtantiui ſufficit vnitas formæ, ſeu naturæ, tres autem perſonæ eiuſdem naturæ ſunt. Vnde cum aliquãdo in lingua Hebræa reperiatur plurale Dij, vt Geneſ. 1. In principio creauit Elohi, id eſt, Dij, cælum, & terram: vt notat Lyran. Burgenſ. & Galati. puto ſumi metaphorice ad ſignificandam auctoritatem, vt notauit Abulenſ. in opuſ. de Trinita. & Caiet. Geneſ. 1. Vel ſenſus erit: Creauit Dij, id eſt, tres perſonæ habentes eãdem deitatem, & ſic ſunt vnus Deus, & non plures.

Ex his facile explicari poſſunt, varij loquendi modi de tribus perſonis vt ſunt vnus Deus, nam hæc, Pater, Filius, & Spiritus ſanctus ſunt idem, eſt ambigua locutio, neutraliter enim eſt vera, maſculine falſa. Quo ſenſu dixit Guidmundus in quadam confeſsione Trinitatis, quæ habetur in 6. tom. Bibliot. Pater, & Filius ſunt idem ipſum, non idem ipſe. At vero ſi huic propoſitioni addatur aliquid, erit vera, vel falſa, iuxta rationem additi: verbi gratia, ſi perſonæ diuinæ dicantur idẽ ſuppoſitum, eſt falſa; ſi autem idẽ Deus, eſt vera: quia perinde eſt dicere eundem Deum, ac dicere hunc numero Deum: vera eſt etiam hæc locutio, Pater eſt idem Deus cum Filio, & Spiritu ſancto, vt ſæpe cantat Eccleſia; & iſta, Pater eſt idem Deus, qui eſt Filius. Iſta autem eſt falſa, Pater eſt

Digitized by Google

eſt idem qui Filius. Hęc autem, Deus Pater eſt Deus Filius, ſimpliciter falſa eſt; nam ratione adiuncti determinatur ſuppoſitio ad tales perſonas, & ideo perinde eſt, ac ſi Pater diceretur Filius. Hanc vero admittũt antiqui Patres: Pater eſt idem quod Filius, vt Auguſt. 11. de Ciuit. Dei, cap. 10. nam, idem, ſignificat idemptitatem in eſſentia. Poteſt etiam in rigore concedi, Pater, vel quælibet alia perſona eſt vnicus Deus, quia vnicus non excludit conſortium perſonarum, ſed Deorum.

Et idem eſt de illa locutione, in qua Deus dicitur ſingularis, ex communi enim vſu ſingulare vniuerſali opponitur, & idem ſignificat quod indiuiduum, & vnum numero: & ſic Anſel. de Incarnat. Verbi, cap. 3. vocat tres perſonas vnũ numero Deũ. Et Lactant. lib. 4. cap. 29. vocat ſingularem Deum. Cauenda tamẽ eſt hæc vox, ſolitarius, quia videtur excludere ſocietatem perſonarum: & ideo illam negat Hilarius lib. 4. de Trin. & expreſſe id tradit Concil. Tolet. 6. in cõfeſ. fidei. Eſt etiam iſta vera, Tres perſonæ vnitę ſunt in deitate, vel coniunctæ. Et ita videtur loqui Dionyſ. de diuin. nomin. cap. 2. & 3. Nazian. orat. 23. & alij Patres, nam indicatur diſtinctio perſonarũ cum vnitate, & eſſentia, quæ eſt vinculum talis vnionis.

QVAESTIO X.

Pro quo ſupponat hic Deus, cum dicitur de tribus perſonis.

PRima concluſio. Deus immediate ſupponit pro hoc ſubſiſtente in diuinitate communi tribus perſonis. Patet, quia Deus eſt concretum ſingulare; ergo ſupponit pro ſubſiſtente ſingulari, nam hęc ſubſiſtentia immediatius conuenit diuinitati, & etiã Deus ex ſe; & ſi aliunde non reſtringatur, ſimul ſupponit pro perſonis. Sic D. Thom. 1. p q. 39. art. 4. D. Bonauent. 1. diſt. 4 art. 1. q. 4. & ibi Scotus, & Alenſ. 1. p. q. 10. m. 3. Et patet ex modo ſignificandi termini concreti, ſignificat enim naturã vt in habente ipſam, & ideo hęc ſupponere poteſt pro quocunq. ſuppoſito talis naturæ, quia vere habet ipſam.

Secunda concluſio. Ratione adiuncti, ſeu prædicati, ſuppoſitio *Dei* poteſt determinari ad hunc *Deum* tantum, vel ad perſonam tãtum vnam, vel duas, vel aliquando etiã ad omnes diuiſiue, aut collectiue. Patet, quia hic Deus dicitur realiter communis tribus perſonis, & dicitur ſubſiſtens ſubſiſtentia abſoluta. In hac autem propoſitione, Deus Pater generat, euidens eſt ſupponere pro prima perſona; imo in iſta, Deus generat, ſupponit pro ſolo Patre; in hac vero, Deus ſpirat, pro Patre, & Filio: in hac vero propoſitione, Deus eſt perſona, immediate ſupponit pro perſonis; quia hoc prædicatum conuenit Deo ratione hypoſtaſis; in hac autem, Deus creat, & ſoli Deo honor, & gloria: in vtraque Deus ſupponit pro natura, & pro perſonis. Sed aduerte, quod ſi particulam, ſoli, excludat concomitantia, propoſitio erit falſa; quia non ſola Trinitas collectiue, ſed etiam vnaquæque perſona ſigillatim ſumpta eſt digna honore, & gloria ęque ac tota Trinitas: ſi vero non excludat concomitantiam, ſic vera eſt locutio, etiam ſi Deus diuiſim pro perſonis, & pro hoc Deo, & ſimul pro tota Trinitate ſupponat: quod idem eſt in altera propoſitione, Deus creat.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO XI.

An inter diuinas perſonas ſit ſimilitudo, & æqualitas.

NOta, quod in Deo nõ eſt proprie quantitas, in qua fundetur ęqualitas; nec eſt proprię ęqualitas, in qua fundetur ſimilitudo, vt docet Ariſtoteles. 2. Metha. c. 9. ſed quidquid eſt in Deo eſt eius ſubſtantia, nihilominus quatenus nomen quãtitatis ſignificat rei perfectionem; & quatenus attributa diuina ſignificant, vel concipiuntur à nobis per modum qualitatum, poſſunt æqualitas, & ſimilitudo tribui diuinis perſonis. Quapropter recte adnotarunt Scotus, Durand. & alij in 1. diſt. 19. & Suarez lib. 4. de Trinit. cap. 15. has relationes, quæ in creaturis ſolent diſtingui, & in diuerſis formis fundari, in diuinis perſonis eſſe vnitas, & in eadem diuina ſubſtantia ſuo modo fundari.

Nota ſecundo. Antiquos Patres tempore Concilij Niceni euitaſſe voces, quæ ſolam ſimilitudinem inter diuinas perſonas ſignificabãt, quia hæretici abutebantur illa voce ad excludendas alias, quæ veram conſubſtantialitatem ſignificant: nam ſimilitudo in rigore non poſtulat conformitatem in gradu perfectionis; nam duæ albedines dicuntur ſimiles, etiam ſi non ſint pares, ſeu æque intenſæ; & ſic hæretici ita ponebant ſimilitudinem, vt negarent idemptitatem, & ęqualitatem inter diuinas perſonas. At in ſenſu Catholico

Sit concluſio: Vna perſona diuina eſt ſimilis alteri. De Filio enim ait Paulus ad Hebræos 1. Cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius. Appellat etiam illum imaginem Patris: imago autẽ ſine ſimilitudine non eſt. Et Aug. 7. de Trinit. cap. vlt. ait: Perſonas diuinas dicendas eſſe ſimiles, & non diſsimiles, quia hoc ad ſubſtantiam refertur; quia licet ſimilitudo nõ ſemper requirat ęqualitatem, tamen illam non excludit, vt bene notãuit Scotus in 1. diſt. 31. & ſimiliter non excludit vnitatem, imo illam requirit inter extrema diſtincta. Similitudo igitur vt dicit perfectionem, & excludit imperfectionem, proprie conuenit diuinis perſonis.

Ex dictis colligitur, etiam ęqualitatem eſſe inter diuinas perſonas. Vnde Athanaſ. in Symbolo: Totæ tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales. Et Auguſt. 9. de Trinit. cap. 1. dicit: Hanc æqualitatem perſonarum nihil eſſe, quam vnitatem eſſentiæ. Anſelmus in Monologio, cap. 13. dixit, perſonas eſſe ęquales, quia vnaquæque eſt perfecta, & ſumma eſſentia. Vnde Concilium Toletan. 6. in confeſsione fidei, dixit: Quoniam vnius ſunt naturæ, ideo perſonas eſſe æquales, quia illa natura non recipit magis, vel minus.

Sed contra. Inter diuinas perſonas eſt ordo ſecundum ſe: nominamus enim primam, ſecundam, & tertiam, quia ſic ſunt à parte rei; ergo videtur talis ordo aliqua ex parte ęqualitatem minuere. D. Tho. non admittit dari inter diuinas perſonas ordinem prioris, & poſterioris. Scotus admittit prioritatem originis: ſed quæſtio eſt de nomine, vt bene Suar. & Bañes, eadem enim eſt ſententia Scoti, & D Tho. nã D. Tho. non concedit prioritatem abſolutã, iuxta illud Athan. in Symb. In hac Trinitate nihil prius, aut poſterius. Scot. vero adiungit cũ illo addito, originis, admitti poſſe, quod in re verũ eſt, nã origo propriiſsima diuinis perſonis tribuitur: & hic ordo appel-

appellatur à D. Thom. 1. p. q. 42. ordo naturæ, & à D. Auguſt. 3. contra Maximi. cap. 14. non quod vna perſona ſit prior quam alia, ſed quia ipſamet eſſentia Dei ex ſe, & natura ſua poſtulat vt immediate ſit in Patre ſine vlla proceſsione, in Filio vero per proceſsionem ex ſola prima perſona, in Spiritu ſancto per proceſsionem ex vtroque: atque ita hic ordo naturæ nihil aliud eſt quam ordo originis, iuxta quam prioritatem dantur in diuinis perſonis, prima, ſecunda, & tertia; quæ denominationes non repugnant æqualitati.

QVAESTIO XII.

An æqualitas, ſimilitudo, & identitas diuinarum perſonarum ſint relationes reales, vel rationis.

SCotus. 1. diſtin. 31. conſtituit in Deo iſtas tres relationes, & non loquitur de æqualitate ſtricte, & proprie, quæ pertinet ad prædicamentum quantitatis, ſicut ſimilitudo ad prędicamentum qualitatis, & idemptitas ad prædicamentum ſubſtantiæ: iſtæ enim relationes fundantur in vno, ex Ariſt. 5. Meth. cap. de relatione. Addit autem Scotus, quod fundamētum harum relationum eſt duplex, ſcilicet remotum, & proximum: verbi gratia, fundamentum remotum æqualitatis eſt quantitas; ratio vero proxima fundādi eſt vnitas realis, & ſic de alijs. Conſiderantur autem iſtæ relationes largè, & ſic poſſunt eſſe in quocunque genere, quia nulla res eſt quæ nō habeat quantitatem perfectionis: de qua dicit Auguſtin. 6. de Trinit. In his quę non magna mole ſunt, idem eſt melius eſſe, quod maius eſſe: in quacunque etiā re eſt qualitas, quæ eſt differentia eſſentialis, & in quacunque re poteſt fundari relatio idemptitatis. Reſpondet ergo primo Scotus, dicens: Perſonas diuinas eſſe perfectè æquales quoad magnitudinem. Ratio eſt, quia in perſonis diuinis eſt perfectiſsima magnitudo, & perfectiſsima vnitas; ergo eſt perfectiſsima æqualitas. Patet in nobis, quia magnitudo, ſeu quantitas virtutis eſt fundamentum remotum, & vnitas eſt fundamentum proximum; ergo illa extrema, in quibus ſunt hæc duo fundamēta, poſſunt fundare relationem perfectæ æqualitatis. Confirmatur, quia eſſentia diuina ex ſe habet infinitatem, quæ eſt perfectio virtutis infinitæ. Sunt etiam diuinæ perſonæ æquales in æternitate, quæ vnica eſt in ipſis perſonis, ſicut vna eſt eſſentia numero, & ſimili modo ſunt æquales in potentia. Lege Scotum diſtinct. 20.

Eadem ratione probat Scotus. 1. diſt. 31. q. 1. perſonas diuinas eſſe ſimiles, & fundamentum remotum eſſe eſſentiā, quæ large dicitur qualitas, vel differentia formalis: dicuntur autem perſonæ diuinæ proxime ſimiles, quia conueniunt in vna eſſentia, & forma eſſentiali numero. Quod declarat Scotus exemplo: Sicut in creaturis (inquit) ſunt duæ ſimilitudines, nempe eſſentialis, quæ eſt ſecundum differentiam ſpecificam; & accidentalis, quæ eſt ſecundum aliquam qualitatem accidentalem; ita quodammodo ſublata imperfectione, poſſumus ponere in Deo duas ſimilitudines: nam ſi differentia ſpecifica in creatis eſſet tota eſſentia indiuidui, ita indiuidua eſſent ſimilia eſſentialiter ſicut modo. Cum igitur in Deo eſſentia diuina ſit tota eſſentia perſonæ, quia relatio non eſt forma perſonę diuinę, nec pars eſſentiæ eius, dicentur perſonæ diuinæ ſimiles ſecundum eſſentiam,

Digitized by Google

tiam, quatenus eſſentia eſt veluti forma,& qualitas, qua perſonæ diuinæ ſunt Deus. Habent etiam perſonæ diuinæ aliam ſimilitudinem quaſi accidentalem, quia ſunt ſimiles in attributis; nam attributa non dicunt naturam, ſed quæ ſunt circa naturam, vt ſæpe diximus cum Anſel. Et hæc dicitur ſimilitudo quaſi accidentalis,& rationis,quia extrema, ſeu attributa non diſtinguuntur realiter inter ſe. Alia vero dicitur relatio realis, quia perſonæ realiter diſtinguuntur. Eadem ratione probatur in diuinis perſonis eſſe idemptitatem perfectā.Hæc autem idemptitas poteſt eſſe duplex.Altera eiuſdem perſonæ ad ſe, ſicut Pater eſt idem ſibi, de qua modo non loquimur. Altera vnius perſonæ ad aliā, quo modo Pater eſt idem cum Filio, & de hac loquimur in pręsēti.Quod enim hæc ſit in diuinis,probat Scotus diſt.31.quia non deeſt fundamétum remotum, vt eſt eſſentia diuina infinita;& proximum,quod eſt vnitas ſubſtātiæ numero in tribus perſonis: & cum hoc ſtat ſufficiens diſtinctio perſonarum.

Et notat Scotus, quod in creaturis poteſt eſſe ſimilitudo abſque æqualitate; album enim remiſſum eſt ſimile albo intenſo, licet non ſit ſimilitudo perfecta,& æqualis: ſi autē ſunt duo alba æque intenſa,vnū dicitur non ſolum ſimile alteri, ſed æquale.Ex quo conſpicitur,quod ęqualitas non dicit niſi modum ſimilitudinis,æqualitas enim fundamenti eſt ratio, vt ſimilitudo ſit perfecta,&extrema ſint æqualia.Quando ergo magnitudo virtutis, quæ eſt fundamentum æqualitatis, eſt perfecta in extremis,oritur ſimilitudo,& idemptitas perfecta; & ſic æqualitas differt ab alijs relationibus cōmunibus,vt modus à re cuius eſt modus.

Circa titulum quæſtionis igitur D.Tho.1.p.q.42.a.1.& 4. quem omnes ſui ſequūtur,ait, has relationes eſſe rationis,& nō reales.Patet,quia relatio idemptitatis in creaturis eſt rationis;ergo multo magis in diuinis,vbi eſt ſumma ſimplicitas;& idē non poteſt referri ad ſeipſum. Alias adducunt rationes, quæ in fine diſſoluentur.

Oppoſita ſententia eſt Scoti,vt dixi.1.diſt.31.q.1.& Quodlibet.6.quia illæ relationes ſunt reales, quæ habent omnes conditiones relationis realis,quę ſecundū omnes ſunt tantum tres.Prima,quod fundamētum ſit reale,& termini reales.Secunda, quod extrema realiter diſtinguātur. Tertia, quod ex natura extremorū, ſcilicet fundamenti, & termini, ſequatur ipſa relatio,ſublata omni operatione intellectus. In his autem relationibus omnia iſta reperiūtur. Primo,quia fundamentum æqualitatis diuinarū perſonarum eſt magnitudo,ſiue quantitas virtutis,quæ illis ineſt ex natura rei. Secundo,extrema ſunt realiter diſtincta, v. g. perſonæ diuinæ. Vnde D. Aug.6.de Trinit.c.9.ait:Quod in Filio eſt prima æqualitas, id eſt, prima relatio æqualitatis in diuinis, terminatur ad Filium,quia Pater eſt æqualis Filio,& ſecunda terminatur ad Spiritum S. qua ſcilicet Pater, & Filius ſunt ęquales Spiritui S.& è conuerſo. At ſi æqualitas nō requireret extrema realiter diſtincta, ſequeretur quod Pater poſſet eſſe ęqualis ſibi,& non eſſet prima æqualitas ad Filiū, qui eſt realiter diſtinctus à Patre.Et Ioan.5.Chriſtus dicebat ſe ęqualem Patri,quia erat Filius Dei;ergo ratio æqualitatis fundatur in ratione generationis,& illam præſupponit, & per conſequens pluralitatem perſonarum. Tertia conditio eſt, vt conſurgat virtute fundamenti, & extremorum, & nō per operationem intelle-

Q telle-

tellectus. Patet, quia ipſi Iudæi Ioan. 5 (vt notat Chryſoſt.) quia vocabat Chriſtus Deum Patrem ſuum, cognouerunt ſequi eum eſſe æqualem Patri. Et Aug. de Trinit. cap. 14. Pater genuit Filium per omnia æqualem ſibi. Et D. Paul. ad Philip. 2. Non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo, nempe ex vi ipſius generationis, vt exponit Aug. Homil. 17. ſuper illum locum; ergo ſicut per naturalem generationem communicata eſt Filio natura, & eſſentia eadẽ Patris, & magnitudo ſubſtantiæ, ita etiam æqualitas; ergo æqualitas eſt in diuinis perſonis ex natura rei.

Quod dictum eſt de æqualitate, dicendum eſt de ſimilitudine, dicente Hilar. 3. de Trinit. Similitudo ſibi ipſi non eſt, illa enim habet extrema realia, & realiter diſtincta, ſcilicet perſonas diuinas, habetq. fundamentum reale, quod eſt eſſentia diuina. Et idẽ dicendum eſt de idẽptitate: idemptitas enim habet fundamentum in eſſentia diuina remotum, & eſt perfectiſsima vnitas, quę eſt fundamentum proximum; ergo ſunt omnes iſtę perfectiſsimæ relationes reales.

Caiet. 1. p. q. 42. art. 1. addit, quartam conditionem ad relationẽ realem, ſcilicet quod fundamentum ſit diſtinctum in extremis, & cum eſſentia diuina ſit eadẽ in extremis, nempe perſonis, iſtæ relationes, quę cõſurgunt, non ſunt reales, ſed rationis. Et notat amplius Caietan. quem Bañes, & multi ex recentioribus ſequuntur: quod ſi æqualitas conſideretur in diuinis fundamentaliter, eſt realis; at ſi conſideretur formaliter, eſt rationis: complete enim fit per operationem intellectus, & ſic ratione fundamenti æqualitatis, Filius eſt æqualis Patri ante intellectus operationem, & hoc modo in Filio eſt æqualitas ex vi generationis: at loquẽdo de ęqualitate pro formali, falſæ ſunt iſtæ propoſitiones.

Sed contra id quod dicit Caieta. relationẽ realem debere habere fundamenta realiter diſtincta, arguo ſic. Relationes originis ſunt reales, & tamen fundãtur in eſſentia diuina, quæ eſt omnino vna, & indiſtincta realiter. Et confirmatur, quia ſi vna numero albedo eſſet in duabus ſuperficiebus, illę eſſent ſimiles realiter; & ſi vna quantitas numero eſſet in Petro, & Ioãne, eſſet inter eos relatio realis æqualitatis; ergo etiã ſi in diuinis ſit eadem quãtitas perfectionis numero in diuerſis perſonis, erit inter ipſas relatio realis æqualitatis.

Reſpondet Caiet. quod relationes ſunt in duplici differentia, quædam ſupponunt fundamenta, & ſuppoſita; quædam vero afferũt ſecum non ſolum fundamenta, ſed etiam ſuppoſita. Et hoc ſecundo modo ſe habent relationes originis, quia conſtituunt ſuppoſita. Relationes vero communes, nempe æqualitas, &c. habent ſe primo modo, quia præſupponunt, & prçexigunt fundamenta, ideo illæ ſunt reales, iſtæ rationis, & relationes originis dicit fundari ſuper actus notionales, & non ſuper eſſentiam diuinam. Ad exemplũ de albedine in duabus ſuperficiebus negat reperiri inter illas realem ſimilitudinem, & idem dicit de æqualitate. Sed contra, relationes originis fundantur in eſſentia immediate, quia ab ipſa pullulant, & cum ipſa conſtituunt ſuppoſita: conſtituens autẽ aliquod non fundatur in conſtituto, quia fundamentũ ſecundum ordinem naturæ præexigitur illi, quod fundatur in ipſo: conſtitutum autem ſubſequitur, & eſt poſterius, ſaltim origine conſtituente; ergo relationes originis fundãtur immediate in eſſentia diuina; & per conſequens

ſequẽs poteſt eſſe relatio realis abſque hoc, quod fundamenta realiter diſtinguantur. Item, omnis relatio modo ſit conſtitutiua ſuppoſiti, modo non, præſupponit ſuũ fundamentum, cum non faciat illud; nam res fundata nõ poteſt cauſare id, in quo fundatur: vnde reſponſio Caietani inſufficiens eſt. Præterea, ſi relationes originis ideo ſunt reales, quia ſecum ferunt, & conſtituunt ſuppoſita realia, & realiter diſtincta; quæ ſuppoſita ſunt fundamenta relationum originis, & ſunt in eadẽ eſſentia numero; ergo etiam cõmunes relationis, æqualitatis, &c. quia pręrequirunt ſuppoſita realiter diſtincta in eadem natura poſſunt eſſe reales, maxime cum conſurgant, poſito fundamento reali, ſicut paternitas, & filiatio ſunt relationes reales, quia habent extrema realiter diſtincta, & fundamentum reale, & non per operationẽ intellectus: alioquin æqualitas formalis inter diuinas perſonas non eſſet à parte rei.

Rurſus, licet æqualitas non ſit terminus generationis diuinæ, tamen ex vi illius generationis habetur, & non per rapinam, vt ait Apoſt. Non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe ęqualẽ Deo, Philip. 2. ſed vere, & realiter: id autem quod eſt ens rationis, non habetur ex vi generationis diuinæ, neque eſt vere, & realiter. Itẽ, quanto maior eſt vnitas quantitatis, tanto perfectior eſt æqualitas; ergo vbi eſt vnitas ſpecifica quantitatis, eſt perfectior æqualitas, quam vbi eſt vnitas generica; ergo vbi eſt vnitas numerica quantitatis, ſi eſt dabilis in diſtinctis extremis, ibi erit perfectior æqualitas, quam vbi eſt vnitas ſpecifica: ſed in diuinis ſunt extrema realiter diſtincta cũ vnitate numerica quantitatis virtutis, ergo eſt perfectiſsima æqualitas. Et idem dicendum eſt de idemptitate, & ſimilitudine, vt ſupra dixi: nam ſi vna numero albedo eſſet in duabus ſuperficiebus, eſſet inter illas relatio realis, quapropter multi Thomiſtæ nobiſcum tenent. Vnde in creaturis inter ſubſtantias eiuſdem generis, verbi gratia, inter hominem, & leonem eſt relatio realis idemptitatis generice, & duæ ſubſtantiæ eiuſdem ſpeciei, vt Petrus, & Paulus, cum conueniant in idemptitate ſpecifica, eſt inter eos relatio realis. In creaturis autem non poteſt eſſe idemptitas numerica, quia in creaturis non dantur extrema realiter diſtincta in eadem ſubſtantia numero; & ideo licet hæc idemptitas numeralis in creaturis ſit rationis, non ſequitur quod idemptitas in diuinis ſit relatio rationis. Vnde Concilia, quæ docent eſſe quatuor relationes reales in diuinis, loquuntur de relationibus per origines; non tamen de relationibus communibus, vt ſunt æqualitas, ſimilitudo, & idemptitas, vel de relationibus, quæ primo conſurgunt; non tamen de illis, quę naturaliter conſequuntur. Item determinant Concilia id quod eſt de fide, non tamen quod eſt in opinione: vel dicendum, quod non ponunt in numerum, cum non diſtinguantur realiter à relationibus quæ ſunt per origines, licet diſtinguantur realiter inter ſe.

Itaq. quatuor ſunt relationes reales originis in diuinis, nẽpe paternitas, filiatio, ſpiratio actiua, & paſsiua. Tres ſunt reales realiter inter ſe diſtinctæ, quod tam certum eſt, ſicut dari in Deo tres perſonas realiter diſtinctas, quia in vnaquaq. perſona ad minus neceſſaria eſt vna relatio, habens oppoſitionem cum alijs perſonis, & conſequenter diſtinctam ab illis; imo vnaquæque perſona eſt realiter ſua relatio

ſubſiſtens, per quam ab alijs diſtinguitur. Sunt autem iſtę tres relationes, paternitas, filiatio, & proceſsio paſsiua, quæ propria eſt Spiritui S. nam ſpiratio actiua non diſtinguitur realiter à paternitate, & filiatione, & nihilominus dicitur relatio realis: ita æqualitas, ſimilitudo, & idemptitas, licet non diſtinguantur realiter à relationibus originis, dicuntur reales, communes tamen.

QVAESTIO XIII.

An vna perſona ſit in alia per circũincesſionem, id eſt mutuam exiſtentiam vnius in alia.

HAec quæſtio fundamentũ habet in illis verbis Ioann. 14. Ego in Patre, & Pater in me eſt. Et idem dicendum eſt de Spiritu ſancto, vt communiter docent Patres. Et hoc modo dixit Athanaſ. in Expoſitione fidei: Spiritus ſanctus ſemper eſt in manibus Patris, & Filij. Et Fulgenti. de fide ad Petrum, cap. 1. ait: Per hanc vnitatem naturalem totus Pater eſt in Filio, & Spiritu ſancto, totus Filius in Patre, & Spiritu ſancto eſt, & totus Spiritus ſanctus in Patre, & Filio.

Cõcluſio. Propria ratio huius inexiſtentiæ eſt vnitas eſſentiæ in ipſis perſonis, cum diſtinctione ſuppoſiti. Patet, nam vnaquæque perſona eſt ipſa eſſentia, & eſſentia eſt in omnibus & ſingulis perſonis, quæ perſonæ inter ſe realiter diſtinguuntur; ergo vnaquæque perſona eſt in qualibet alia. Vnde eſſe in alia, non ſolum denotat vnitatem naturæ, (vt videtur aſſerere D. Thom.) ſed etiam præſupponitur diſtinctio inter perſonas. Quapropter per illa verba, Ego in Patre, & Pater in me eſt, patet vnitas eſſentiæ contra Arrium, & diſtinctio perſonarum contra Sabel. vt dixit Sabadius lib. contra Arrium, in 4. tomo Bibliothecæ, & Damaſ. lib. 1. cap. 10. dicit, per hãc circuminceſsionem excludi multitudinẽ Deorum, ſeu deitatum.

Sed quæritur: An vna perſona ſit in alia ſecundum ſe totam, an vero ſolum ratione eſſentiæ: v.g. duobus modis poteſt dici vnum corpus eſſe in alio, vno modo ſecũdum ſe totũ, quod vocatur per ſe primo: ſicut aqua eſt in vaſe, vel in loco adæquato. Alio modo tantum ſecundũ partem, vt homo dicitur eſſe vbi habet pedem: ſic in propoſito inquiritur, an vna perſona ſecundum ſe totam, id eſt, etiam ſecundũ ſuam proprietatem, vel tãtum per naturam quaſi per partem (noſtro loquendi modo) ſit in alia. Reſpondeo, vnam perſonã per ſe primo, & ſecundum ſe totam eſſe in alia, ita vt licet vnitas eſſentiæ ſit vinculũ, & propria ratio iſtius inexiſtentiæ; non tamen in ſola illa ſiſtat, ſed etiam ratione eius, relationes ipſæ in ſe inuicem exiſtunt. Hæc eſt Scoti ſententia. 1. diſt. 19. q. 1. qui fuſius hoc cõtra Henrricum tractat. Idẽ D. Bonau. q. 4. Gabriel. q. 2. & ſumitur ex verbis Eccleſiæ in quodam Hymno, In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater, ſcilicet vt ſubſiſtens in ſubſiſtente, vt docet Damaſ. & Hilar. & Ioann. 14. Prius dixit Chriſtus, Qui videt me, videt & Patrẽ. Et deinde addit: Ego in Patre, & Pater in me eſt: videndo autem vnã perſonam, videtur alia: non ſolum quoad naturam communem, ſed etiam quoad totum eſſe perſonale; ſic ergo vna perſona eſt in alia.

Hæc ſententia proba. à Scoto, quia ſi vna perſona eſſet in alia, tantũ ratione eſſentiæ, ſic eſſet vna perſona in alia ſicut eſſentia eſt in perſona, hoc

hoc autem falſum eſt, nam eſſentia eſt in perſona vt natura eſt in ſuppoſito; vna vero perſona eſt in alia, vt ſuppoſitum in ſuppoſito, vt loquitur Hilar. lib. 6. de Trinit. & Damaſ. loco citato. Vnde hæc inexiſtẽtia mutua nihil aliud eſt, quam intima præſentia diuinarum perſonarũ inter ſe, quam habent non ſolum in eſſentia, ſed in proprijs relationibus, quia hæc mutua inexiſtentia non eſt ſola idemptitas in natura: ſic enim diceretur perſonæ eſſe vna natura, non vero vnam eſſe in alia, quæ præſentia mutua non addit nouam relationẽ realem ipſis perſonis, quia fundatur in eadem immenſitate illarum. Explicat etiam id amplius Scotus: ait enim, Sicut homo dicitur riſibilis ſecundum ſe totum, quia riſibilitas non conuenit primo alicui parti, vt capiti, vel brachio, & ſicut homo dicitur vulneratus, ſi infligitur vulnus in brachio, vel in capite tantum: riſibilitas autem primo competit toti, ſicut habere tres angulos, non conuenit primo alicui parti trianguli, ſed toti triangulo; quia natura talis ſubiecti eſt adæquata tali prædicato, & non ſaluatur in aliqua parte eiuſdẽ; alia vero ſunt prædicata, quæ licet primo, & adæquate competant toti, vt caliditas igni, etiam primo competunt cuilibet parti ignis; ait ergo Scotus: Cũ dicimus, Filius eſt in Patre, &c. non competit perſonæ, eo quod primo conueniat alicui parti, nempe eſſentiæ, vel relationi, & per illam toti perſonæ: ſed primo conuenit toti perſonæ adæquate, & hæc perſona eſt in alia primo, & adæquate, & conſequenter ſecundum ſe totam, ſicut ſubſiſtẽs eſt in ſubſiſtente.

DE RELATIONIBVS DIVINIS, AC NOTIONIBVS,

TRACTATVS QVINTVS.

QVAESTIO I.

An in Deo ſint relationes reales ad intra.

CERTVM eſt inter Catholicos, vt etiam ex dictis conſtat, eſſe inter perſonas Trinitatis relationes reales, vt docet Scotus, cum omnibus Scholaſticis. 1. diſtin. 33. & D. Thom. 1. p. quæſt. 28 per totam, & quæſt. 8. de potentia, artic. 1. dicit eſſe de fide, & colligitur ex Scriptura, quatenus perſonas appellat nominibus ſignificantibus huiuſmodi reſpectus, qualia ſunt Patris, & Filij. Id autem expreſſius habetur in Concilijs, & Patribus: nam Tolet. 7. ſic ait: Pater ad Filiũ, & Filius ad Patrem, & S. S. ad vtrũque refertur. Et infra in relatione perſonarum cernitur numerus, idem ſumitur ex 7. Synodo, act. 11. & ex

Digitized by Google

Concil. Florent. ſeſſ. 18. & 19. vbi perſonę diuinæ dicuntur eſſe ad aliquid, & ſic paſsim loquuntur Patres. Quare cum iſtæ relationes ſint realiter in Deo, & diſtinguant realiter perſonas, erunt relationes reales. Cum etiam ſit realis proceſsio, & fundamentum reale, quod eſt diuina eſſentia, vel ſecundum ſe, vel vt eſt formalis potentia, ſeu principium quo productionis.

Caiet. 1. part. quęſt. 28. art. 1. docet, relationes diuinas ſecũdum eſſe ad, non eſſe reales, ſed tantum ſecundum eſſe in; quod etiam ſentit Capreol. 1. diſt. 33. ſed hoc falſum eſt. Primo, quia in relatione reali, præſertim diuina, nihil eſt quod ad veritatẽ entis non pertineat, maxime ex his quæ intrinſece ſpectant ad realitatẽ myſterij Trinitatis, aliàs magna ex parte eſſet per rationem confictum, ſed ipſum eſſe, ad, vnius perſonæ reſpectu alterius, ad, illius myſterij veritatẽ explicat, cum relatio, vt relatio, multiplicet Trinitatẽ; ergo etiã ſecũdum eſſe, ad, ſunt relationes reales. Secundo, quia oppoſitio inter diuinas perſonas realis eſt, quę conſiſtit formaliter in eſſe, ad. Tertio, quia eſſe, ad, eſt habitudo, Pater autem intrinſece, & ex ſe abſque vlla comparatione intellectus reſpicit Filium, & idem eſt de cæteris perſonis; ergo eſt relatio realis.

QVAESTIO II.

Quomodo diuinæ relationes diſtinguantur à perſonis, quas referunt.

PRima concluſio. Relatio diſtinguitur à parte rei à perſona, ſaltem vt non includens ab includente; nam perſona includit eſſentiam, & relationem ex quibus conſtituitur, relatio autem non includit eſſentiam; nam ſi includeret, ipſa ſola conſtitueret perſonã, nam ſupponimus cum Scoto relationem diſtingui ex natura rei ab eſſentia. Diſtinguitur ergo relatio à perſona non ſolum ratione, (vt ait D. Tho. 1. p. q. 29. a. 4. & q. 30. a. 1.) ſed tanquã includens, & incluſum. Vnde plus diſtinguuntur perſona, & proprietas, quam Deus, & deitas; quia Deus nihil includit, quod non includat deitas, ſecus vero eſt in relatione, & perſona. Pater enim in concreto intelligi non poteſt niſi vt eſt intrinſece Deus: ſicut homo viuus non poteſt cõcipi niſi animatus, nam vt ſic Pater concipitur vt principium Filij, & vt producens illum in ſimilitudinem naturæ, vt includens naturã, vt hanc poſsit cõmunicare Filio; ſicut è conuerſo, Filius concipi non poteſt niſi vt includens naturam, in qua poſsit Patri aſsimilari. Paternitas tamen, & Filiatio in abſtracto non includunt naturam, quia ſimul cum ipſa tanquam ex alio membro diſtincto formaliter conſtituit perſonam; plus ergo diſtinguuntur Pater, & paternitas, quam Deus, & deitas. Contrarium huius tenet Suarez lib. 5. de Trinit. cap. 3. ſed ſupponit falſum, nempe relationes eſſentialiter includere Dei eſſentiam, & non diſtingui ab ipſa formaliter; negato ergo fundamento, rationes eius manent ſolutæ.

Secunda concluſio. Relatio ſpirationis actiuæ realis eſt: ſic ſupponunt omnes Theologi. Dicit enim Concil. Lugdun. ſub Gregorio X. cap. vnico, de ſumma Trinitatẽ; & Florent. ſeſſ. 24. Patrem, & Filium vna ſpiratione producere Spiritum ſanctum, ſpiratio autem realis eſt. Sed vt verum fatear, ibi non ſumitur ſpiratio pro relatione; ſed pro origine, vel actu notionali.

Poteſt

Poteſt autem origo actiua (vt bene Suarez) eſſe realis, quamuis relatio in ipſo producente non ſit realis: vt patet in Creatore reſpectu creaturarum: imo aliqui Patres, vt Albin.Flac.1. de Trinit. cap. 5. docet, relationem Spiritus ſancti ad Patrem, & Filium nō eſſe reciprocam, ſeu mutuam: & videtur fauere Concil. Tolet. 11. in confeſ. fidei, nam loquens de Patre, & Filio, ſemper facit conuerſionem, non ſic loquēs de Spiritu ſancto, dicens: In relatiuis omnibus Pater ad Filium, & Filius ad Patrem, & Spiritus ſanctus ad vtrumque refertur, nō facta mentione de relatione Patris, & Filij ad Spiritum ſanctum. Item Concil. Latera. cap. damnamus, omnem numerum realem, pręter ternaruim, à Deo excludit; non ergo cognoſcit quartam relationem. Nihilominus

Sit tertia concluſio. Spiratio actiua eſt relatio realis Patris, & Filij, ad Spiritum ſanctum, quatenus ſunt principium eius. Hæc eſt Scoti vbi ſupra, & communis Theologorum, imo D.Tho.q.8. de potent. a.1. ait, eſſe de fide quatuor relationes reales eſſe in diuinis. Lege Scholaſticos.1. diſt. 13. & 26. & 28. Alenſ.1. p. q.108. & fauet Concil. Tolet.11. in confeſ. fidei, dicens: In perſonis diuinis cerni numerum, quatenus ad inuicem referuntur: nam illa particula, inuicem, indicat relationes diuinas mutuas eſſe, & conſequenter eſſe reales in vtroque extremo. Et ratio eſt, quia inter principium, & id quod ab ipſo realiter manat, eſt relatio realis mutua, quando extrema in eodem ordine exiſtunt, id eſt, quando id quod procedit eſt eiuſdem naturæ cum eo, à quo procedit; ſed Pater, & Filius ita comparantur ad Spiritum ſanctum, qui ab eis realiter procedit in eadē natura; ergo referūtur ad ipſum vero reſpectu reali, qui reſpectus ſpiratio actiua vocatur. Et cōfirmatur, nam concurrūt omnia neceſſaria ad relationem realem, nempe realis terminus realiter diſtinctus, fundamentum, ſeu ratio fundandi realis, ſcilicet realis proceſsio in eadē natura.

Vnde cum Patres videntur docere, tres tātum eſſe relationes reales, ſolum loquuntur de proprietatibus conſtituentibus, & diſtinguentibus perſonas: & cum dicunt non eſſe relationem reciprocam, loquuntur de proprijs nominibus Patris, & Filij, id eſt, Pater, & Filius vt ſic non referuntur ad Spiritū ſanctum; bene tamen ſub nomine vnius ſpiratoris: quod nomen inter antiquos non ita vſitatum erat. Fundatur autem hæc relatio vtriq. perſonæ communis in virtute ſpirandi illis communi, quamuis relationes illæ ſint conditio neceſſaria ad conſtituendū quaſi ſubiectum cōmunis relationis.

QVAESTIO III.

An relatio ſpirationis actiuæ realiter diſtinguatur à relationibus perſonalibus.

NON comparamus ſpirationē actiuam cum paſsiua, ſeu proceſsione: nam certum eſt diſtingui realiter, cum ſint relationes oppoſitę ſecundū realem originem. Sic communiter docent Theologi, nam iſta ſpiratio actiua intrinſece eſt in Patre, & Filio, & realiter diſtincta à Spiritu ſancto.

Sit ergo concluſio. Spiratio actiua diſtinguitur formaliter à paternitate, & filiatione. Hęc eſt Scoti Quodlibet.5. quæſt.2. quam ſequitur Gabri. 1. diſtinct. 17. quæſt. 1. vbi diſtinctionem etiam ex natura rei appellat; ſic ergo diſtinguitur ſicut

relationes ab eſſentia. Et Suarez lib. 5. de Trinita. cap. 5 docet, ſolum in modo loquendi differre Scotum à D. Thom. ſed addit, non diſtingui actualiter in reipſa, ſed ſola virtute fundamentaliter: at Scotus magis inclinat in illam partem, quæ dicit etiam actualiter differre, licet in dubio ſit apud aliquos Scotiſtas. Durand. tamen. 1. diſtinct. 13. quæſt. 2. aſſerit, ſpirationem realiter diſtingui à paternitate, & filiatione: & loquitur de diſtinctione perfecta reali vt res à re, quod cenſeo eſſe errorē in fide, quia ſequeretur in Deo eſſe quaternitatē, contra illud, Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, &c. & contra diffinitionem Concil. Later. cap. damnamus, vbi docet, eſſentiā cum tribus relationibus non eſſe quatuor res, quia nō diſtinguitur realiter ab illis. Item, ſi ſpiratio eſſet res realiter diſtincta à tribus perſonis, conſtitueret quartam perſonam. Item, Pater quatenus ſpirator eſſet compoſitus ex rebus realiter diſtinctis, eſſet etiam perſona Spiritus ſancti abſolutè ſimplicior quam Pater, & Filius; imo eſſet accidens, cum aduenirer Patri iam conſtituto, aliquid realiter diſtinctum.

QVAESTIO IIII.

An ſpiratio actiua vna ſimplex relatio ſit.

LIcet in Concil. Florent. & Lugdun. vt vidimus, definiatur Patrem, & Filium vna ſpiratione producere Spiritum ſanctum, ibi ſpiratio non ſumitur pro relatione, ſed pro actiua productione, ſiue origine; & ideo adhuc diſputari poteſt, an ex illa productione reſultet in duabus perſonis vna & eadem relatio, vel duplex.

Sit concluſio. Spiratio actiua vere, proprie, ac ſimpliciter eſt vna res relatiua ſimplex, quæ duabus idemptificatur realiter, ſcilicet paternitati, & filiationi. Communis eſt Theologorum, à quibus in re tam graui diſcedere, nimis temerarium eſſet. Et patet, quia in diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio; ſpiratio vero actiua, quæ eſt in Patre, & quæ eſt in Filio, non ſunt relationes aliquo modo oppoſitæ, imo nec diſparatæ; ergo ſunt vna relatio. Dices, Patrem habere ſpirationem à ſe, & Filium à Patre. Reſpondeo, etiam habere Patrem eſſentiā à ſe, & Filium à Patre, & tamen eſt vna numero eſſentia; ſunt ergo Pater, & Filius vnus ſpirator, & non plures; & per conſequens vnica ſpiratione referuntur, quæ in vtroque eſt vnica ſimplex entitas realis, & non duæ partiales, & numero diſtinctæ. Et nota, quod hæc relatio formaliter ſumpta nō eſt prius origine in Patre, quam in Filio, quia non prius ſpirat Pater quam Filius; ſolum enim communicatur Filio à Patre quaſi radicaliter, quia illi communicatur virtus ſpirandi.

Sed quæres: Quomodo poteſt vna relatio reſpicere duos terminos formaliter diſtinctos, nām ita eſſet, ſi paternitas, & ſpiratio actiua eſſet vna relatio; & ſimiliter filiatio, eademque ſpiratio. Hoc eſt argumentum Durand. 1. diſtin. 13. q. 2. Reſp. cum D. Thom. & Scoto; quatuor relationes reales eſſe in Deo, quia totum eſſe relationis eſt eſſe ad terminum; ergo vbi à parte rei ſunt plures termini vere in ſe diſtincti, ſunt plures relationes. Vnde dicere eſſe plures relationes, perinde eſt ac ſi diceretur reſpicere plures terminos: ſicut nominantur ſimpliciter plures ideæ, vel plures actiuæ proceſſio-

Digitized by Google

ceſsiones, ſeu productiones. Licet autem paternitas,& ſpiratio duę relationes ſint, non tamen poſſunt dici duę res,quia res,& entitas proprie habent modum abſolutum. Bene tamen dici poteſt eſſe vnam rem reſpectiuam, quæ licet in ſe vna ſit ex parte terminorum,eſt duplex relatio,quia proprie,&formaliter reſpicit plures terminos realiter diſtinctos, & ad hoc ſignificandum vocãtur duæ relationes. Alij reſpondẽt, quod ſicut eſſentia, & paternitas, ſunt vna res, non abſoluta tantum, nec tantum reſpectiua, ſed vtramq. rationem vnite, & ſimpliciſsimè complectens:ita paternitas,& ſpiratio ſunt vna res reſpectiua, duplicẽ tamen reſpectum complectens ad terminos realiter diſtinctos, ratione quorum duplex dicitur relatio, tametſi vna res ſit.

Sed dices. Erunt concedendæ iſtæ propoſitiones, Paternitas eſt ſpiratio,& Filiatio eſt ſpiratio. Reſpon. D. Tho.& Scotus,quibus aſſentitur Suarez lib.4.de Trinit. c.7. negandas eſſe, primo ad euitandum periculum confundendi diuinas proceſſiones: nemo enim audebit concedere hanc locutionem, Generatio eſt ſpiratio, vel è conuerſo. Similiter licet hæc propoſitio de fide ſit, Pater producit Filium per intellectũ, hæc nihilominus falſa eſt, Pater producit Filium per voluntatem; quamuis intellectus, & voluntas nõ diſtinguantur in Deo pluſquam paternitas, & ſpiratio: præterea quia paternitas, & ſpiratio diſtinguntur quaſi duæ ſpecies; ergo vna ſpecies nõ poteſt prędicari de alia ſub terminis præciſis, & formalibus,vt ſunt illi abſtracti paternitas, & ſpiratio, ſicut non admittimus vt ait. D.Th. hanc propoſitionem,Attributum ſapientiæ eſt attribum miſericordiæ: non ergo huiuſmodi propoſitiones concedendæ ſunt formaliter, ſed tantum idemptice. Vnde hæc non conceditur formaliter, ait Suarez, Potentia generandi eſt potentia ſpirandi.

QVAESTIO V.

Quæ ſunt conditiones diuinarum relationum.

NOta, quod relatio ſpirationis actiuæ conuenit cum alijs, in his quę ſunt de intrinſeca ratione relationis realis, vt eſt habere eſſe reale,terminũq. realem,& reipſa diſtinctum, & habitudinem realem ad illum, & quod non ſit accidens,ſed ſubſtantia, quia in Deo nõ eſt accidens, nec mutationem admittit, neque compoſitionem; accidens autem re diſtinguitur à ſubiecto; erit ergo ſpiratio actiua ſubſtantia, & conſequenter aliquo modo ſubſiſtens, qua in ſe & per ſe eſt, & non in alio, ſecundum rem inhęrenter. Differt autem ſpiratio actiua ab alijs relationibus, primo quia communicabilis eſt pluribus perſonis, aliæ vero prorſus incommunicabiles ſunt alijs perſonis, nam cũ ſint conſtitutiuæ perſonarum, debẽt eſſe incõmunicabiles, habent enim inter ſe oppoſitionem. Spiratio vero actiua ſolum habet oppoſitionem cum ſpiratione paſsiua, & ſic communicabilis eſt Patri,& Filio realiter diſtinctis,in quibus eſt tanquam forma quædam afficiens vtramque perſonam. Ex hac differentia infertur alia, quod relationes perſonales per ſe ſunt ſubſiſtentes, nam ſi non eſſent, ratione ſubſiſtendi non poſſent conſtituere perſonas. Spiratio autem non eſt ex ſe ſubſiſtens, nec conſtituit perſonam, ſed potius aduenit conſtitutis: Per idemptitatem

Digitized by Google

tamen habet ſubſiſtentiam à perſonis quibus ineſt. Item ſpiratio eſt in Deo quaſi per reſultantiam quandam, ſeu indirectam conſecutionẽ. Aliæ autem relationes ſunt tãquam per ſe primo conuenientes diuinæ naturæ, vel ex ſe, vt paternitas; vel per productionem, vt termini producti per ſe, ac directe per ipſas origines: at ſpiratio actiua ſupponit perſonas conſtitutas, & ſic inde conſurgit per modum reſultantis, cum nõ ſit ab extrinſeco, ſed ab intrinſeco.

Alia differentia eſt, quia relationes perſonales non habent propriũ fundamentum in quo quaſi nitatur, quia per ſe, & intrinſece ſubſiſtentes ſunt; ſpiratio autẽ actiua ſupponit perſonam ſubſiſtẽtem vt proximum fundamentum, in quo quaſi reſultat poſito termino: loquor autem de fundamento quaſi permanente, quod relatio proxime afficit: nã ſi loquamur de fundamẽto quaſi in fieri, ſeu in origine, quoad illam, eſt aliquid in quo ſpiratio cum alijs relationibus cõueniat, & aliquid in quo differat. A paternitate enim differt, quia paternitas talem rationem fũdandi non poſtulat, nã ſi aliquã fundãdi rationem haberet, maxime generationem actiuã, illã autem non reſpicit, imo potius paternitas eſt ratio vt generatio ſit, in quo paternitas illa æterna antecedit omnẽ aliã paternitatẽ, omnis enim alius Pater ideo eſt Pater, quia generat, Pater autẽ æternus ideo generat, quia per paternitatẽ eſt cõſtitutus in illo eſſe perſonali, quod prouenit ex peculiari cõditione, & dignitate illius paternitatis per ſe, & abſq. alia ratione, quia diuinitas ex ſe, & immediate illa poſtulat. At vero ſpiratio habet ſuã rationẽ fundandi, ſcilicet actiuã originem, ſeu productionem Spiritus ſancti: quia hæc relatio cum non ſit perſonalis, nõ eſt per ſe immediate coniũcta diuinitati, & ideo oportet vt interueniat ratio alia, qua poſita cũ termino reſultet, quæ propterea dicitur ratio fundandi. Et in hoc conuenit aliquo modo hæc relatio cum relationibus paſsiuis, quę media productione coniunguntur cum natura diuina, diuerſo tamen modo, quia relatio perſonæ productę eſt quaſi directe intenta ex vi talis productionis, quæ productio non tam ſe habet vt ratio fundãdi, quam vt via ad terminũ ſuum: ſpiratio vero non ita ſe habet ad illam productionem, ſed quaſi per reſultantiam, vt dictum eſt, & ideo magis proprie habet rationem fundandi, eſtque hoc illi quodammodo peculiare.

Et nota, Quod proceſsio paſsiua, vt talis relatio eſt, nõ habet pro formali termino ſpirationem actiuam, quia terminus adæquatus illius relationis non eſt ſpirator vt correlatiuus eſt Spiritus ſancti, ſed vt eſt vnum principium Spiritus S. habẽs vnam potentiam ſpirandi, & quaſi eliciens vnam productionem eiuſdem Spiritus S. quæ duæ rationes, nempe ſpiratoris vt correlatiuum eſt, & vt eſt principium habens vnã potentiam, & actum ſpirandi, diuerſæ ſunt ſecundum rationem, & ſic ſub ratione principij eſt terminus proceſsionis, & nõ ſub ratione correlatiui; nam etiam in humanis terminus relationis. v. g. filius, nõ reſpicit formaliter patrem vt correlatiuum, ſed vt generantem, vel habẽtem virtutem generantem ſub tali actu: Vnde fit, vt hæ relationes creatæ teminentur ad abſolutum terminum, formaliter loquendo, quod in diuinis perſonis locum non habet omnino eodem modo, cũ nõ habeãt perſonales proprietates abſolutas, quibus cõſtituãtur, ſeruatur tamẽ cũ aliqua porprotione, & ideo proceſsio

Spiritus

Digitized by Google

Spiritus ſancti terminatur ad Patrẽ, & Filium, non vt affectos relatione ſpirationis, ſed vt conſtitutos perſonaliter ſuis proprijs relationibus in ratione vnius principij Spiritus ſancti, at cum aliæ relationes diuinæ ſint cõſtituentes perſonarũ, hinc fit vt Filius referatur ad Patrem vt correlatum eſt, & Pater etiam ad Filium, & Spiritus ſanctus per proceſſionem ad Patrem, & Filium, vt conſtituti formaliter, non ſpiratione, ſed prioribus relationibus.

QVAESTIO VI.

An omnes relationes diuinæ notiones ſint.

OMnes Theologi aſsignant notiones in diuinis cum Mag. 1. d.26. D.Bonauen.q.4. Durand. q.2. Ricard.diſt.28. q.1. Scotus eadẽ diſt. Marzil.q.29.a. 1. ibidẽ. Capreo. a. 1.D.Tho.1.p.q.32. a.2. & ſequentibus, Alexand. Alenſ.1.p.q. 68.m.3. Eſt autem notio, Cognoſcibile ſignum, vt ait Baſil. Epiſt. 43. id eſt proprium, & diſcretiuum ſignũ, quo vnam perſonam diſcernimus ab alijs. Manifeſtum ergo eſt tres relationes perſonales eſſe notiones, quia ſunt proprietates, ita propriæ ſingularum perſonarum, vt ſint veluti ſpecificantes, & indiuiduantes vnamquamque in ratione talis perſonæ, & per ipſas diuinas perſonas diſtincte cognoſcimus. Vnde propriæ relationes, & non origines inter notiones comprehendũtur, quia relationes ſunt formæ permanẽtes, origines autem ſunt quaſi viæ, & ita has concipimus quaſi in fieri, illas quaſi in facto eſſe. Item quia in nominibus genitoris, & geniti, quæ origines ſunt, non habemus propria abſtracta, notiones autẽ proprie dicuntur de abſtractis, v. g. Paternitate, & filiatione, & ſpiratione actiua: nã licet hæc communis ſit Patri, & Filio, diſtinguit tamẽ Patrẽ, & Filiũ ab alia, cui nõ cõuenit, nempe ab Spiritu S. Ex dictis cõcluditur, omnes relationes diuinas eſſe notiones quia & tres perſonales, & vna quæ communis eſt ſunt notiones. Vnde relatio, & notio ſolum ratione, ſeu denominatione extrinſeca differũt. Relatio enim dicitur ſecundũ reſpectum realem, quem in ſe habet; notio autem vocatur eadẽ relatio, quatenus per hanc diſtinctio alicuius perſonæ notificatur. Vnde notionis nomen quodammodo videtur eſſe ſecundæ intentionis, ſignificat enim relationem, vel conditionem aliquã in ordine ad noſtram notitiam.

Et nota, omnes notiones poſitiuas eſſe relationes, addenda tamen eſt aliqua notio negatiua, quæ proprie relatio non eſt, nempe innaſcibilitas, vel potius improducibilitas, quę propria eſt primæ perſonæ. Ita docẽt Baſili. Aug. & alij Patres, & omnes Scholaſtici. Et ratio eſt, quia neceſſario eſt notio, qua primam perſonã in ratione primæ & talis principij agnoſceremus: quæ conditio nõ ſatis explicatur per paternitatẽ, quia Patres internos non ſunt perſonæ improductæ; ergo neceſſaria fuit notio primæ perſonæ Patris in diuinis, vt improductus intelligeretur; & hæc negatio eſt innaſcibilitas, quæ ſignificat Patrem eſſe à ſe, & non ab alio: quæ notio videtur non omnino à relatione recedere, quia negationes, ſeu priuationes reducũtur ad poſitiua, & licet ſit notio negatiua, dicit dignitatẽ; magna enim dignitas eſt non eſſe ab alio.

QVAESTIO VII.

Vtrum in Deo ſit addenda ſexta notio, ſcilicet inſpirabilitas.

SAtis probatum eſt cum Scoto 1. diſt.28. & cum communi Schola, in di-

in diuinis eſſe notiones:cum D.Th. 1.p.q.32.art. 2. Alexand. 1. p. q. 68. m. 3.& alijs, cum Magiſt. diſt. 26. Eſt tamē maxima difficultas,an inſpirabilitas ſit notio diſtincta ab ingenito. Communis enim opinio dicit, notiones eſſe tantum quinque, vt Alexand. D.Tho.& alij locis citatis. Et ratio eſt, quia inſpirabilitas cum ſit ſimplex negatio, non dicit aliquam dignitatem, & ſic non poteſt eſſe notio. Sed Reſpon. Scotus, quod ſufficit nō dicere imperfectionem; vel dicendum, quod tanta dignitas eſt in Patre,& Filio non ſpirari, quanta eſt in Patre eſſe ingenitum.

Vaſquez 1.p.d.138. cap. 5. docet, ingenitum formaliter dicere negationem, materialiter vero ſignificare poſitiuam aliquam dignitatem, ſcilicet fontalem plenitudinem, & autoritatem vniuerſalis principij: quæ fuit opinio. D. Bonauenturæ, quam probat, quia omnis negatio fundatur ſuper aliqua poſitiua, vt irrationale in bruto; fūdatur ſuper aliquod poſitiuū, propter quod bruto repugnat rationalitas, ita cum ingenitum cōpetat proprie Patri, neceſſe eſt ei competere per aliquod poſitiuum,nempe paternitatem, nō præciſe, quia paternitas non oſtendit Patrem eſſe abſolute primā perſonam, ſed paternitas ſub peculiari conceptu primæ originis, & principij; & addit relationem tantum rationis. Scotus autem ait, quod cum negatio ex ſe nihil ſit, nō poteſt eſſe per ſe conſtitutiua perſonæ; ergo paternitas, quæ poſitiua eſt, dicetur conſtitutiua Patris, & non ingenitum. Confirmatur, quia aliæ perſonæ conſtituuntur per proprietates poſitiuas; ergo & Pater. Sed iuxta titulum quæſt.

Sit concluſio. Poteſt probabiliter addi ſexta notio, ſcilicet inſpirabilitas cōmunis Patri,& Filio. Patet, nam ſi ingenitū eſt proprietas notionalis,quia diſtinctius, & clarius notificat ipſam perſonam Patris, vt dicit Suarez 1. p. tract. 3.de Trinit. lib.5.cap.10. eadem ratione inſpirabilitas dicetur notio, quia diſtinctius,& clarius notificat nobis perſonam Filij quam ſola filiatio. Vt cum dicimus,ſecunda perſona eſt Filius, & eſt genitus, non autem ſpiratus,nam iſta negatio, non eſt ſpiratus, declarat productionē filij eſſe diuerſam à productione *Spiritus S.* hęc eſt Scoti cōcluſio quæſt. 1.dictæ ad 3. inſpirabilitas eſt notio Patris & Filij. Patet ex ſuperioribus. Sed contra, quia ſequeretur quod eſſent in diuinis .ſ.ex notiones. Reſpō. Scotus cum modeſtia, nullum ſequi ex hoc inconueniens, licet ipſe non ſe determinet hanc opinionem amplecti, etſi obiectiones in contrariū diſſoluat. Quod notare deberēt aliqui ex recentioribus,& non magnæ autoritatis,qui audacter,& immodeſte Scotum & alios Scholaſticos, imo & Sanctos Patres, nō ſine arrogantia reprehendunt multi. Tute ergo defendi poteſt hæc ſexta notio. Baſies tamen docet,quod hoc videatur temetarium contra communem ſententiam Theologorum.

Sed reſpon. quod ſancti Patres,& Scholaſtici non decreuerūt non eſſe plures notiones quam quinque, ſed tantum de illis quinque loquuti ſunt. Et confirmatur, quia neque à principio omnes illæ quinque innotuerunt, ſed paulatim. Imo. D. Ambroſ. noluit hoc nomine, ingenitus, vti,ſolum enim in Patre admittebat paternitatem, & ſpirationem actiuam,& D.Anſelm.non vtitur viſpiratiua,ſed loco eius accipit dignitatem communem Patri,& Filio. Vnde à principio videntur fuiſſe ſolum tres notiones, Paternitas, Filiatio,

Digitized by Google

Filiatio, & Spiratio paſsiua, quæ per verba ſaluatoris innotuerunt in Euangelio Matth. vltimo. Teneretur autem confiteri Bañes, quod qui tempore Diui Ambroſij aſſereret ingenitum eſſe notionem, reputari temerarium, quod abſurdum eſſet affirmare. Imo D. Tho. 1. p. quæſt. 32. art. 4. aperte dicit, circa notiones diuinarum perſonarum opinari cõtrarie non eſſe errorem, niſi opinetur aliquid ad quod ſequitur aliud contra fidem: at affirmare inſpirabilitatem eſſe notionem, nec eſt cõtra fidem, nec aliquid contra fidem ex hoc ſequitur, verum eſt non eſſe multiplicandas negationes etiam negatiuas ad libitum, ſed cum aliquo fundamento. Certum enim eſt multas negationes verificari de perſonis diuinis, & eaſdem perſonas nobis manifeſtare, nam Spiritum S. eſſe proprie ingenitum vt ingeneratio opponitur proprie generationi, eſt certum, & determinatum ab Eccleſia, nam productio Spiritus S. non eſt generatio, ſed ſpiratio. Similiter vere negatur generatio actiua de filio, & productio actiua de Spiritu S. Si ergo ſimplex negatio, vt ingenitum, eſt notio, non eſſet temerarium concedere iſtas negationes particulares, & proprias diuinis perſonis dici notiones, cum ipſæ magis notificent totam ipſam perſonam cuius ſunt.

Vnde Canarienſ. ait 1. p. quæſt. 32. art. 4. poſſe iſtas appellari notiones abſque fidei detrimento; & Vaſquez in notatione eiuſdem articuli aſſerit, ſi huiuſmodi negationes particulares nobis eſſẽt manifeſtæ, nos poſſe abſque vllo periculo illis imponere nomina ad illas ſignificandas, ſicut Patres cœperunt vti nomine ingeniti, quod antea ignotũ erat. Etenim hoc (inquit) Scotum bene aſſerere, nam ſancti Patres dicunt eſſe quinque, ſed an plures poſſent eſſe, non determinant. Nam ſi modo cõſurgeret aliquis hereticus, qui aſſereret Spiritum S. eſſe Filium Patris, & vere, & proprie genitum, eſſet determinandum ingenerationem proprie dictam eſſe notionem Spiritus S. & ſic de alijs: nullum igitur erit inconueniens ponere ſex notiones, & plures: ſed nos cum Scoto etiam, quinque concedimus, quia ſic communiter docent Theologi.

FINIS.

DE

DE ORIGINIBVS, ET ACTIbus notionalibus,

TRACTATVS SEXTVS.

QVAESTIO PRIMA.

An origines, & actus notionales ſint idem inter ſe, & cum eſſentia, & relationibus.

THeologi cómuniter nihil diſtinguũt inter actus notionales, & origines, ſed putant voces eſſe ſynonymas, nam origo actio quædam eſt, nec aliud quã generatio, natiuitas, &c. Eſt ergo origo quidam actus, & non eſt communis omnibus perſonis, nam nõ omnes generant, nec naſcuntur. Sunt ergo actus notionales cum ſint ſigna manifeſtatiua perſonæ. Vnde hi actus in re idem adæquate ſunt cum relationibus, licet ratione diſtinguantur, quia relationes ſignificantur vt formæ permanentes, vel aſsiſtentes, origines vt via, & quaſi in fieri. Sed videndum eſt, quæ origo cum qua relatione habeat prædictam entitatem. Et ſupponendum eſt, quod ſicut in productione creaturę, actionem, & paſsionem diſtinguimus, ita in Deo diſtinguimus originem actiuam, & paſsiuã, quales ſunt generatio, quæ per modum actionis ſignificatur; & natiuitas, quæ ſignificatur per modum paſsionis. De origine paſsiua omnes docent eſſe realiter idem cum relatione eiuſdem perſonæ productæ, vt eſt natiuitas cum filiatione, & proceſsione cum relatione Spiritus ſancti, quæ origo paſsiua nihil aliud eſt, quam via ad terminum productum: ſicut ergo terminus eſt perſona relatiua, ita origo eſt via relatiua vt ſic dicam; ergo nihil aliud eſt quam ipſamet relatio, provt in produci. Præterea de origine actiua etiam eſt communis ſententia eſſe idem adæquate cum relatione perſonæ producentis, generatio enim idem eſt cum paternitate, & productio Spiritu S. cum ſpiratione. Tenet Magiſter. 1. diſt. 26. dicens, generatio, & natiuitas alijs nominibus ſunt paternitas, & filiatio: quę verba refert, & approbat. D. Tho. 1. p. quæſt. 41. art. 1. ad 2. & Scotus. 1. diſt. 28. q. 1. & D. Bonauent. diſt. 26. quæſt. 3. cum alijs, qui omnes conſequenter aiunt generationem actiuam, & paſsiuam realiter diſtingui, nam perſonæ non ſolum relationibus, ſed etiam originibus diſtinguuntur; ergo origines oppoſitæ, quales ſunt actiua, & paſsiua, æque inter ſe diſtinguuntur, ac relationes illis correſpondentes, aliàs non poſſent diſtinguere perſonas; ergo vnaquæque origo eſt idem cum relatione illi proportionata. Ex quo infertur origines actiuas inter ſe non diſtingui realiter, quia non diſtinguntur à relationibus perſonarum producentium, ſed cum illis idemptificantur.

Sed contra dices. In creaturis actio,& paſsio nõ diſtinguuntur realiter,ſed in diuinis generatio ſe habet vt actio,& natiuitas vt paſsio;ergo realiter idemptificantur, ſicut etiam creatio actiua , & paſsiua realiter idemptificantur cum termino, nã quod relatio creatoris ſit realis, vel rationis,eſt quaſi accidentarium ipſi productioni.Solum ergo prouenit ex Dei eminentia, quia incapax eſt talis relationis accidentalis.Vnde ſi fingeremus illam relationem eſſe realem,nihilominus dependentia creaturæ eadem , & eiuſdem rationis eſſet;ergo eandem actionis rationem haberet,quia talis relatio eſt poſterior actione,& ex illa reſultãs; ergo quamuis relatio eſſet realis,nõ tolleretur actio,quę ad illã ſequitur Melius ergo poſſet reſpõderi,quamuis in creatione non interueniat mutatio ex defectu ſubiecti , interuenit vero dependẽtia, in qua poſsit illa duplex ratio originis,actiue, & paſsiue fundari. In diuinis autem nulla eſt dependentia, & ſic non eſt eadem ratio.

Sed contra. Nam licet non ſit dependentia, eſt tamen vera emanatio vnius ab alio , & actio vt actio cum ſit via ad terminum, non recte cõcipitur vt realiter diſtincta à termino producto. Reſpon. tamen quod non concipimus proceſsionem realẽ,ſine reali influxu.Item in creaturis actio re diſtinguitur,non ſolum à principio quod , ſed etiam à principio quo agendi,nam ab illo realiter fluit. In Deo autem hoc dici non poteſt,quia principiũ quo,eſt eſſentia à qua nihil realiter diſtinguitur ; ergo non poſſumus cõcipere in Deo originem actiuam vt realiter fluentem à principio quo agendi,ſed ratione tantũ. ipſum etiã principiũ quo,producẽdi in Deo non eſt quid diſtinctũ à termino producto, quod eſt etiã ſingulare in Deo; ergo non poſſumus cõcipere illud principium quo,vt realiter,& quaſi actiue influens in perſonam productam, cum ſit intrinſeca,& eſſentialis forma eius; ergo vt intelligatur ibi realis influxus , recte concipitur ipſa actio productiua vt diſtincta à termino adæquato in re ipſa , & conſequenter idem in re cum principio. Sic enim intelligimus realem influxum in rem productam, qui non poſſet ſatis intelligi,ſi nec principium quo , neque actio ipſa diſtinguerentur in re ipſa à termino producto : & ex iſto fundamẽto ſoluuntur rationes adductę.

Nihilominus non iudico improbabilem alium modum , nempe generationem actiuam eſſe idem realiter cũ filiatione, ſicut in creaturis generatio eſt idem realiter cum perſona producta , & conſequenter generationem , & natiuitatem non eſſe res diſtinctas,ſed eandem filiationem,quatenus in via concipitur, provt egrediens à Patre eſſe generationẽ , & diſtingui realiter à Patre, quia ab illo realiter fluit:vt vero tẽdit ad filium,eſſe natiuitatem, & ſic generationem,& natiuitatẽ inter ſe non diſtingui, quia non habent oppoſitionem,cum eadem via ſit capax illius duplicis habitudinis: & idem dicendum eſt de origine Spiritus S. Vnde cum dicitur Patrem diſtingui à Filio per generationẽ,non erit intelligendũ tanquã per formã intrinſecã conſtituentẽ,ſed tanquã per viã quaſi extrinſecã,quę ab ipſo eſt,quo modo etiam inter homines Pater dicitur diſtingui à Filio generatione: & conſequenter iuxta hanc ſententiam eſſet dicendũ, generationẽ & originem actualemSpiritus S.diſtingui inter ſe realiter , vt indicat Ricar.1.diſt.13.art.1.q. 3. quia productio SpiritusS.manat à generatione Filij mediãte termino eius,quod ſatis

ſatis videtur vt diſtinguâtur. Probabilior tamē eſt alia ſententia à nobis declarata, quæ communis eſt Theologorum.

QVAESTIO. II.

An actus notionales ſint neceſſarij, & naturales.

DE fide eſt actus notionales eſſe neceſſarios in Deo, quia non poſſunt aliter eſſe quam ſunt, cum perſonæ ſint Deus, & non poſſint eſſe niſi per productiones, nec poſsint aliter ſe habere ab æterno; ergo immutabiles omnino ſunt per intrinſecam neceſsitatem eſſendi. Et patet, quia generatio filij eſt veluti opus naturæ, non voluntatis, vt omnia Concilia contra Arrium definiunt, & tradit Hilar. lib. de Synodis, & D. Tho. 1. p. quæſt. 41. art. 2. Vnde eleganter ait Athanaſ. oratio. 4. contra Arrium, Pater non deliberat de Filio, ne de ſe ipſo deliberare videatur. Item Pater, & Filius neceſſario ſe amant, non enim poteſt ſummum bonum comprehenſiuum non amare; ergo eadem neceſsitate Spiritum ſanctum producunt. Non tamen generat Pater filium neceſsitate coactionis, quæ ab extrinſeco prouenire ſolet, de qua loquitur Cōcil. Tolet. 11. in confeſsio. fidei cū dicit. Patrem, nec voluntate, nec neceſsitate Filium genuiſſe, & ſic etiam intelliguntur aliqui Patres.

Prima concluſio. Generatio filij eſt actus mere naturalis, & à voluntate nullo modo procedit. Communis eſt Theologorum. Patet, quia procedit ex principio determinato ad vnum, & per ſe, id eſt tendit ad communicandam naturam vt natura, ſeu eſſentia eſt; ergo hic actus mere naturalis eſt, & non à voluntate eliciente, & applicante, ſeu imperante, nam natura quatenus determinata ad vnum ex ſe, eſt ſufficienter applicata.

Secunda concluſ. Productio Spiritus ſācti neceſſaria eſt per modum tamen voluntatis, id eſt per modum amoris, vt ait. D. Tho. 1. p. quæſt. 27. art. 5. quod ſi naturale ſumitur pro neceſſario, & vt diſtinguitur cōtra contingens, & liberum indifferens, productio etiam Spiritus ſancti dicetur naturalis, quia non eſt contingens, nec libera libertate cōtrarietatis, vel contradictionis. Vnde quæſtio inter. D. Tho. & Scotum videtur de nomine, vt dicit Suarez lib. 6. de Trinit. cap. 3.

Nihilominus pleriſque Scotiſtis videtur quæſtio de re, nempe Spiritum ſanctum, abſolute loquendo, libere procedere. Et certe. D. Thom. quæſt. 10. de potent. art. 2. id aperte docet, vbi ſic ait: Vnde voluntas libere appetit fœlicitatem, licet neceſſario appetat illam; ſic autem, & Deus ſua voluntate libere amat ſe ipſum, licet neceſsitate amet ſe ipſum: & Paulo poſt addit, Libere ergo Spiritus ſanctus procedit à Patre, non tamē poſsibiliter, ſed ex neceſſitate: quæ eſt ſententia Scoti, dicētis Spiritum ſanctum libere produci, & etiam neceſſario. Bañes. 1. p. quæſt. 41. art. 2. dubio. 2. dicit. D. Tho. eo loco confundere liberum, & voluntarium, quia ſpiratio Spiritus ſancti eſt voluntaria, vocat eam liberam: quæ locutio impropria eſt. Hęc ſolutio multum derogat dignitati, & eruditioni. D. Thomæ. Capreol. 1. diſt. 10. concluſione. 3. & alij dicunt, Spiritum ſanctum libere produci, id eſt, non coacte, nec violenter. Contra, quia hoc modo etiam diceremus Filium produci libere, quia non producitur coacte, nec violēter: merito ergo docet Scotus. 1. diſt. 2. & diſt. 10. & in quodlibetis

betis q. 16. quod Spiritus S. libere ſimul,& neceſſario producitur. Ratio eſt,quia natura & voluntas ſunt oppoſita principia productiua, quia habent oppoſitos modos principiandi; natura enim ex ſe eſt determinata ad vnum, voluntas vero ſe ipſam determinat. Vnde Ariſtoteles.2. Phyſic.& 9. Metho. tex.10. diſtinguit principium actiuum in naturale, & liberum, & appellat principium liberum agens à propoſito, & principium naturale agens naturale; ergo non poteſt eſſe in eis idem modus operandi. Ex quo vt dixi, D.Tho. q.10.de potentia ad.5. docet, quod voluntas noſtra libere vult beatitudinem,& neceſſario cõtra ſuos Thomiſtas dicentes, velle beatitudinem naturaliter,& non libere: & ibi tenet etiam cum Scoto produci Spiritum S. libere libertate eſſentiali,quę diſtinguitur ab actione naturali, per quam id quod producitur dicitur ſimile ex vi productionis,non autem id quod producitur per voluntatem,vt notat.D.Th. 1. p. quæſt. 41. art. 2.

Præterea, donum eſt proprietas Spiritus S. ſecundum omnes Theologos,ſed donum eſt quod liberaliter donatur,& gratis; ergo non naturaliter. Reſpon. aliqui,quod Spiritus S. dicitur donum reſpectu ad extra,& non ad intra. Contra.Secũdum Thomiſtas donum eſt proprietas Spiritus S. vt dicit relationẽ ad Patrem; ergo ad intra. Dices, quod cõnotat relationem ad creaturas, vt docet.D.Th.1.p.q.38.a.2.& D.Aug. 4.de Trinit.c.20.ſicut Spiritũ S.donum Dei eſſe, eſt à Patre procedere; ita mitti, eſt cognoſci quod ab illo procedat. & 5. de Trinit.c. 12.ait de Spiritu S. loquens, donum eſt Patris, & Filij, quia à patre, & filio procedit; ergo donum eſt proprietas competens Spiritui ſancto ad intra; ergo hæc ſpiratio habet rationem libertatis,non naturalitatis; ergo per eſſentiã cõuenit voluntati eſſe liberam; ergo implicat contradictionem non eſſe liberam, ſicut implicat hominem non eſſe rationalem;ergo principium liberum nõ poteſt includere principium naturale formaliter, nec eminenter,nam vnum contrarium nec formaliter, nec eminenter includit aliud. Nihilominus diligitur neceſſario Spiritus ſanctus ex infinitate voluntátis diuinæ,quę non poteſt non eſſe recta, & ex bonitate infinita obiecti,ſcilicet eſſentia diuina, quæ nõ determinatur ab aliquo, ſicut agens naturale, ſed ſe ipſam determinat.

Conſiſtit autem hęc ratio libertatis in delectabiliter, & eligibiliter elicere actum, & permanere in actu, & in determinare ſe ad agendum: voluntas ergo diuina libere, & neceſſario vult diuinam eſſentiam, & producit Spiritum ſanctum, & hæc libertas non eſt contradictionis, quia non eſt ad oppoſita, & contingens; nec eſt libertas contrarietatis, quæ eſt ad contraria;nec eſt libertas complacentiæ, quia hæc etiam eſt reſpectu filij, ſed eſt libertas eſſentialis,quæ conſiſtit (vt dixi) in eligibiliter, & delectabiliter determinare ſe ad actum, quem propter ſuam perfectionem vitare non poteſt, & hæc eſt perfectiſsima libertas, qua etiam gaudent Beati in Patria vbi peccare non poſſunt: maior eſt enim libertas, quæ deficere non poteſt, vt ait Anſelm. de libero arbitr. cap. 1. Nec eſt hæc neceſsitas tantum immutabilitatis, ſed eſt neceſsitas omnimode ineuitabilitatis,quæ eſt ſimpliciter libertas.

(†)

Digitized by Google

QVAESTIO III.

An actus notionales ſint voluntarij, & liberi.

SCotus. 1. diſt. 6. quæſt. 1. quem ſequitur Caiet. 1. p. q. 41. art. 2. dicunt, Patrem prius ratione velle generare quam generet, quamuis illud velle non ſit principiũ generãdi, ſed quaſi deſiderium, ait Caiet. Et ratio eſt, quia velle generare eſt eſſentiale, eſſentialia autem priora ſunt notionalibus. Hæc tamen ſententia diſplicet Suarez lib. 6. de Trinit. c. 4. nã licet concedat quod æterna filij generatio ſit actus Patri voluntarius, non tamen cauſaliter, ſed obiectiue, quia Pater neceſſario vult eſſe, & per conſequens neceſſario vult generare: ſed negat voluntatem illam eſſe priorem: ſequitur D. Thom. q. 2. de potent. a. 3. ad 2. Capreo. 1. diſt. 6. q. 1. & alios. Ratio eſt, quia voluntas fertur in rem cognitam; ergo Pater prius ratione intelligit generationẽ, quã illã velit; ergo prius generat intelligendo, quã velit generare. Reſpon. tamen, quod intelligere eſſentiale præcedit velle eſſentiale, non tamẽ intelligere notionale, quod eſt dicere, præcedit velle eſſentiale: voluntas ergo qua Pater vult illam generationem, cum ſit velle eſſentiale, non ſupponit ipſam generationem iam exiſtentem, (vt falſo Suarez) nã cum Pater ex duobus conſtituatur, nempe ex eſſẽtia diuina, & paternitate, ratione eſſẽtiæ, ſeu deitatis cõuenit illi intelligere, & velle eſſentiale, ratione vero Paternitatis conuenit intelligere, & velle notionale quod poſterius eſt eſſentiali, & ſic Pater prius vult per velle eſſentiale, generare, quam generet, licet voluntas non ſit principium proximum nec remotum talis generationis.

Dico etiam, productionem Spiritus S. voluntariã etiam eſſe intrinſece, & per ſe ipſam. Probatur, quia eſt à principio intrinſeco cũ cognitione perfecta. Item quia productio amoris voluntaria eſt; ergo Pater, & Filius voluntarie producunt Spiritũ S. volentes ſumma voluntate, ſeu gaudio; ergo productio iſta cum ſit elicita, vel quaſi elicita á voluntate, ex ſe ipſa, per ſe, & intrinſece eſt voluntaria.

QVAESTIO IIII.

Quæ ſit potentia, ſeu formale principium actuum notionalium.

CVm productio in diuinis ſit vel uti actus ſecundus, debet præſupponere quaſi actũ primum, nempe principium quo, ſeu potentiã generandi. Sit ergo concluſio. Hæc potentia, ſeu principium formale producendi eſt ſola diuina eſſentia, poſtulat autẽ in perſona producente propriam relationem, ſeu quod habeat ipſam naturam ſine tali productione. Hæc eſt ſententia Scoti 1. d. 7. & in re idem ſẽtit Gabri. Capreol. Marſil. q. 11. & maxime. D. Tho. 1. p. q. 41. a. 5. & ibi Caiet. & alij, & fuit expreſſa ſententia Ioan. Theologi in Concil. Florent. ſeſſ. 18. vbi inquit, dici Filium ex Patre, & ex Patris ſubſtantia generari, ita tamẽ vt Pater ſit generans, principium autem quo ipſa perſona generat, eſt id quod ſolum communicabile eſt. Idem repetit ſeſſ. 19. cuius ſententia ibi probare videtur. Et patet ratione, quia illud eſt principium quo producendi, in quo productum aſſimilatur producẽti, ſed hoc eſt natura

ta in diuinis perſonis;ergo,&c. Hęc ratio eſt D. Tho. quam ſic confirmat Scotus, quia aliàs productio filij. v.g. eſſet æquiuoca,& non eſſet vera generatio,nec Filius eſſet ſimilis Patri in principio producendi: imo talis productio, non poſſet formaliter eſſe per intellectum,ſi principium formale eius non eſſet eſſentia, ſed relatio, quia relatio vt ſic, nec eſt intellectus,nec actus intelligendi. Et confirmatur. Quia Pater non habet fœcunditatem à relatione, quæ incommunicabilis eſt, ſed ab eſſentia,quę propter ſuam infinitatem eſt communicabilis; ergo ipſa eſſentia erit formale principium, provt tamen eſt in Patre, quia hæc conditio neceſſario requiritur, & quia hæc conditio non reperitur in alijs perſonis, ideo licet potentia reperiatur, non tamen poſſunt producere ſicut Pater.

Sed quæres, an eſſentia ſit principium remotum, vel proximum producendi. Reſpõ. communiter eſſentiam vt eſſentiam eſſe principiũ principale vtriuſque productionis, intellectum vero eſſe principium proximum generationis, voluntatem autem ſpirationis. Sed nota, quod ſub intellectu, & voluntate intelligitur etiam ipſe actus intelligendi,& volẽdi, nam virtus producendi ad intra proxime conuenit ratione ipſius intellectus, ipſiuſmet actus intelligendi, & volendi. Eſt ergo eſſentia principium horum actuum ſecundum quandam rationẽ communem,& quaſi radicalem; intelligere autem, & velle ſunt propriæ rationes ſub quibus eſſentia eſt principium ſingulorum actuum.

(5)

QVAESTIO V.

Quis ſit proprius, & formalis terminus vtriuſque originis.

CErtum eſt apud omnes adęquatum terminum originum eſſe perſonã productam: ſola enim perſona dicitur genita,vel procedẽs: ſed de termino formali eſt q. Sit tamẽ concluſ. Eſſentia diuina vt cõmunicata perſonæ,eſt terminus formalis, requirit tamẽ relationẽ vt conditionem neceſſariam. Eſt Scoti 1.d. 5.q.2.ad 3.D.Bouent.q.2.D. Th.1.p. q.2.a.3.& ibi Caiet.& aliorũ. Et patet,quia in omni productione formalis terminus eſt natura,vel forma in qua productũ aſsimilatur producẽti, vt ex Philoſophia conſtat: ſed diuina eſſentia eſt in qua producta perſona eſt ſimilis producẽti,& eſt prima ratio illius communicationis; ergo eſt terminus formalis, aliter generatio non eſſet vniuoca. Et nota,poſſe aliquando terminũ formalẽ præexiſtere productioni,vt reſurrectioni præexiſtit anima,imo, & generationi hominis ordine naturæ. Aduerte tamen, quod in his productionibus anima nõ eſt terminus formalis ſecundũ ſe,ſed vt vnita materię,& ideo neceſſe eſt addi modũ vnionis. In præſenti vero eſſentia eſt terminus formalis vt communicata perſonæ,ad hoc autem non additur ille nouus modus ab illa diſtinctus, ſed ſola relatio: Et ideo illa eſt conditio neceſſaria vt eſſentia in tali perſona habeat rationem huiuſmodi termini: nõ ergo habet eſſentia diuina vmbrã materialis cauſæ in his productionibus, vt falſo docuerunt Durand. & Henric. quia cauſa imperfectiſsima eſt. Ergo cum dicunt Patres vnã perſonam producere aliã de ſua ſubſtãtia, intelligũt

tanquam de totali forma, & natura, ratione cuius ſignificatur conſubſtantialitas perſonarũ, vt in Concil. Florent. ſeſſ. 18. dixit Ioã. Theolog. & ſumitur ex Hilario lib. 8. de Trinit. in principio. Quæ conſubſtantialitas non eſt materialis, ſed maxime formalis, quia eſt ratione integræ, & ſimpliciſsimæ naturæ, quæ eſt actus puriſsimus. Vnde eſſentia illa non determinatur per relationem tanquam materia per formam, ſed vt natura per terminum ſubſtãtialem, ſeu perſonalitatem.

QVAESTIO VI.

Quomodo actus notionales prædicentur de Deo, diuina eſſentia, potentia, & relatione.

PRima concluſio. Actus notionales vere, & proprie prædicantur de ſingulis perſonis in concreto. v.g. Pater generat, Filius generatur, Spirator ſpirat, Pater etiam, aut Filius ſpirat, totum hoc de fide eſt.

Secunda cõcluſ. Actus notionales non prædicantur de proprietatibus in abſtracto. Patet, quia nõ dicimus paternitas generat, vt docet Scotus vbi ſupra, & D. Th. 1. p. q. 32. a. 2. ad 2. Et ratio eſt, quia actiones ſunt ſuppoſitorum, & non formarum in abſtracto, & cum verbum adiectiuum ſignificet actionem, faciatq. ſenſum formalem, ideo hęc non admittitur, Paternitas intelligit, aut creat, bene tamen iſta, Deitas creat, quia facit ſenſum idempticum. Notandus eſt tamen maxime modus ſignificandi, & loquendi ſapientum.

Tertia concluſ. Actus notionales recte prædicãtur de Deo ſignificato per nomina eſſentialia in concreto ſumpta, vt Deus generat, &c. quod eſt de fide, & ita in hoc conſentiunt omnes Theologi cũ Magi. in 1. d. 4. Scotus, Bonauen. Th. 1. p. q. 39. a. 4. & ſumitur ex Scriptura Matth. 16. vbi Chriſtus dicitur Filius Dei viui, & in Symbolo dicitur, Deus de Deo, nam tale nomen concretum ſignificat naturam, vt eſt in ſuo ſuppoſito; ergo in hac propoſitione, Deus generat, ſubiectũ recte ſupponit pro perſona Patris; ergo eſt vera locutio.

Et nota, quod Deus hic nõ ſumitur vt abſtractus à perſonis, nã vt ſic nõ poteſt eſſe principium quod actiuũ notionalium, quia hic Deus non diſtinguitur realiter ab vlla perſona; ergo vt ſic non poteſt realiter producere. Si vero hic Deus non ita abſtrahatur, ſed indefinite ſumatur pro deitate vt ſubſiſtẽte, ſiue immediate in ſe, ſiue incommunicabiliter in perſona: ſic verificatur illa propoſitio de hoc Deo, non tamen ratione ſubſiſtentis communis, ſed ſolũ ratione Patris. Itaque in hac propoſitio indefinita, Homo ſcribit, non ſupponit pro aliquo determinate particulari, quia prædicatũ ſcribere poteſt omnibus hominibus conuenire: at prædicatum, generat, ſoli Patri, & ſic pro ipſo determinate ſupponit, ſicut ſpirat tantum Patri, & Filio conuenire poteſt. Concedũtur etiam iſtæ propoſitiones, Deus genuit Deum, genuit Verbum, aut Filium, Deus genuit alium, qui eſt Deus, vel alium, qui eſt idem Deus. Deus genuit eundem Deum, cũ ſolum denotetur idemptitas naturę, & non excludatur diſtinctio perſonæ. Sed lege de ſimilibus locutionibus Alenſ. 1. p. q. 50. m. 3. & D. Tho. vbi ſupra art. 4. & Scotum.

Quarta concluſ. Actus notionales proprie, & in rigore non prædicãtur de Deo vt ſignificato in abſtracto per terminũ eſſentialẽ. Vnde hęc eſt falſa locutio: Eſſentia, vel diuinitas generat: ſic definitum eſt in capite Damnamus, de ſumma Trinitat. & conſentiunt Scotus, & reliqui

qui Scholaſtici. 1. diſt. 5. D. Tho. 1. p. q. 36. a. 5. Ratio eſt, quia generãs, & genitum diſtinguuntur realiter, in diuinis autẽ nihil realiter diſtinguitur ab eſſentia. Item hæc nomina abſtracta præciſe ſignificant naturam, actiones autem ſunt ſuppoſitorum, non naturarum; ergo Deus eſt qui generat, non autem eſſentia.

Sed contra dices. Omnipotentia creat; ergo actio poteſt tribui naturæ. Reſpon. 1. non eſſe ſimilem rationem, quia inter omnipotentiam, & terminum creationis eſt realis diſtinctio, quæ eſſe nõ poteſt inter eſſentiam, & genitum. Item, eſſentia licet ſit principium formale generationis, requirit tamen modum exiſtendi in Patre, & ideo de illa ſimpliciter ſumpta non prædicatur generatio, neque in ſenſu formali, neque idemptico: creare autem nõ ſupponit modum exiſtendi in perſonis. Et nota quod cum in diuinis abſtracta per ſe ſubſiſtant, ſæpe accipiuntur pro concretis, ac pro perſonis ſubſiſtentibus, & ſic dicitur in Symbolo, Lumen de lumine; & in hymnis Eccleſiæ dicitur, lux de luce, qui ſunt termini abſtracti. Et Aug. 6. de Trinit. cap. 2. vocat Filium ſapientiam de ſapientia, eſſentiã de eſſentia, conſilium de conſilio, voluntatẽ de voluntate. Et Concilium Tolet. 15. & alij Patres ita ſæpe loquũtur: ſignificant enim vnitatem eſſentiæ, & voluntatis, &c. Sunt enim Filius, & Spiritus ſanctus ſuum conſilium, ſuaque voluntas à Patre, qui eſt etiã ſuum conſilium, & ſua voluntas.

Vltima concluſio. Quoties actus notionalis vere prædicatur de Deo ſub aliquo nomine, non poteſt de eodem veré negari. Vnde hæc eſt vera, Pater generat; hæc autem falſa, Pater non generat. Sic Scotus. 1. diſt. 7. q. 1. D. Tho. vbi ſupra a. 4. ad. 3. & 1. diſtinctione. 4. q. 1. & 2. & D. Bonauentura, quia (generat) ſupponit pro ſolo patre; ergo pro eodem ſupponeret non generat. Termini enim in affirmatiua, & negatiua propoſitione, ſeruant eandem ſuppoſitionem, vt dialectici docẽt, quiá prædicatum eſt idẽ, vt patet in his, Homo eſt ſpecies, & homo non eſt ſpecies. Item, ſi Petrus exiſteret in pluribus locis, & in vno ſcriberet, non autem in alijs, vera eſſet hæc, Petrus ſcribit, qui in aliquo loco ſcribit: hæc autem eſſet falſa, Petrus non ſcribit, quia ſignificat nullibi ſcribere. Præterea hęc eſt Catholica, Deus eſt vnitus carni; hæc autẽ hæretica, Deus non eſt vnitus carni, id eſt non eſt factus homo, quia hoc negat de omni perſona. Rurſus hæc eſt falſa, Deus non eſt Pater, vt conſtat ex communi omnium conſenſu.

FINIS.

Digitized by Google

DE PROPRIETATIBVS CONſtituentibus diuinas perſonas.

TRACTATVS SEPTIMVS.

QVAESTIO PRIMA.

An dentur in Deo proprietates perſonales in abſtracto.

PRima concluſio. In Deo ſunt veræ & reales proprietates perſonales. Patet, quia ita loquitur Ecclesia in præfatione miſſæ Trinitatis, In perſonis proprietas, &c. & Côcil. Later. cap. firmiter, ait. Hæc ſancta Trinitas, ſecundum communem eſſentiam vna, & ſecundû perſonales proprietates diſcreta. Et ratio eſt, Perſonæ realiter diſtinguuntur; ergo in vnaquaque eſt aliquid propriû illi, quod proprietatem appellamus; & ſic explicant hoc myſterium omnes Patres, Baſil. Epiſt. 43. Damaſ. lib. 1. & 3. & alij.

Secunda concluſio. Hæ proprietates recte concipiuntur, & explicâtur nominibus abſtractis: ſic enim explicant omnes Theologi, & antiqui Patres: Nicephorus enim Epiſcopus in Concilio Epheſino to. 5. c. 22. vocat proprietates diſtinctiuas perſonarû. Et Naziâ. orat. 19. vocat filiationem, generationem, & proceſsionem, & ingenituram, quam Theologi innaſcibilitatem vocant; & Damaſ. lib. 1. cap. 9. & 10. vtitur nomine Paternitatis, & alijs vſitatis: & addit, perſonas eſſe diſcretas characteriſmo proprie hypoſtaſeos, & ſic alij Patres. Ratio eſt, quia abſtracta côcipiûtur à nobis vt ſimpliciora; ergo videtur modus concipiendi magis conſentaneus Deo; & ita in Scriptura eſt valde vſitatus: Chriſtus enim dicitur veritas, ſapientia, iuſtitia, &c.

Sed quæres. Quot ſint perſonarum proprietates, & quomodo à perſonis diſtinguantur. Vt reſpondeamus nota, quod proprietas debet eſſe incommunicabilis, nam ita vni perſonæ conuenit, vt alijs conuenire repugnet. Vnde ſpiratio actiua non dicitur proprietas, quia communis eſt Patri, & Filio. Pertinet etiam ad rationem proprietatis vt formaliter ſit forma poſitiua alicui perſonæ omnino propria, quapropter innaſcibilitas excluditur à numero proprietatum, quia de formali tantum dicit negationem, licet ratione fundamenti dicat aliquam formam poſitiuam, quæ non eſt diſtincta ab omnibus alijs proprietatibus, quia in ſola paternitate fundatur.

Ex his infertur tres tantum eſſe in Deo proprietates perſonales, ſicut dicit Ricard. de Sancto Victore 1. de Trinit. cap. 18. In illa Trinitate tot proculdubio ſunt proprietates, quot ſunt perſonæ; & Baſili. Epiſt. 43. Filius in proprietate ſua nihil cum Patre, & Spiritu ſancto habet commune, ſunt ergo tot perſonalitates, ſeu proprietates realiter diſtinctæ,

quot

Digitized by Google

quot ſunt perſonæ, nam omnia alia prædicata quæ dicuntur de perſonis ad iſta referuntur, & etiam quæ ſumuntur ab originibus, quia nomina originum reducuntur ad nomina relationum, ſicut via reducitur ad terminum, vel principium, quomodo dixit Aug. 9. de Trinit. cap. 6. idem eſſe filium, & genitum, & vtrumque dici ad aliquid.

QVAESTIO II.

Quomodo proprietates conſtituant ipſas perſonas.

CONcluſio. Perſonæ diuinæ vere conſtituuntur ſuo eſſe perſonali, vnaquæque per ſuã proprietatem poſitiuam tãquam per formã determinantẽ perſonam ad tale eſſe ſeu ſubſiſtere incommunicabile. Sic docent omnes Theologi, ſic etiam Ioannes Theolo. ſeſſ. 19. Concilij Florent. dixit perſonam conſtare eſſentia, & proprietate. Et ſic loquitur ſæpe Damaſ. lib. 1. c. 8. & ſequentibus, & alij Patres, Scotus, & alij Scholaſtici. 1. diſt. 2. Ratio eſt, quia vnaquæque res conſtituitur in ſuo eſſe particulari, & proprio per formam ſibi propriam. Propritates autem dicuntur formę perſonarum, vt Baſil. & alij docent; ergo. Vnde cõmuniter ita loquimur, Deum deitate conſtitui, & ſapientia eſſe ſapientem, non obſtante ſimplicitate; ergo ſimiliter in præſenti.

Sed dices. Hæc conſtitutio perſonarum eſt ne realis, aut rationis tantum? Aliqui dicunt eſſe tantum rationis, vt Caiet. 1. p. quæſt. 40. a. a. & ibi Torres, & alij, Ferrarien. 4. contra Gentes. c. 26. ſed falluntur quidem, cum talis conſtitutio realis ſit, quia in re ipſa diſtinguntur perſonæ per proprietates; ergo in re ipſa per ipſas conſtituuntur, vt bene Suarez lib. 7. de Trinit. cap. 7. Item, Pater generat Filium per intellectum, & non per voluntatem, & hoc in re ipſa: ſic Pater paternitate in re conſtituitur, alioquin perſona diuina vt conſtituta ſua proprietate eſſet ens rationis, imo eſſet Trinitas rationis, & fictitia, & non realis, vt recte cum alijs Scotiſtis infert Faber. 1. d. 2. Et cõfirmatur à Suarez, quia ad cõſtitutionem realem, iuxta eius ſententiam, ſufficit diſtinctio virtualis inter perſonam, & eſſentiam; & à fortiori iuxta Scoti doctrinam, qui concedit diſtinctionem formalem actualem, erit neceſſario conſtitutio realis, & non rationis. Item Concilium Florent. ſeſſ. 19. dicit, perſonam diuinã conſtare eſſentia, & proprietate, nam licet ſit dictum illius Ioannis magni Theologi, à cæteris fuit receptum; ergo eſt realis conſtitutio ex eſſentia, & proprietate. Ex quo infero, eſſentiam non includi in cõceptu relationis, nam ſic verum eſſet dicere, ſola relatio conſtituit perſonam, cum ipſa iam in ſe includeret eſſentiam.

Vnde non recte docet Vaſquez 1. p. diſput. 159. cap. 5. perſonas diuinas à parte rei non conſtitui, ſed ſolum per noſtrum modum cognoſcẽdi conſtituũtur per relationes, quia conſtitutio ex natura rei poſtulat diſtinctionem ex natura rei inter id quod conſtituit & quod cõſtituitur: idem enim ſe ipſum non conſtituit: ex quo infert patrem ſe habere in generatione filij antequã generet, ſicut nos illum conſideramus, ſcilicet vt eſt potens generare antequam intelligatur actu generans, vel actu generare; & hanc dicit eſſe ſententiam Caietani. quæſt. 40. & D. Thomæ 1. diſt. 26. q. 2. a. 1. ſed falſa eſt hæc ſententia, & aperte contra Concilia, quæ ponunt perſonas

ſonas à parte rei diſcretas,& veram Trinitatem, & non fictitiam. Legatur Scotus omnino. 1. diſt. 28. quæſt. 5.

QVAESTIO III.

An proprietates quæ conſtituunt perſonas, illas diſtinguant.

CAietanus,& alij 1. p.q. 36.a. 2. Ferrarienſis 4. contra Gentes. c. 24.& 26.docent,quod nō omnis proprietas conſtituens perſonã, diſtinguit illã ab omnibus alijs. Filiatio enim non diſtinguit Filium à Spiritu S. ſed ſpiratio actiua, quæ proprietas non eſt. Oppoſita tamen ſententia vera eſt,quã tenet Scotus. 1. diſt. 4. q. 2. quem ſequitur Suarez lib. 7. de Trinit. cap. 4. quam etiam tenuit Henricus quodlib. 5. quæſt. 9. & alij multi. Dico ergo formam, vel proprietatem cōſtituẽtem perſonã ex ſe etiã diſtingui illã realiter à quacumq.alia probaturã Scoto, quia in omni re id quod illã conſtituit, eam etiam diſtinguit ab omnibus alijs;ergo idem dicendum eſt in diuinis perſonis: nam vnum idem eſt quod indiuiſum à ſe,& diſtinctũ à quolibet alio. Imo etiã ſi hæc cōſtitutio perſonæ nō eſſet realis,ſed tantum rationis, efficax eſſet argumentum Scoti, vt bene notauit Suarez vbi ſupra, & patet inconſtitutione ſpecieiper ſuam differẽtiam, per quam diſtinguitur vna ſpecies ab alia ſpecie cum qua habet genericam conuenientiam. Item ſi filiatio. v. g. eſſet ex natura rei actu diſtincta ab eſſentia,(vt docet Scotus) tunc, vt aduerſarij fatentur, realiter conſtitueret perſonam, & eam diſtingueret ab omni alia; ſed nunc filiatio non minus perfecte, & complete conſtituit perſonam filij, quam ſi eſſet diſtincta ab eſſẽtia; ergo nō minus reddit perſonam Filij incommunicabilẽ, nec minus diſtinguit illã à quacũq. alia. Dices rationem Scoti verã eſſe in conſtituentibus abſolutis, ſed nō in relatiuis. Contra,nam etiã in relatiuis, quod cōſtituit in eſſe entis, cōſtituit in eſſe vnius, & cōſequẽter diſtincti á quolibet. Vnde Spiritus S.v. g. per ſuã proprietatẽ nō ſolum diſtinguitur perſonaliter ab alijs perſonisdiuinis,ſed etiã ab omnibus creatis, vt ſubtiliter Scotus, & perdocte Suarez. Vnde in relationibus creatis conſtat per ſua conſtitutiua diſtingui non ſolũ à rebus abſolutis,vel à ſuis oppoſitis, ſed etiam ab alijs relationibus diſparatis.Itẽ potentia viſiua conſtituitur in ſpecie, & entitate talis potẽtię, per habitudinẽ ad obiectũ,& ex vi illius habet etiã diſtinctionẽ realẽ ab alijs entibus, quãuis illis non opponatur per talem habitudinem;ergo proprietates diuinæ etiã ſi relatiuæ ſint, ſimpliciter diſtinguunt vnamquamque perſonam à qualibet alia.

Et nota, quod etiã ſi relatio vt ſic, ſolũ diſtingueret realiter à ſuo oppoſito,intelligendum tamẽ eſſet, nō tantũ de oppoſito vt correlatiuo,ſed etiam de oppoſito vt termino, quod ſic declaratur. Nam relatio. v. g. creaturæ ad creatorẽ ex ſe poſtulat diſtinctionem realẽ à creatore, quia illi in re ipſa opponitur, non tãquã correlatiuum,quia in creatore nō eſt relatio realis oppoſita; ergo tãquam termino,qui in ſe eſt quid abſolutũ. Sic ergo etſi conſideremus proprietates perſonales tantum diſtinguere ab alijs perſonis cum quibus habẽt oppoſitionem, nihilominus diſtinguerẽt ab omnibus alijs,quod in filiatione explicatur, quæ paternitati opponitur correlatiue, proceſsioni autem opponitur tanquam terminus formalis, ad quem Spiritus ſanctus

ctus refertur. Procedit enim Spiritus ſanctus à Patre, & Filio immediàte, vt conſtitutis à paternitate, & filiatione, & ideo ad illos immediate refertur tanquam ad ſuum principium; ergo ex vi illius oppoſitionis, habent ſufficientem rationem diſtinctionis. Vnde ſi per impoſsibile intelligeremus in Filio non reſultare relationem realem ſpirationis actiuæ ad Spiritum ſanctum, ſed eſſe inter illos relationem non mutuam, nihilominus eſſet inter illos realis diſtinctio ex vi ſuarum proprietatum, quatenus filiatio eſt quaſi ratio terminandi habitudinē proceſsionis ad Filium. Vnde in Concilio Tolet. 11. Sicut Filius dicitur ad Patrem, ita Spiritus ſanctus dicitur referri ad Patrem, & Filium; ergo forma quæ cōſtituit, diſtinguit tam in humanis, quā in diuinis, tam in abſolutis, quam in reſpectiuis. Et huic ſententiæ fauēt omnes Patres, qui indiſtinctè loquuntur de conſtitutione, & diſtinctione, & vtramque tribuunt proprietatibus perſonalibus. Et Concilium Lateran. cap. firmiter, ſic ait: Hæc ſancta Trinitas ſecundum ſubſtātiam vna, & ſecundum proprietates perſonales diſcreta; ergo ſolæ proprietates perſonales efficiunt ſufficienter diſtinctionem.

QVAESTIO IIII.

An proprietates conſtituentes, & diſtinguentes perſonas, ſint abſolutæ.

CONcluſio. Nullæ ſunt in Trinitate proprietates abſolutæ, ſed ſuis relationibus perſonalibus conſtituuntur, & diſtinguūtur perſonæ. Vnde oppoſita ſententia improbabilis eſt, & contra torrentem Theologorum: poteſtq. noſtra concluſio ex Scriptura probari, in qua diuinæ perſonæ ſemper nominâtur vocibus, quæ relationem, vel originem important, vt Patris, Filij, &c. licet nec iſta nomina exactè explicent quid ſit Trinitas. Vnde Prouerbior. 30. Quod eſt nomen eius, aut nomen Filij eius, ſi noſti? id eſt, eſt ineffabile. Probatur etiam concluſio ex Concil. Lateran. cap. firmiter, vbi nominat Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum; & ſubiungit, Trinitatem eſſe diſcretam per proprietates perſonales. Et Concil. Florent. ſeſſ. 18. ait, relatio apud omnes tam Græcos, quam Latinos Doctores, perſonas multiplicat. Et infra: Sola relatio multiplicat Trinitatem. Et Concil. Tolet. 11. idem docet, & omnes Patres fatentur perſonas conſtitui, & diſtingui proprietatibus perſonalibus. Sic Aug. 5. de Trinit. c. 5. & alibi ſæpe. Et Damaſ. lib. 1. c. 10. & in 11. dicit: Nos vnum agnoſcimus Deum in ſolis quidē proprietatibus paternitatis, filiationis, & proceſsionis, differentiam intelligentes. Vnde Boetius. 1. de Trinit. ſola relatio multiplicat Trinitatē; ergo perſonæ conſtituuntur, & diſtinguuntur per relationes, ſecundū omnes Patres.

Ratione etiam probari poteſt, ſuppoſito myſterio, quia abſoluta in diuinis dicunt perfectionem ſimpliciter ſimplicem, & per conſequens cōmunem tribus perſonis; ergo non poſſunt conſtitui, & diſtingui perſonæ proprietatibus abſolutis, ſed relatiuis, quæ incōmunicabiles ſunt. Et nota, quod cum relationes diuinæ ſint ſubſiſtentes, non ſupponunt extrema quæ referant, nec eorū diſtinctionem vt reſultent, ſed ipſas eſſe quæ referuntur ſecundum rem, ac proinde eaſdem conſtituere perſonas relatas, & diſtinguere, & ob

hanc cauſam non oportet, vt pro termino habeat aliquod abſolutum, (ſicut relationes creatæ) ſed ſe inuicem per ſe primo reſpicere poſſunt.

Scotus.1. diſtin.26.quæſt.1.in gratiam Ioannis de Ripa, eodem loco voluit probabiliter defendere, perſonas diuinas non ſolum diſtingui proprietatibus relatiuis, & etiã conſtitui, ſed etiam abſolutis proprietatibus. Quam ſententiam, ſalua fide, defendi poſſe multi etiam ex Neotericis docent: nihilominus Scotus oppoſitã defendit cum communi ſchola Theologorum, & Patrum, quibus repugnare temerariũ eſſet.

QVAESTIO V.

An proprietates conſtituentes perſonas, ſint relationes, vel origines.

Conclusio. Origines non conſtituunt perſonas, neque formaliter, ac proprie illas diſtinguũt. Nota tamen, duobus modis poſſe perſonas diſtingui, id eſt, tanquam per formã propriam intrinſece conſtituentem in eſſe perſonali. Secundo, tanquam per conditionem neceſſariam, & viam ad multiplicationem perſonarum. Hoc ſecundo modo certum eſt perſonas multiplicari per origines, & hac ratione ſæpe loquuntur Patres: imo D. Thom. 1.p. quæſt. 34. 35. & 36. expreſſe dicit, perſonas multiplicari originibus: ſed præſens quæſt. eſt in priori ſenſu, quia inquirimus proprias formas conſtituentes perſonas, & formaliter diſtinguentes. Patet ergo concluſio, quia forma conſtituens perſonã, debet concipi vt forma permanens habens eſſe fixũ, & vt vocant in facto eſſe, origo autẽ paſſiua nondum concipitur in facto eſſe, ſed in via; ergo non poteſt eſſe forma conſtituẽs formaliter perſonã. Et confirmatur, quia origo paſſiua concipitur vt prior perſona; ergo non eſt proprietas conſtituẽs, ſed quaſi via ad perſonam quę conſtituenda eſt. Pręterea quod ſpectat ad originem actiuã, ſi ſermo ſit de actiua ſpiratione, nulla eſt difficultas, quia ſupponit perſonas Patris, & Filij conſtitutas per proprias relationes; ideoque de illa relatione facile admittimus nõ conſtituere perſonã, & eſſe poſteriorem origine actiua, ad quam conſequitur: tamen etiam certum eſt de illa origine non conſtituere perſonas quæ ſpirant, quia ſupponit illas conſtitutas in ratione perſonæ. Tota ergo difficultas eſt de generatione actiua, quæ concipitur vt via ab aliquo; ergo ſupponit illum à quo eſt, nempe à perſona conſtituta; non ergo illam conſtituit vt origo eſt, bene tamen vt eſt prior, & habens ſuũ eſſe quaſi permanens, & fixum: nam illemet influxus actiuus ſupponit eſſe perſonæ influentis. Vnde eo ipſo, quo origo non concipitur vt ens fixum, ſed vt via adens fixum, non dicitur proprietas conſtituens perſonam; nam vt dixi, proprietas habet eſſe permanens, & vt dicitur in facto eſſe.

QVAESTIO VI.

An relatio ſub ratione relationis, ſit forma conſtituens perſonam.

Diuus Thomas. 1. p. quæſt. 40. artic.4. ait: Relationem dupliciter poſſe conſiderari. Primo, vt proprietatem perſonalem; ſecundo vt relationem. Primo modo conſtituit perſonam, ſecundo refert tantum. Hanc diſtinctionem impugnat Scot.1.d.28.q.vlt. & Durãd, d.26.q. 1. Caiet. vtitur vulgari diſtinctione de relatione vt cõcepta, vel vt exercita priori modo concipitur ſolo vt in ſe

Digitized by Google

in ſe exiſtẽs: poſteriori autem modo vt tendens ad terminum, ſub priore ergo ratione dicit conſtituere perſonam, & eſſe priorẽ origine,& vocari à diuo Thoma proprietatẽ perſonalem. Sub poſteriori autem ratione dicit referre,& ſubſequi originem, & vocari à D.Thom. relationem,vtique referentem.

Sed contra. Relatio cõcipitur conſtituens ſub ratione relationis;ergo debet cõcipi cum ſuo effectu formali, qui eſt referre ad alterũ,eum cui ineſt; ergo relatio ſic concepta eſt etiã exercita. Prior conſequentia patet,quia relatio concipitur vt informãs perſonã,ergo vt forma;ergo habet effectumformalẽ,qui eſt referre; ergo eſt exercita,quę erat vltima cõſequentia facta. Et confirmatur ex creaturis, vbi paternitas vt paternitas,ſiue vt exercita, ſiue vt cõcepta, ſemper conſequitur generationem, quia tota relatio reſultat ex fundamento, & termino; ergo idẽ erit in diuinis. Capreol. vero. 1. d. 26. q. 1. & Ferra. 4. contra Gent. c. 26. aliter explicant diſtinctionem; nam relatio diuina dupliciter ab ipſis conſideratur. Primo,vt ſubſiſtẽs eſt,& ſic conſtituit, & antecedit ratione generationẽ. Secũdo,eſſe ad,& vt ſic,ſubſequitur generationẽ,& non cõſtituit perſonã,ſed refert illam. Sed cõtra, cum cõſideratur relatio vt ſubſiſtẽs ſecluſo eſſe ad,quęro,aut illa forma ſubſiſtens eſt relatiua, aut abſoluta, aut abſtrahens ab vtraque ratione. Primum dici non poteſt, nam præciſa vltimo differentia contrahẽte, quæ eſt eſſe ad,nõ manet forma concepta relatiua: nec poteſt eſſe abſoluta,vt patet; nec tertiũ dici poteſt, quia à forma ſingulari concepta, & concepta vt exiſtente,& informãte, non poteſt abſtrahi cõceptus indifferens ad abſolutũ,& reſpectiuũ. Præterea quæro ab his auctoribus,cũ dicunt,relationem ſubſiſtentẽ conſtituere an vt ſic, ſit ſubſiſtẽs ſubſiſtentia eſſentiali tantũ,vel etiã perſonali. Non primum,quia Deus abſolute eſſet principium generandi, & non Pater,ſi vero dicatur ſecundũ; ergo ſubſiſtẽtia illa incõmunicabilis eſt. Eſt autẽ incommunicabilis ſolũ ratione oppoſitionis; ergo ratione relationis, quia oppoſitio non aliunde prouenit;ergo non poteſt condiſtingui à relatione ſubſiſtente propria ratio relationis.

Prima concluſio. Relatio diuina conſtituit perſonam ſecundum propriam rationẽ relationis. Probatur, quia perſonę diuinę formaliter ſunt relatiuæ; ergo eo modo, quo in re conſtituuntur relationibus, vt relationibus debent conſtitui. Et hoc tenet expreſſe Scot. 1. diſt. 28. q. vltim. §. ad quæſtion. & ad argumenta, & Quodlib. 4. etiam ad argumenta.

Secunda concl. Quãdo aliqua perſona diuina concipitur à nobis,non vt relata ad aliã, non cõcipitur proprie,& diſtincto cõceptu,nec ſecundum expreſſam,ac formalẽ conſtitutionem ſuam, ſed cõceptu confuſo, addita aliqua negatione, vel connotatione. Nã quia in humananis perſona Patris prius eſt quam generet, & prius generat quam ſit Pater, ad hunc modum per analogiam concipimus æternum Patrem cõfuſe, ſub ratione primæ perſonæ vt conſtitutum per primam perſonalitatẽ,quia vere ſub hac ratione cõfuſa nõ ſuffiſceret ad conſtituẽdam perſonã particularem addimus primã perſonalitatem,quia poſitiuam rationẽ propriam addere non poſſemus, donec propriũ eius reſpectũ concipiamus; ſic ergo poteſt præintelligi prima perſona conſtituta antequam relata, quod non obſtat, quo minus per ſe, ac proprie per relationem, vt relatio eſt, conſtituatur. Poſſunt etiam

conci-

concipi perſonæ productæ, vt conſtitutæ priuſquam relatæ, nẽpe vt ſubſiſtentes incommunicabiliter. Vnde relatio formaliter in illo conceptu non includitur: qui conceptus confuſus eſt, determinatur tamen ad talem perſonam connotando aliquas conditiones, quæ ſimul ſumptæ non conuenient alteri, licet formaliter non dicant relationem: ſemper tamen in his conceptibus connotatur origo, non vt forma conſtituens, ſed quia per denominationem ab illa concipitur terminus eius in facto eſſe, & poſterior origine, licet nondum expreſſo conceptu ſecundum formalem conſtitutionem ſuam.

QVAESTIO VII.

An perſona in communi, maxime in diuinis, ſignificet de formali relationem, vel abſolutum.

PErſona dicit duplicem negationem cõmunicabilitatis, vt quo, & vt quod conſequenter, vt Scotus. 1. diſt. 23. at formaliter eſt quid reale poſitiuũ, & hoc maxime conſtat in diuinis perſonis, quia conſtituuntur proprietatibus poſitiuis, & realibus; ergo ratio perſonæ diuinæ poſitiua eſt, & realis. Quod confirmatur in myſterio Incarnationis, in quo per realem, & poſitiuam actionem vnica perſona cõpoſita conſurgit: cum autem perſona conſtet ex natura, & perſonalitate, perſonalitas eſt, quæ formaliter pertinet ad rationem perſonæ. Ratio eſt, quia perſonalitas eſt propria forma complens perſonam, natura vero ſe habet vt quid indifferens, ſeu determinabile per proprietatẽ perſonalem. Et nota, quod perſona in communi abſtrahit à creata, & increata, & vt ſic non poteſt de formali ſignificare relationem, ſed abſtrahit ab abſoluto, & relatiuo, ſignificans de formali ſolam ſubſiſtentiam communicabilem naturæ rationali. At ſi loquamur de perſonis diuinis

Sit concluſio. Perſona diuina ſignificat formaliter relationem. Patet, quia perſona de formali ſignificat perſonalitatem, ſed perſonalitas Dei eſt relatio; ergo ſignificat formaliter relationem perſonalitas vt relatiua eſt; nam ſi ſumatur perſonalitas vt diuina eſt, per ſolam habitudinem ad talem naturam, poteſt dici formaliter ſignificare abſolutũ, & materialiter relationem, vt docet Alexand. Alenſ. D. Bonauent. & maxime D. Thom. q. 9. de potent. art. 4. nam ſi per impoſsibile eſſet in diuinitate perſonalitas abſoluta, ſub illa voce, & conceptu comprehenderetur.

FINIS.

DE

Digitized by Google

DE PRIMA PERSONA TRINI-tatis, quæ eſt Pater,

TRACTATVS OCTAVVS.

QVAESTIO I.

An Paternitas ſit prima proprietas Patris.

CERTVM eſt ex dictis paternitaté eſſe primam Patris proprietatem, quia innaſcibilitas eſt ratio negatiua, vel potius priuatiua; ergo ſupponit poſitiuam, nempe paternitaté; ergo eſt prima, imo vnica proprietas Patris. Sed vt explicetur vnde Patri conueniat,

Sit cõcluſio. Hæc prima proprietas immediate conſequitur ad diuinam naturam, quatenus talis natura ſubſtantialis eſt. Probatur, quia vnaquæque natura ſubſtantialis eſt ſufficiens fundamẽtum proximum ſuę perſonalitatis ſibi connaturalis, nam quæcumque natura ſubſtantialis ſecum adfert ſuam ſubſiſtẽtiam; ergo natura diuina ſic ſe habet reſpectu primæ perſonæ, nam propter cõmunicabilitatem, & fœcunditatem diuinæ naturæ, non potuit prima eius perſonalitas eſſe abſoluta; ergo debuit eſſe relatiua, & conſequenter accommodata intimæ operationi, & communicationi talis naturæ; quia ergo natura illa eſſentialiter intellectualis eſt, ideo prima communicatio eius eſt intellectualis; & ideo etiam prima perſonalitas talis eſt qualis ad cõmunicationem per intellectum erat neceſſaria. Et licet eadem natura diuina ſit in Patre, & Filio, tamen aliter, & aliter; & ideo in vtroque eſt fundamẽtum vtriuſque perſonalitatis, diuerſo tamen modo. In Patre quidem ſine productione, in Verbo vt cõmunicata per productionem Verbi, quẽ ordinem talis eſſẽtia ex ſua intrinſeca natura poſtulat propter ſuã fœcunditatem. Poſtulat enim talis natura communicari prius per modum naturæ, quam per modum amoris; & ideo ſecum adfert immediate perſonalitalitatem, quæ ſuo modo poſſit eſſe immediate principium generationis. Vnde perſona conſtituta per illam perſonalitaté eſt eſſe de ſe ſufficiens principium in ſuo ordine cuiuſcumque communicationis illius naturæ: quare proprietas hæc non fundatur in origine Filij, neque eſt in Patre, quia generat, ſed vt generet, vel vt ſit aptus ad generandum: tamen quia in ęternis idem eſt poſſe, & eſſe, ideo Pater habet hanc proprietatem actualiter generando abſque alia proprietate in re, pręterquam originis reſpectu Filij, vel rationis reſpectu actionis, ſeu actiuæ originis. Antecedit ergo hæc proprietas origine ipſum Filium, quia immediate, & per ſe eſt coniuncta cum ipſa eſſentia vt talis eſt. Proceſsio autem Filij non eſt, neque intelligi poteſt, donec eſſentia ſit terminata à prima proprietate, quia proceſsio debet eſſe à perſona, non ab eſ-

ab eſſentia, eſtq. hæc proprietas fundamentum innaſcibilitatis, vt ſtatim patebit.

QVAESTIO II.

An eſſe ingenitum, ſit altera proprietas primæ perſonæ.

DE fide eſt, ingenitum eſſe proprium attributū notionale Patris. Sic docet Concil. Tolet. 6. & 11. & Concil. Vormacienſe in confeſsionibus fidei, Damaſ. in Expoſitione fidei ad Hier. Hilar. 4. de Trinit. & eſt frequens apud Scholaſticos nomen innaſcibilis, quo lib. 9. de Trinit. vtitur Hilar. & multi alij Patres. Et nota, quod in pręſenti ingenitū ſignificat id quod nullo modo, nec per creationē, nec per quamlibet aliam productionem realem productum eſt, & ita Patri tribuitur vt negetur de Filio, & de Spiritu S. vt in dicto Concil. Tolet. 11. expreſſe declaratur. Et notauit etiam Ciril. Alex. 1. Theſauri. cap. 2. & 3. & alii Patres. Imo etiam hic Deus non dicitur ingenitus hoc modo, quia poteſt eſſe perſona genita, cum hic Deus ſit Filius, & Spiritus ſanctus, Pater autē dici non poteſt genitus.

Item, Pater ita dicitur ingenitus, quod non producatur ab alio, & alię perſonæ ſint ab ipſo immediate; Deus autem vt Deus, nihil immediate producit ad intra. Vnde innaſcibilitas formaliter conſiſtit in priuatione; pro fundamento autē dicit paternitatem, ſimul cum actiua ſpiratione. Vnde licet eſſentia ſit radix innaſcibilitatis, quia ab illa quaſi manat proprietas, ratione cuius perſona eſt innaſcibilis, non tamen eſt proprium, & quaſi formale fundamentum innaſcibilitatis; ergo neceſſario debet eſſe relatio, nempe paternitas, quæ eſt ante omnem originem; & ſic ex propria ratione conſtituit perſonam ſine origine ab alia, & hoc eſt eſſe fundamentum innaſcibilitatis.

QVAESTIO III.

An ſit proprium primæ perſonæ eſſe principium deitatis.

REſpondeo affirmatiue. Patet, quia ita Patres loquuntur. Dionyſ. cap. 3. de diuin. nomin. vocat Patrem fontem cæleſtis diuinitatis. Ita Auguſt. 4. de Trinit. cap 2. Athanaſ. orat. contra Gregales Zabelli, imo Cōcil. Tolet. 11. in confeſ. fidei, vocat Patrem fontem & originem totius Trinitatis, & Florent. ſeſſ. 24. in literis vnionis, Concil. etiam Vormaci. in confeſ. fidei, Patrem vocat principium totius Trinitatis.

Nota tamen, Patrem non appellari principium deitatis, eo quod ipſam deitatē producat, ſed quia deitatem communicat tāquam formalem terminum, ſeu naturam. Ita exponunt cum Magiſtro Scholaſtici. 1. diſtin. 29. qui dicunt Patrem vocari principium totius deitatis, quia eſt principium omnis perſonæ, cui per originem communicatur diuinitas. Principium autem Trinitatis dicitur, non quia tota Trinitas, aut omnes eius perſonæ ab eo procedant, ſed quia multiplicatio perſonarum Trinitatis ab illo ducit originem. Eſt ergo principium Trinitatis non condiſtinctum ab illa, ſed in ea incluſum tanquam prima perſona, quę eſt aliarum fons & principium. Appellatur etiam Pater fons deitatis, quia eſt principium ſine principio. Et ſic dicit D. Bonauent. in eo eſſe fontalem plenitudinem. In Verbo enim eſt per proceſsionem à Patre, & ideo non eſt ad omnē productionem

Digitized by Google

nem ad intra. Pater ergo dicitur origo perſonarum à Concilio Tolet. 6. in confeſ. fidei, vbi ſumitur origo pro primo principio omnis proceſsionis: & hoc nomen principium nihil dicit in Patre, præter paternitatem, & ſpirationem actiuam.

DE SECVNDA TRINITATIS PERSONA,

TRACTATVS NONVS.

QVAESTIO I.

An ſecunda Trinitatis perſona ſit verus Filius, & Verbum Patris.

PRIMA concluſ. Proceſsio Verbi diuini eſt vera, & propria generatio. Hæc eſt de fide, & probatur teſtimonio Pauli ad Hebræos 1. probantis Chriſti diuinitatem ex illo Pſalm. 2. Filius meus es tu, ego hodie genui te. & loquitur de æterna generatione, aliàs nõ recte oſtenderet veram Chriſti diuinitatem: & ita de generatione æterna intelligunt Auguſt. & Rufin. in Pſalm. 2. Chryſoſt. & Græci in Paul. ad Hebræos. 1. & multi Patres, vt Athanaſ. orat 5. cõtra Arrianos, licet alijs modis hic locus poſsit exponi, qui admitti poſſunt ita vt prædictus ſenſus non excludatur. Patet etiã Pſal. 109. Ex vtero ante luciferum genui te. Vbi particula, ante luciferum, ſignificat æternitatem generationis; & particula, ex vtero, cõſubſtantialitatem: nam ad indicandum generationem illam eſſe à ſolo Patre, ponitur per metaphoram illa vox, quæ matri potius attribui ſolet, vt notat Cyril. Dialog. 2. de Trin. & Athan. orat. quod Chriſtus ſit Deus. Et Iſai. 53. dicitur: Generationem eius quis enarrabit? Qui ſenſus amplectitur ab Auguſt. lib. 1. de Symbolo ad Cathecumenos, cap. 3. & alijs Patribus, & in Symbolo Athanaſ. & Apoſtol. ita diffinitum eſt, Genitum non factum.

Patet etiam ex diffinitione propria generationis, quæ dicitur proceſsio viuentis à viuente coniuncto in ſimilitudinem naturæ. Dicitur ex viuente coniuncto, quia ex ſubſtantia, vel aliqua parte ſubſtantiæ eius generatur. Dicitur in ſimilitudinem naturæ ſpecificæ, quod ſi ſit iuxta naturam numericam, vt eſt in diuinis, perfectior erit generatio. Productio autem Verbi æterni eſt proceſsio viuentis à viuente, maxime coniuncto, tum quia eſt per actũ immanentem, tum etiam quia eſt de ſubſtantia eius; & non ſolum in ſimilitudinem naturæ, ſed etiam in idemptitatem naturæ ex vi proceſſionis; ergo eſt propriiſsima generatio, quæ omnia ex ſuperioribus conſtant.

Secun-

Secunda concluſio. Secunda Trinitatis perſona eſt vere, ac proprie Filius. Patet ex Scriptura: Filius meus es tu, vt explicatur ad Hebrę. 1. Et ita intelligũt Patres illud Prouerb. 30. Quod eſt nomen eius, & nomen Filij eius, ſi noſti? Et in Euangelio eſt frequens hæc veritas, Matthæi. 3. 16. & 17. & Marci. 14. Filius meus es tu. Tu es Chriſtus Flius Dei viui. Hic eſt Filius meus dilectus. Legatur Lyranus, Maldonat. Ianſeni. Barrad. & alij expoſitores, & patet ex diffinitione generationis.

Ex his ſequitur, quod Verbum diuinum & Filius, iuxta fidem, idem ſint quoad perſonam, & quoad naturam, vt oſtendit Auguſtin. 7. de Trinit. & alij Patres contra hæreticos, & conuincitur ex Ioann. 1. Vbi idem qui prius dicitur Verbum, poſtea dicitur caro factum: ac tandem vocatur Vnigenitus, Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi vnigeniti à Patre. Item, ſi Verbũ non eſſet Filius, quatuor eſſent Trinitatis perſonæ. Nota tamẽ, quod in ſacra Scriptura multoties ſumitur Verbũ pro Verbo Euangelico, & ſic videtur diſtingui à Filio. Item, Verbũ aliquando ſumitur pro imperio, vt Verbo Domini cæli firmati ſunt. Et continet omnia Verbo virtutis ſuæ, vt notant Chryſoſt. & Græci Patres, & D. Thom. 1. part. q. 34. art. 1. ad 5. Et idem dici poteſt ad illud Apocal. 1. Teſtimonium perhibuit Verbo Dei, & teſtimonium Ieſu Chriſti. Licet probabilius ſit hic loqui D. Ioan. de Verbo diuino, cuius teſtimonium præbuit Ioannes, nempe Verbi Dei, ſeu Chriſti, cum idem ſint: vt patet 1. Canonic. 1. vbi ait: Quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus de Verbo vitæ. Et infra: Quod vidimus, & audiuimus annũtiamus vobis, vt ſocietas noſtra ſit cum Patre, & cum Filio eius Ieſu Chriſto. Ergo Verbum & Chriſtus idem ſunt quod Filius Dei. Significat ergo Filius & Verbum eandem rem, eandemque perſonam, & relationem. Quo ſenſu dixit Auguſt. 7. de Trinitate, cap. 2. Eodem quippe Verbum quo Filius, & eodem Filius quo Verbum, ſub diuerſo tamen conceptu: quia voces hæ non ſunt ſynonymæ, quia Verbum dicit reſpectũ ad creaturas; non tamen Filius vt ſic, qui ſolum dicit proceſsionem in ſimilitudinem naturę, Verbum autem explicat proceſsionem intellectualem. Ex his intelligitur filiationem, generationem, & paternitatem longe diuerſo modo in Verbo diuino, & æterno Patre, quam in creaturis inueniri; nam in Deo eſt generatio omnino immaterialis, immutabilis, æterna, ſine ſubſtantiæ diuiſione; ac denique ſine alijs imperfectionibus, quæ in creata generatione inueniuntur.

QVAESTIO II.

An ſecũda Trinitatis perſona ſit proprie Verbum.

Concluſio. Secunda perſona eſt vere, ac proprie Verbum Patris. Patet ex illo Pſal. 32. Verbo Dei cæli firmati ſunt. Et Pſalm. 44. Eructauit cor meum Verbum bonum. Quem locum de æterna generatione exponunt Patres ibi communiter, & Cyprian. lib. 2. contra Iudæos. Ex quo loco Paulus ad Hebræos. 1. demonſtrat Chriſti diuinitatem. Et Ioan. Apoc. 19. ait: Et nomen eius Verbum Dei. Et 1. Canon. 1. vocat Verbum vitæ, & in cap. 5. numerans perſonas Trinitatis, ſecũdam vocat Verbum. Et inſignior locus eſt initium Euangelij Ioannis: In principio erat Verbum. Nam Ioannes pręcipue Euangeliũ ſcripſit vt Chri-

vt Chriſti diuinitatē æternam, quæ eius proceſsionē nobis demonſtraret. Vnde Cyril. Alexand. lib. 7. Theſau. c. 5. ait: Nomē Verbi elegit, quia eſt maxime proprium, & ſignificatiuum dignitatis, & proceſsionis proprie ſecundæ perſonæ. Quapropter male audit Eraſmus, qui mutat nomen verbum in nomen ſermo, nō quod non poſsit verbum, ſermo, vocari, vt patet ex Cyprian. lib. 2. contra Iudæos, cap. 3. & 5. & Aug tract. 118. in Ioannem, ſed quia viſus eſt Eraſmus antiquam, & receptiſsimam lectionem mutare; tum etiam quia in rigore magis proprium eſt verbum, quam ſermo, nam verbum propriiſsime dicitur de re omnino ſimplici, ſermo autem in rigore ſignificat orationem compoſitam.

Nota tamen, poſſe primo verbum diuidi in externū, & internum; externum ſenſibile eſt, & per exteriora corporis mēbra formatur; internum, quod per interiores potentias fit: primum dicitur vocale, & ſcriptum, quæ materialiter tantum differunt. Cumque locutio exterior à ratione procedat, & terminus eius vere ſignificet, ac repræſentet, erit proprie verbum, & non metaphorice, vt docuit Durand. Idem eſt de verbo ſcripto. Imo aliqui volunt alias actiones externas, quibus homines interdum vtuntur ad exprimendos conceptus, loco vocum poſſe etiam verba appellari, ſed hoc videtur metaphoricum. Verbum autem internum poteſt eſſe in imaginatione, quatenus eſt rationalis per participationem, & in ſuis conceptibus dirigi poteſt ab intellectu: in brutis autem magis dicitur idolum, quam verbum, ſed maxime hic loquimur de verbo intellectus. Vocat hoc verbum Anſel. in Monolog. cap. 19. imaginem expreſſam, quæ oritur in ratione cogitante; imo ſignificat cogitationē ipſam eſſe imaginem, & imaginem in cogitatione exiſtentem eſſe verbum. Et Damaſcen. lib. 1. cap. 18. vocat verbum naturalem intellectus conceptum, & quaſi factum. Baſili. Homil. 1. in Ioann. dixit, procedere à mente ſicut riuulū à fonte.

Sed nota ex Baſil orat. contra Zabell. quod Verbum diuinum, & noſtræ mentis conueniunt in his, quæ pertinent ad perfectionem, quia vtrumque ſpirituale eſt, & permanens, & non tranſitorium, vt eſt verbum vocale. Item vtrumque eſt immanens intra ipſum intelligentem, & vtrumque repræſentat naturaliter ex vi ſuę proceſsionis: differunt vero, quia Verbum creatum eſt accidentale, at diuinum eſt ſubſiſtens. Secundo Verbum creatum eſt forma conſtituens in actu ſecundo intelligentem, à quo producitur: eſt enim ipſamet actualis intellectio, vt recte Scotus: Verbum autem diuinum non eſt forma Patris intelligentis à quo producitur, quia res ſubſiſtens, vt ſic, non eſt forma alterius rei diſtinctæ. Item, Verbum creatum producitur ex indigentia intelligentis, Verbum autem diuinum non ex indigentia, aut potentialitate aliqua ſui principij producitur, ſed ex infinita perfectione, & fœcunditate; & ideo non ſupponit perſonam producentem ſolum conſtitutam in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo intelligendi. Præterea in Verbo diuino forma, quæ eſt ratio repræſentandi, non eſt diſtincta à forma, quæ eſt principium productionis eius, aliter in noſtro verbo, quia hic eſt tranſitus de potentia in actum, illic vero eſt communicatio eiuſdem puriſsimi actus Quare ſicut in Deo eſt proprie ſcientia, ſublatis imperfectionibus ſcientiæ

Digitized by Google

creatæ, ita proprijſsime eſt Verbum, ſublatis imperfectionibus Verbi creati.

QVAESTIO III.

An Verbum in Deo tantum ſit perſonale, vel etiam eſſentiale.

CONcluſio. Verbum diuinũ tantum perſonaliter dicitur, & nõ eſſentialiter. Sic Scotus, cum Magiſt. 1. diſt. 26. & alij, & D. Tho. 1. p. q. 34. a. 1. & ibi Caiet. & eſt expreſſa ſententia Aug. 5. de Trinit. c. 13. & alibi ſæpe, docet enim tres perſonas non dici vnum Verbũ, ſicut dicuntur eſſe vna ſapientia, quia ſapientia, vt ſic, nõ dicit relatiuum, Verbum autem dicit relatiuum ſicut Filius. Et Cyrill. lib. 7. Theſau. c. 1. ait, Verbum eſſe nomen proprium Filij. Et indicatur Apocal. 19. vbi dicitur: Et nomen eius erat Verbum Dei. Imo in Scriptura nunquam eſſentialiter ſumitur, vt patet ex Ioan. 1. & alijs locis. Et ratio eſt, quia de ratione Verbi proprij eſt, vt ſit realiter productum; ergo neceſſario erit quid perſonale. Et hinc infertur, Verbum in ſuo ſignificato includere relationem realem ad proferentẽ ratione ſuæ proprietatis relatiuæ; ergo Verbũ tantũ perſonaliter dicitur ſicut Filius, licet addat reſpectũ rationis ad res dictas, quod formaliter conuenit Verbo ratione eſſentiæ, & vt ſic, ſecundum ſe ad eſſentialia pertinet.

Sed quæres: An dicere, dicatur in Deo eſſentialiter, vel notionaliter tantum. Reſpondeo, quod ſicut Verbum intra Deum perſonaliter tantũ dicitur, ita etiam dicere, quod eſt Verbum producere. Et hoc modo loquitur Aug. 15. de Trinit. cap. 15. dicens: Verbum noſtrum interius dici à nobis, id eſt produci. Et Matth. 9. de Phariſęis dicitur: Dixerunt intra ſe, & Chriſtus ad illos: Quid cogitatis mala in cordibus veſtris? In cogitatione autem eſt productio actus cogitandi, quæ eſt propria dictio interna; nam informatur intellectus per cognitionem productam, quę eſt formaliter intelligere, vt ait Scotus in 4. diſt. 46. q. 1. ad 4. & alibi ſæpe, & indicat D. Thom. 1. p. q. 34. a. 1. & ſumitur ex 3. de Anima. c. 7. Eſt ergo dicere proprie in Deo notionale, licet idemptice, poſsit dici eſſentiale. Et ſic intelligendus eſt Anſel. in Monolog. cap. 28. & 34.

QVAESTIO IIII.

An Verbum diuinũ producatur ex omnibus quæ in Deo ſunt formaliter.

CErtum eſt Verbũ procedere ex cognitione omnium attributorum, quæ in Deo ſunt formaliter; quia Verbum procedit per actũ intelligendi, qui concipi non poteſt ſine diuinitate; ergo productio Verbi diuini neceſſario, ac primario debet eſſe ex cognitione ipſius diuinitatis: quæ cognitio cum ſit comprehenſiua, omnia attributa abſoluta complectitur: difficultas ergo eſt de relatiuis. Scotus enim in 1. diſt. 1. q. 1. art. 2. & Quodlib. 14. 6. hic intelligendũ eſt, ait, Verbũ ſolũ procedere ex cognitione obiecti primarij diuinę intellectionis; & cum perſonę, vt ipſe docet. 1. diſt. 27. q. 3. non pertineant ad primarium obiectum diuinæ viſionis, hinc videtur etiã illas excludere, ita quod Pater nec producat ex cognitione ſui, nec ex cognitione Filij, & à fortiori nec Spiritus ſancti: nam Verbum non poteſt eſſe principiũ ſui ipſius, nec poteſt ſupponi ad ſuam productionem, imo Verbũ diuinũ eſſet imago ſui ipſius, ſi ex cognitione ſui produceretur.

At D. Tho. 1. p. q. 34. a. 1. ad 3. docet

Ver-

Verbum diuinum procedere ex cognitione totius Trinitatis,omniūq. relatiuorum,ſimul cum abſolutis,ſic enim ait:Pater intelligendo ſe,& Filium,& Spiritum S.concipit Verbū, vt ſic tota Trinitas Verbo dicatur. Sequitur Caiet. ibi, & plures ex recentioribus, Torres q.27.a.5. Ratio eſt, quia Pater producit Verbum ex cognitione perfectiſsima, & intuitiua ſuæ diuinitatis,vt patet;ergo cōplectitur relationes.Sed huius argumenti facilis eſt ſolutio, nam ſola cognitio obiecti primarij, nēpe eſſentię diuinę, & abſolutorum eſt perfectiſsima intenſiue. Vnde ſi per impoſsibile Trinitas non eſſet, ſed tantum hic Deus, tam perfecta cognitio intuitiua eſſet ſicut modo eſt. Et patet, quia eſſet tunc perfectiſsimus Deus, cum hoc nō habeat à perſonis, vt conſtat; ergo haberet perfectiſsimam cognitionem: nam quod modo ſe extendat ad perſonas eſt per concomitantiam, & quaſi ad obiectum ſecundarium. Item perſonæ aut non dicunt perfectionem, vt aliqui volunt, vel dicunt perfectionem, non ſimpliciter ſimplicem, ſed in genere; ergo ſine perſonis haberet Deus perfectionē ſimpliciter ſimplicē; ergo & cognitionem perfectiſsimā intenſiue,& ſimpliciter:nam ex perſonis ad ſummū poteſt habere maiorem perfectionē in genere,nēpe relationis,& ſecundum quid; & ſic in perfectione ſimpliciter videtur fęcunditas,vel communicabilitas radicaliter, non formaliter, vt actu communicata eſt perſonis: nam hoc vltimum pertinet ad obiectum ſecundarium.

Vnde Pater primo cognoſcit ſe vt operatiuus eſt, ſe intelligens, & amans, quod eſt eſſentiale,quam vt productiuus eſt,quod eſt notionale. Item, ſi per impoſsibile, non eſſet perſona Spiritus ſancti,vel non agnoſceretur, nihilominus eſſet proceſsio Verbi diuini, quia eſt prior origine,& non pendet à poſteriori; ergo cognitio Spiritus ſancti eſt quaſi per accidens ad productionem Verbi. Reſpondet Suarez lib. 9. de Trinitate,cap. 4.hypotheſim repugnare, aut fœcunditati diuinitatis, aut comprehenſioni eius, & ideo nullam eſſe illationem; quia tunc Verbum vel non produceretur ex cōprehenſione diuinitatis ſicut modo, vel non acciperet diuinitatem ita communicabilem, & fœcundam ſicut modo recipit; & ita Verbum diuinum non eſſet ita perfectum vt modo eſt, vel diuinitas non eſſet ita communicabilis, & fœcunda, ſicut modo eſt; quia illa hypotheſis deſtruit myſterium,& ſupponit Deum carere aliqua perfectione per ſe illi conueniente.

Sed ſolutio iſta in multis peccat, nā omnes Scholaſtici agitant quæſtionem hanc:An ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, diſtingueretur realiter ab eo. Et alij affirmant, vt Scotus cum Scotiſtis;alij negant, vt D.Thomas cum Thomiſtis: omnestamen hypotheſim concedunt,& ipſe Suarez: & nihilominus iuxta eius doctrinam eadē inconuenientia ſequerentur, nam tunc Verbum non acciperet diuinitatem ita communicabilem, & fœcundam ſicut modo recipit.Supponimus enim tunc Spiritum ſanctum non procedere à Filio. Sequeretur etiam Verbum diuinum non eſſe tunc ita perfectum ſicut modo eſt, quod nullus Scholaſticorum affirmauit: nam tam perfectus Deus eſſet Filius, ſi Spiritus ſanctus non procederet ab eo ſicut modo eſt. Item talis hypoteſis deſtrueret myſterium trium perſonarum realiter diſtinctarum:nam Spiritus S. vt dicunt Thomiſtæ, tunc non diſtingueretur à Filio, & ſic ſo

lum eſſent duæ perſonæ realiter diſtinctæ, & nihilominus ab omnibus conceditur hypoteſis; ergo hæc alia concedi, & ſupponi poteſt. Pater ergo æternus producit Verbum tantum ex cognitione ſuæ diuinitatis, non tamen ex cognitione proprietatum perſonalium, quia nulla perſona, ſecundum Scotum, pertinet ad primarium obiectum primæ intellectionis eſſentialis, nec eſt neceſſaria connexio cum illarum cognitione: propter quam rationem docet Scotus, poſſe videri eſſentiam ſine perſonis, quæ vt ſic viſa eſſet, ſic ſufficiẽs obiectum beatitudinis. Nec ſunt argumenta alicuius momẽti contra Scotum, omnia enim ad ſummum probant Verbum produci ex cognitione perſonarum, vt ſecundarij obiecti, & concomitanter, per ſe autem ex cognitione ſolius eſſentiæ vt primarij obiecti.

Nam licet actus intelligẽdi, vnus ſimpliciſsimus ſit in Deo, poteſt cõſiderari duplex, ratione diſtinctus per duas habitudines, vnam ad eſſentiam, & alteram ad perſonas; & ſic primo terminatur ad eſſentiam, & ſecundario ad relationes. Non enim poteſt negari, nec abſolute negat Suarez, ipſam diuinitatem eſſe rationem cognoſcendi perſonas; ergo nullum inconueniẽs erit concedere duplicem actũ ratione diſtinctum, cum hoc nullam imperfectionẽ inuoluat in Deo: nam ipſe Suarez cõcedit illum actum intelligendi vt eſſentialẽ prius ratione eſſe in Deo, quam in perſonis; ergo conſiderare poſſum illum actum præſcindendo à perſonis, maxime cum perſonalitates non ſint de eſſentia diuinitatis vt ipſe docet. Reſpondet Suarez, quod eſt de eſſentia intellectionis eſſentialis Dei attingere perſonalitates in ratione obiecti cogniti, quia de eſſentia eius eſt eſſe comprehenſionem diuinitatis. Dico, quod ſi loquitur, vt certe loquitur, de obiecto primario, falſum dicit; ſi de ſecundario, conceditur: vnde nihil contra nos, vt ſupra probaui.

Nota tamen, quod etiam ſi Verbũ diuinum produceretur ex cognitione perſonarum, nihilominus dici nõ poſſet Verbum eſſe principium ſuæ proceſsionis, nec Spiritus S. dici poſſet principiũ productionis Verbi: nã vt recte docet Scotus, vna perſona non poteſt eſſe principiũ ſui ipſius, nec perſona procedẽs poteſt eſſe principiũ perſonę producentis ipſam; nã de ratione obiecti cogniti non eſt quod producat: in viſione enim beatifica Deus eſt obiectũ cognitũ, & tamen non eſt principiũ, quod proxime producit illã viſionẽ, ſed beatus: ſic æternus Pater non accipit à Verbo, & Spiritu Sancti cognitionem, aut virtutem ad cognoſcendum, nec filiatio, aut proceſsio per ſe quaſi vniuntur Patri, vt ſint illi principium quo, ſeu ratio cognoſcendi perſonas Filij, ſeu Spiritus S. vt tales ſunt, ſed ipſe Pater ex vi ſuæ diuinitatis totum hoc habet, & ideo ad eius cognitionem, non comparantur vt obiectum motiuum, ſed tantum terminatiuum. Quapropter etiam ſi Verbum ex illorũ cognitione procederet, nullo modo eſſet principiũ Verbi, imo nec paternitas concurreret in ipſo Patre per modum obiecti motiui, quia tota virtus ad illam cognitionem eſt ſola diuinitas vt ſic: nam cũ diuinitas eminenter contineat perfectiones omnium relationum, eſſet ſufficiens ratio cognoſcendi illas.

Præterea, quia etiam reſpectu Patris, paternitas eſt veluti ſecundariũ obiectum reſpectu cognitionis ſuæ eſſentiæ; nã ex cõprehenſione huius,

illam

Digitized by Google

illam etiam conſequenter cognoſcit. Quando autem aliquid hoc modo cognoſcitur, principium cognoſcendi primarium obiectum eſt ſufficiens ratio cognoſcendi ſecundarium. Atque ita in præſenti, ſola diuinitas (ait Suarez) eſt ſufficiens ratio comprehenſionis ſuæ, quæ ſecundum rationem poteſt prius intelligi in hoc Deo vt præciſum à perſonis, nam omnis perfectio eſſentialis in eo præintelligi poteſt. Eſtq. hæc doctrina omnino ad mentem Scoti.

Sed quærunt aliqui. An Verbum diuinum procedat ex cognitione intuitiua perſonarum. Reſpondeo, quod in doctrina Scoti, quæſtio iſta nulla eſt, nam ipſe docet produci Verbum tantum ex cognitione eſſentiæ diuinæ, non autem perſonarum. Iuxta ſententiam tamen D. Thomæ, certum eſt procedere ex cognitione intuitiua Patris, quia ipſe ſupponitur iam exiſtens, & quia actus quo producitur Verbum, terminatur ad illud exiſtens, & ſic etiam reſpectu illius, nempe Verbi, erit intuitiua cognitio. Quæſt. tamen eſt circa perſonam Spiritus ſancti, quæ cum Verbum producitur, nondum intelligitur producta, nec exiſtens. Vnde aliqui cenſent in hoc ſigno cognitionem Spiritus ſancti eſſe abſtractiuam. Id autem alijs non placet, & merito, quia cognitio abſtractiua ſupponit imperfectionem, aut in cognoſcendo, aut in obiecto, vt eſt in Deo ſcientia abſtractiua rerum poſsibilium, quæ ſupponit imperfectionem in re cognita; quod de Spiritu ſancto dici non poteſt, & cum debeat cognoſci vt exiſtens eſt Spiritus ſanctus, ſi Pater illum non cognoſceret ſicuti eſt, & per conſequens intuitiue, eſſet imperfectio in ipſo Patre cognoſcente.

Et confirmatur, nam cognitio intuitiua poteſt prior etiam duratione eſſe quam exiſtētia rei cognitę, quia Deus ex æternitate habet cognitionem intuitiuam creaturarum, quia videt illas prout futuræ ſunt, etſi nondum exiſtant; ergo à fortiori poterit eſſe cognitio intuitiua cū prioritate originis, ergo ſimul intuetur Pater, & Verbum, & Spiritum ſanctum, quamuis in illo ſigno intueatur Verbum vt productū à ſe, & Spiritum ſanctū vt à ſe, & à Verbo productum; nam ibi nulla eſt futuritio, ſed neceſſaria præſentia, licet à nobis pro illo ſigno apprehēdatur inſtar futuri ex modo noſtro imperfecto cognoſcēdi, licet in re prior non ſit, quia prioritas originis non eſt prioritas in quo, ſed à quo, & ſic nō excludit ſimultatem in exiſtentia, & cognitione; ergo iuxta D. Thom. doctrinam, dicēdum erit, quod cum Pater producit Verbū ex cognitione eiuſdem Verbi, & Spiritus ſancti, illos intuitiue cognoſcit, vt exiſtentes ſimul in ipſa æternitate, cum habitudine tamen originis, quæ non obſtat intuitiuæ cognitioni.

QVAESTIO V.

An Verbum diuinum procedat ex cognitione creaturarum poſsibilium.

SCotus. 1. diſt. 2. quæſt. 7. & diſt. 32. quæſt. 1. & in 2. diſt. 1. quæſt. 1. & Quodlib. 14. §. hic intelligendum eſt, docet non procedere Verbum diuinū ex cognitione creaturarum poſsibilium. Sequitur hanc ſententiam tota eius ſchola, & aliqui ex modernis expoſitoribus D. Thomæ. Fundamentum eſt, quia in Patre prius ſecundum naturam producere eſt Filium, quam cognoſcere creaturas etiam poſsibiles, cum ſint ſecundarium obiectum. Item eſſet imperfectio Patris, indigere creaturis ad ſuam perfectionē, quod falſum

 eſt,

Digitized by Google

eſt,nam ſi per impoſsibile creaturæ non eſſent poſsibiles, nihilominus Pater eſſet,& ſe perfectiſsime cognoſceret;& conſequenter Verbũ etiam adæquatũ produceret, quia in nullo pendet à creaturis;ergo Verbum nõ producitur cum illa quaſi dependentia à cognitione creaturarũ, quamuis concomitanter illæ cognoſcantur. Quam ſentẽtiam vt veriſsimam amplector.

At D.Tho.1.p.q.34. a.1.ad 3. quẽ ſequuntur Caiet. & fere alij Thomiſtæ,tenet,Verbum procedere ex cognitione creaturarum poſsibilium. Quam ſententiam ſequitur Suarez lib.9.de Trinit.c.6.& probat primo ex D.Aug.lib.15.deTrin.c.13.& 14. vbi ait: Verbum diuinũ eſſe de omnibus quæ ſunt in ſcientia Dei:nam ſi aliquid minus eſſet in Verbo quã in eſſentia,non eſſet Verbũ adæquatum. Sed facile reſponderi poteſt, quia Auguſti. etiam ibi loquitur de ſcientia futurorũ, de qua nullo modo procedit Verbum,etiam ſecundũ Thomiſtas; ergo nõ ſequitur ex ſententia Auguſt.Verbum procedere ex ſcientia creaturarum poſsibiliũ niſi conſequenter.Et ſic intelligitur etiã ipſe Aug.lib.11. confeſ.c.7. dicens: Verbum ſempiterne dicitur, & eo ſempiterna dicũtur omnia, ſcilicet conſequenter,& ſecundario. Et hoc ſenſu Anſel.in Monol.c.28.ait, Deũ vnico Verbo ſuo omnia dicere, ſeu omnes creaturas quas repræſentat. Et loquitur de creaturis provt in ſe ſunt,vel eſſe poſſunt,intelligendus eſt enim conſequenter: Verbum enim per ſe primo non procedit ad repræſentandas creaturas,ſed ſecundario, & veluti conſequutione quadam,vt ipſe Suarez affirmat. Quod etiam D.Tho.q.4.de verit.art.5. vocauit repręſentare illas per accidẽs, id eſt,conſequenter, & ſecundario; ergo Verbũ ſolum per ſe,& adæquate producitur ex cognitione ad ſummum illius,quem primario reſpicit, & per ſe, & non conſequenter, & quaſi per accidens.

Arguit etiam Suarez: Quia Verbũ diuinum procedit ex cognitione comprehenſiua diuinitatis,quæ cognitio eſt etiam comprehenſio omnium creaturarũ poſsibilium; ergo. Reſpondeo, ſatis ſupra negatum eſt Verbũ procedere ex cognitione perſonarũ per ſe,& formaliter,niſi tantum materialiter, & concomitãter, & cognitionem cõprehenſiuam,intenſiuam,& perfectiſsimam ſimpliciter nõ includere niſi abſoluta; relatiua vero quaſi ſecundum quid, & extenſiue, & creaturas quaſi per accidens, vt dixit D.Tho. Vnde ſi per impoſsibile non eſſent poſsibiles creaturæ,imo etiam ſi Trinitas non eſſet,maneret Deus ſubſiſtens perfectiſsime beatus, cum tam perfecta cognitione ſimpliciter ſicut modo de facto habet. Ne dicamus mendicare Deum ſuam perfectiſsimam cognitionẽ ſimpliciter à perſonis, vel etiam à creaturis.Prius ergo terminatur illa cognitio ad eſſentiã quam ad creaturas poſsibiles, cum eſſentia ſit primarium obiectum,& ratio cognoſcendi creaturas; nam connexio quæ eſt inter eſſentiam,& creaturas poſsibiles eſt conſequens.Prętetea beatus videns Deum,ita videt res in ipſo; quod etiam ſi non videret eſſet perfecte beatus ſolũ ex intuitione,& fruitione eſſentiæ diuinæ;ergo idem dicendũ erit de Deo, qui cognoſcit creaturas ex cognitione ſuæ eſſentiæ non eodem actu ſecundum rationem,ſeu eadem tendentia,ſed veluti duobus actibus ratione diſtinctis, quorum vnus ſit ratio alterius,ſine vllo tamen diſcurſu per omnimodam idemptitatem realem.An autem hic poſsit appellari virtualis,ſeu potius eminens diſ-

curſus

Digitized by Google

curſus eſt q. de nomine. Et cum illa ſcientia diuina, vt eſt ſcientia creaturarum reduplicatiue, ſit veluti perfectio ſecundum quid, ideo non primo, ſed conſequenter conuenit Deo, & Patri, nam prius origine concipitur adæquate tota eſſentia Dei, quę concurrit ad producendum Verbum adęquatum.

Sed dices, Dei ſcientiam neceſſario repræſentare creaturas vt poſsibiles; ergo ex cognitione ipſarum producitur adæquate Verbũ. Reſpondeo, licet neceſſario repręſentet, ſed non tam neceſſario, ac Pater producit Verbum ſuum; & hoc ſatis eſt vt Verbum non procedat ex illa ſcientia vt repræſentante creaturas poſsibiles, imo & ipſamet vox poſsibiles hoc indicat; nam creaturæ ita ſunt neceſſariæ, quod dicantur etiã poſsibiles; Verbum autem diuinum ita eſt neceſſarium, quod non poſsit dici poſsibile, quia hæc poſsibilitas dicit imperfectionem ſolum conuenientem creaturis, & non Verbo diuino, quod omnino neceſſarium eſt ad intra, & non per reſpectum ad creaturas.

Suarez tamen cõcedit non minus neceſſariam ſcientiam Dei repræſentare creaturas vt poſsibiles, quam procedat Verbum à Patre. Et probat, quia illa ſcientia eſt prior origine in Patre, nõ ſolum ſecundũ ſe, & abſolute ſpectata, ſed etiam vt actu repræſentans creaturas poſsibiles, quod ſic oſtendit, nam creaturæ vt ſint poſsibiles, non pendent per ſe à Verbo vt Verbum eſt, ſed à Deo vt ſic, & ab omnipotentia eius, quæ eſt prior origine in Patre; ergo poſsibilitas creaturarũ eſt origine prior, ergo etiam actualis repræſentatio earum in ſcientia Patris eſt prior origine, ergo illa repræſentatio eſt tam neceſſaria, ac Verbi emanatio, quæ eſt origine poſterior; igitur Verbum producitur per illam ſcientiam, vt iam actu repræſentantem creaturas poſsibiles. Reſpondeo, quod multa (ni fallor) ſupponit hic falſa Suarez, nam primo concedit non minus neceſſaro ſcientiam Dei repræſentare creaturas poſsibiles, quam procedat Verbum à Patre. Ex quo ſequeretur tam neceſſariam eſſe creaturam quam Deum; & ſi non eſſent poſsibiles creaturæ, non poſſet eſſe Deus, nec poſſet eſſe Trinitas; ergo tam intrinſeca eſſet creatura ad hoc vt Deus exiſteret, ac ipſemet Deus, quod quam falſum ſit, manifeſte conſtat. Dicit etiam, illam ſcientiam eſſe priorem origine in Patre vt repræſentat creaturas poſsibiles, quia talis poſsibilitas non pendet à Verbo. Sed dico, quod poſsibilitas creaturæ non pendet à Verbo immediate, ſed à Deo non abſolute, ſed vt ſupponitur iam eſſe in tribus perſonis iam productis: nã proinde dicuntur opera Trinitatis ad extra indiuiſa, quia pendent à tribus perſonis iam productis, ita vt prior ſit cognitio Dei perſonarum, quam creaturarum, quod nullus negare poteſt; ergo prior erit cognitio & productio perſonarũ, quam cognitio creaturarũ poſsibilium; ne concedamus prius Patrem cognoſcere creaturas quam ſuũ Verbum. Imo ſi creaturas prius origine cognoſceret, poſſet & ipſas creaturas prius origine amare, quam ipſum Spiritum ſanctum, & multa alia abſurda ſequerẽtur. Et nullus dicet habere maiorem coniunctionẽ cum Deo ipſas creaturas, quã ipſam Trinitatem. Et quis dicet omnipotentiam Dei, quæ reſpicit ea quæ ad extra ſũt eſſe priorẽ potentia generandi, & ſpirandi, quæ eſt ad intra? & quod prius cognoſcatur obiectũ ſecundarium quã primariũ? & obiectũ ſecundũ quid, quã obiectũ ſimpliciter? Et id quod

S 4 eſt

Digitized by Google

eſt poſsibil: poſsibilitate obiectiua, eſſe prius cognitum, quam id quod eſt omnimode neceſſarium?

Ex his infero, quod etiam ſi creaturæ non eſſent poſsibiles, Verbum nihilominus eſſet perfectū. Sed reſpondet Suarez huic illationi poſita hac hypoſteſi, Verbum fore æque perfectum comparatiue, id eſt, tam perfectum, quantum eſſet tunc ſcien tia Dei, abſolute tamen nec ſcientia Dei eſſet tam perfecta, nec Deus ipſe, quia non eſſet omnipotens. Contra, quod non poſsit facere illa, quæ implicant contradictionem, vt quod homo non ſit rationalis, vel quod lapis ſit ſimul homo, &c. nihil minuit de omnipotentia Dei, quia repugnantia iſta eſt ex parte creaturarum, non ex parte Dei; ergo ſi om nia implicarent cōtradictionem, & per conſequēs non eſſent poſsibilia, nihil minuerent de omnipotentia Dei, quæ in actu primo (vt ſic dicā) ſemper permaneret, etſi non exiret in actum ſecundum ex implicatione creaturarum, & ſic tam omnipotens maneret Deus in actu primo, ac modo eſt, & tam perfectum eſſet Verbum diuinū, & ſcientia Dei vt nunc eſt, niſi velimus mendicare omnipotentiam Dei, & perfectionem Verbi, & ſcientiæ diuinæ à creaturis. Nam per reſpectum realem, quem dicit Verbum ad Patrem, ſupponitur abſolute perfectum, & non perficitur abſolute per reſpectum rationis ad creaturas, qui conuenit ipſi ratione eſſentiæ diuinæ, vt ait Scotus vbi ſupra, quæſt. 3. & D. Thom. 1. part. quæſt. 34. art. 3. ad 1. & ibi Caiet. Item ex argumēto Suarez etiam ſequeretur, Verbum diuinum produci ex cognitione creaturarum futurarū, cum ipſe creaturæ futuræ ſint etiam à Deo vt vno, & non vt trino immediate.

QVAESTIO VI.

An Verbum diuinū procedat ex ſcientia viſionis creaturarum.

CONcluſio. Verbum diuinum nō procedit ex ſcientia creaturarum exiſtentium vt ſic, ſeu ex ſcientia viſionis libera, aut contingenti vt talis eſt. Hæc eſt Scoti vbi ſupra. Vnde ſicut Spiritus ſanctus non procedit ex amore libero creaturarum, ita nec verbum ex ſcientia libera, qualis eſt ſcientia viſionis vt talis eſt. Et confirmatur, quia Verbi proceſsio eſt ſimpliciter, & omnimode neceſſaria; at ſcientia viſionis ita eſt contingens, vt potuerit abſolute non eſſe in Deo. Fundamentum enim ſcientiæ viſionis eſt decretum liberum voluntatis Dei, quo vult talem rem eſſe, vel ſaltim permittit vt fiat, concurrens ad illius factionem: quod decretum non intelligitur eſſe in Deo, donec & Filius, & Spiritus ſanctus ſint producti, quia naturalia ſunt priora liberis, proceſsiones autem perſonarum ſunt naturales, ſeu neceſſariæ. Decretum autem ita eſt liberum, quod potuit non eſſe; & cum in tribus perſonis ſit eadem volūtas diuina, & opera ad extra ſint indiuiſa, ſupponit illud decretum immediate tres perſonas. Cum ergo ſcientia viſionis ſit poſterior decreto, nō poteſt verbum diuinum ex tali ſcientia procedere, & ſic prius Pater producit ſuum Verbū, quam has res cognoſcat, quia in quacumque perſona diuina prior eſt actio neceſſaria, quam libera, & ita in Patre prius eſt generare quā velle creare; ergo prius eſt producere Verbum, quam cognoſcere creaturas vt factas, vel faciendas. Item, in Patre prior eſt ſcientia ſimplicis

intel-

Digitized by Google

intelligentiæ quã viſionis, ſed ſciẽtia ſimplicis intelligentię eſt poſterior productione Verbi in via Scoti, vt ſupra oſtendi; ergo & viſionis.

Ex his infertur idem dicendum eſſe de ſcientia contingentium conditionatorum, quam multi mediam vocant. Hæc enim ſcientia ſimpliciter eſt contingens: nam licet poſito tali obiecto neceſſario ſequatur in Deo hæc ſcientia, tamen obiectum illud ſimpliciter eſt contingens, potuiſſetque aliter ſe habere, & ideo non poteſt verbum diuinum ex tali ſcientia procedere, quia ſolum procedit (iuxta omnium doctrinam) ex his quæ naturalia ſunt. Vnde prius ſecũdum rationem, vel originem eſt in Patre, vel à Patre naturalis Verbi productio, quam habeat ſcientiam conditionatam terminatam ad talẽ veritatem conditionalem contingẽtium. Nam quidquid eſt ſimpliciter neceſſarium neceſsitate abſoluta, & maxime diuina, eſt prius ſimpliciter, quam id quod eſt quouis modo contingens. Et à fortiori confirmatur ſecũdum Scoti ſententiam, nam ſi verbum non producitur ex cognitione creaturarum poſsibilium, quæ neceſſariæ ſunt, multo minus procedet ex cognitione creaturarum contingentium.

QVAESTIO VII.

An verbum diuinum ſit vera, & naturalis imago Patris.

Conclusio. Verbum eſt vera, & naturalis, ac propriiſsima imago Patris. Sic D. Bonauent. diſt. 31. 2. p. art. 1. q. 1. & Scotus, & alij. D. Tho. 1. p. quæſt. 35. & ibi Caieta. Et patet. Dicitur enim ad Coloſ. 1. Verbum imago Dei inuiſibilis; & ad Hæbre. 1. Figura, ſeu character ſubſtantiæ eius, ſeu hypoſtaſis. Ita docet Athanaſ. ſer. 4 contra Arri. & Epiſt. de decretis Nicenæ Synodi, & alij Patres, cum Hilari. 7. de Trinit. & Aug. lib. etiam 7. de Trinit. c. 2. Et probatur ratione, quia propria imago eſt ſimilitudo ab aliquo expreſſa; ergo eſt vere imago; nihil enim aliud requiritur ad rationem imaginis, quam quod ab aliquo procedat ſimilis illi, vt Patres docent, & latè Aug. lib. 9. in Deutero. quæſt. 4. & alibi ſæpe.

Et nota, quod ſimilitudo duplex intelligi poteſt, vna per veram conuenientiam in forma, vel natura; altera tantum repræſentationis abſque prædicta conuenientia, ſeu vnitate. Prior reperitur in imagine naturali, vt eſt Filius reſpectu Patris; & aliquo modo in imagine artificiali, ſaltem quoad exteriorem formã, & figuram. Poſterior vero ſimilitudo tribui poteſt verbo mẽtis noſtrę, quod etiam ſolet imago obiecti appellari, cum quo tamen non conuenit in ſpecifica forma, ſed dicitur illius imago, quia illud repræſentat. Et idem ſuo modo conſiderari poteſt in phantaſia, & viſu, atque etiam in ſpecie intelligibili, vel ſẽſibili: conuenit ergo Verbo diuino eſſe imaginem Patris, quia habet eandem naturam cum Patre, quam ex vi ſuæ proceſsionis à Patre accepit. Quapropter Paul. ad Hæbre. 1. Filium vocauit figuram, ſeu characterem Patris, vt notauit ibi Ambroſius, dicens, figuram vocauit, quã alibi formam appellat; & ad Philip. 2. Qui cum in forma Dei eſſet: forma enim, & imago vnum declarant, ſcilicet perſonarum æqualitatem. Et Aug. lib. 83. quæſtionum, q. 74. talem dicit eſſe hanc imaginem, vt non tantum ſit ſimilis, ſed etiam æqualis, quod habet ex naturæ vnitate. Cum ergo Filius ſit ima-

go ſubſtantialis,&nõ erit naturalis, maxime cum habeat vnitatem naturæ numericæ cum Patre. Et cum ſimul ſit repræſentatio intellectualis, dicetur etiam intellectualis imago, ſublata imperfectione Verbi creati: quidquid enim perfectionis eſt in omni imagine, reperitur in Verbo ſine imperfectione. Vnde in ſacra Scriptura Verbum dicitur figura, & character,& imago ſubſtantiæ. Ex quibus ſequitur,Patrem æternũ, nec ſui, nec aliarum perſonarum,nec aliarum rerum poſſe eſſe imaginem; non ſui, quia à ſe non diſtinguitur, & ſic nec dicitur ſimilis ſibi, nec æqualis; non etiam aliarum perſonarum, quia licet illis ſimilis ſit, non tamen ab illis procedit, vel ex alijs rebus.

QVAESTIO VIII.

An Filius ſit imago ſolius Patris.

COncluſ. Verbũ ſolum eſt imago æterni Patris. Patet,quia ſolum Verbum procedit ſimile ex vi proceſsionis. Dicique poteſt Verbum eſſe imaginem Patris vt Pater eſt,quia cum intellectualiter repræſentat non ſolum vt Deum, ſed etiã ſecundum propriam rationẽ Paternitatis. Sed hoc non placet,quia ſola repræſentatio intentionalis non ſufficit ad perfectam rationem imaginis,qualẽ in diuino verbo intelligere debemus, ſed requiritur ſubſtantialis vnitas:propter quod Paulus vocauit Verbum figuram ſubſtãtiæ,ad Hæbre. 1. nam ſola intentionalis imago eſt imago ſecũdũ quid; eſt ergo Filius ſimilis Patri vt Deus eſt, formaliter loquendo, quamuis Paternitas ſit conditio neceſſaria vt Pater poſsit eſſe terminus illius relationis. Fũdamẽtum tamẽ formale,ac proximum, ſeu ratio fũdandi talem relationem eſt ipſa natura, ſeu forma,conditio autẽ neceſſaria eſt modus habendi formam illam per proceſsionem ab alio, qui terminus eſt talis relationis; licet ergo Filius ſit idem cũ Patre in deitate, nihilominus Pater habet illam deitatem ſub conditione, & modo neceſſario in termino illius relationis, quam dicit imago; Filius autem non habet illam conditionem neceſſariam ad terminum eiuſdem relationis, ſaltem reſpectu ſui, & ideo non poteſt dici imago ſui, licet dicatur imago Patris.

Hinc etiam intelligitur,quomodo licet relatio ſimilitudinis ſit æquiparantiæ, ſeu eiuſdem rationis in Filio, & in Patre, nam ad inuicem dicitur vnus alteri ſimilis, nihilominus relatio imaginis ſit diſquiparantiæ, quia in Filio eſt relatio imaginis, non vero in Patre, ſed imaginati, ſeu repræſentati, quia imago inuoluit duas relationes ſimilis, & procedentis in tali ſimilitudine, & ex vtraque ſimul conficit vnam denominationem, quæ non poteſt eſſe eadem in vtroque extremo; in illo autem quaſi aggregato relationum, ſimilitudo attenditur vt formale, proceſsio vero vt conditio requiſita, illa tamẽ ſufficit vt denominatio varietur in vtroque extremo.

Sequitur etiam ex dictis,Verbũ nõ eſſe imaginẽ deitatis, nec huius Dei abſtracti à tribus perſonis. Patet, quia non procedit realiter ab illo, cum nec deitas, neque hic Deus generet. Vnde nullum reſpectũ realẽ dicit Verbum diuinum ad ſuam deitatem, vel ad hunc Deum vt ſic, ac proinde nec eſt ei ſimilis,quę ſimilitudo requirit diſtinctionem realẽ, ſaltem inter extrema, quæ dicuntur ſimilia. Vnde cum Paulus ait ad Coloſ.1.de Chriſto; Quod eſt imago Dei

inuiſi-

inuiſibilis, nomine Dei Patrem intelligit. Dixit enim in principio, Gratia vobis,& pax à Deo Patre. Itẽ ad Hebræ. 1. dicitur imago ſubſtantiæ eius, id eſt, Patris: nam, inquit, Multifariam, multiſque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, nouiſsime locutus eſt nobis in Filio. Vbi manifeſte loquitur de Patre cum nominet Filium, quod maxime obſeruandum eſt in multis orationib. Eccleſiæ, quibus prius ad Deum omnipotentem orat: & poſtea ſubdit, Per Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum Filium tuum.

Ex his etiam ſatis intelligitur, Filium non eſſe imaginem Spiritus S. cum non procedat realiter ab illo, nec ſit aliquo modo principiũ Filij, nec obiectum motiuum generationis Filij, imo nec terminatiuum, cũ non producatur ex cognitione Spiritus ſancti, nec motiue, vt omnes concedunt, nec terminatiue, vt Scotus docet cũ ſua ſchola. Item, Verbum diuinum ex vi ſuæ proceſsionis non procedit ad repræſentandum Spiritum ſanctum, niſi ſecundario, & quaſi conſequenter ex vi cognitionis diuinitatis. Vnde ſola diuinitas vt ſic, eſt principium quo, & quaſi ſpecies intelligibilis, per quam Pater producit tale Verbum. Quãdo autem aliquid ſic cognoſcitur ſecundario ex vi alterius, & per ſpeciẽ alterius, non poteſt dici Verbum repræſentans illud ſecundariũ obiectum procedere ab illo. Vnde nec Pater dici poteſt principiũ Verbi ratione Paternitatis, etiam ſi per ipſum Verbum ſecundum ſuam etiã paternitatem repræſentetur, quia etiam paternitas eſt ſecũdarium obiectum, & cognoſcitur ex vi eſſentiæ.

Denique à fortiori infertur, Filiũ non eſſe imaginem creaturarum, tũ quia ab illis non procedit, tum quia non habet cum illis ſimilitudinem perfectã, & conſubſtantialem, quam imago quæ intra Deum eſt importat; imo creatura ab ipſo Verbo procedit, eſt ergo Filius ſolius Patris imago.

QVAESTIO IX.

An Verbum ſit ſapiens ſapientia Patris.

Communiter docent S. Patres, Verbum eſſe ſapientiam Patris, vt Athanaſ. orati. contra Gregales Zabellii, Naziã. orat. 1. Apolo. Ambroſ. 1. de fide cap. 2. Auguſt. 7. de Trinitate, & alij. Vnde Paulus. 1. Corinth. 1. vocat, Dei virtutem, & Dei ſapientiam. Vbi ſi nomen ſapiẽtia ſumatur eſſentialiter, ſenſus erit, Filius eſt ſapientia Patris, id eſt, eſt illa ſapientia quæ eſt Pater, & illam habet à Patre. Si vero perſonaliter pro ſapientia genita, eſt etiam ſignificatio vſitata, vt patet ex libris Sapientiæ. Et quia vox in rigore eſt abſoluta, & communis, ſolumque appropriatur Filio, quia ex vi ſuę proceſcionis formaliter recipit ſapientiam à Patre, ideo vt ſit nomen proprium Filij, vel addendum eſt aliquid, quod id ſignificetur, vel ex circunſtantia ſermonis conſtare debet, vt notauit Gabriel in 1. diſt. 32. vt cum dicitur ſapientia genita, vel ſapientia de ſapientia, vt loquitur Aug. in qua ſignificatione dicitur proprie Verbum ſapientia Patris, non formaliter, quia Pater non recipit ſapientiam à Filio, ſed originatiue, quia Pater illam ipſi Filio communicat, vt Athan. notauit vbi ſupra.

Vnde in rigore falſa eſt illa locu-

tio,

Digitized by Google

tio, Pater eſt Sapiens ſapientia genita vt 6. de Trinit. cap. 1. & ſæpe alibi docet Aug. & Scotus 1. diſt. 31. quæſt. 1. D. Bonauent. art. 1. q. 2. & ibi Gabriel, D. Tho. quæſt. 1. art. 1. Nam ſignificatur tali locutione Patrem eſſe formaliter ſapientem ſapientia genita. Falſa etiam eſt hæc locutio, Pater intelligit verbo, vt recte notauit Scotus, & Gabriel vbi ſupra, & docte cum ipſis Suarez lib. 9. de Trinit. cap. 10. quia ſignificatur ibi habitudo formalis, quæ falſo tribuitur Verbo diuino. Vera tamen eſt iſta, Pater intelligit in Verbo ſuo, quia reuera eſt obiectum intellectionis paternæ, in quo ſpeciali modo omnia repræſentantur. Item omnes iſtæ veræ ſunt, Pater cognoſcit omnia in ſe ipſo, & cognoſcit omnia in Verbo, & etiam in Spiritu ſancto. Ratio eſt, quia repræſentatio omnium intelligibilium conuenit Verbo ratione eſſentiæ, ſed eſſentia eſt in omnibus perſonis, ergo & illa repræſentatio. Diſcrimen tamē eſt, quod in Verbo eſt ratione ſuæ proceſsionis formaliter, in Patre autem ſine proceſsione, in Spiritu S. vero non ex vi formalis proceſsionis, ſed per aliam communicationē. Vnde quælibet perſona in qualibet perſona omnia cognoſcit, quia habent communem eſſentiam.

QVAESTIO X.

An Filius generetur de ſubſtantia Patris.

SCotus 1. Sentent. diſt. 4. & D. Tho. 1. p. quæſt. 41. art. 3. ad 1. & ibi Thomiſtæ, & D. Bona. 1. diſt. 5. art. 1. quæſt. 2. Gabriel & fere alij recentiores docent, Filium generari de ſubſtantia Patris, non tanquam ex materia, vel quaſi materia: quod probat Scotus ſic. Eſſentia eſt formalis terminus productionis; ergo non eſt quaſi materia, quia quod eſt materia, vel quaſi materia, eſt in potentia ad terminum formalem, & per conſequens eſſentia eſſet quaſi in potentia ad ſe ipſam; & cum eſſentia ſit quæ communicatur perſonis, magis habet rationem formæ, ſeu termini formalis, quam materiæ, vel quaſi materiæ. Itē in creaturis forma eſt terminus formalis generationis, non autem proprietas hypoſtatica, vt patet ex 2. Phyſic. tex. 14. vbi Ariſt. ait, generationem eſſe naturalem, quia eſt via in naturam, id eſt, in formam naturalem; ergo natura diuina ſiue eſſentia eſt terminus formalis generationis diuinæ, quæ vniuoca eſt, & per conſequens ipſa Patris ſubſtantia, ſeu eſſentia non poteſt habere rationem materiæ. Præterea cauſalitas materialis dicit imperfectionem; ergo non eſt ponenda in diuinis.

Et nota, quod generatio in creaturis propter imperfectionem agētis dicit mutationem; at in agente ſupernaturali, quod agere poteſt, nulla præſuppoſita materia, nulla eſt mutatio, nec tranſitus de potentia ad actum. Particula ergo, de, duo ſimul dicit: primum efficientiam, ſiue originationem: ſecundum conſubſtantialitatē, ita vt ſenſus ſit, Filius eſt de ſubſtātia Patris, quod eſt originari à Patre, & eſſe illi conſubſtantialem: nam ſi, de, diceret ſolum quaſi efficientiā, vt voluit Magiſter, hac diſtinctione, tunc creaturæ poſſent dici de ſubſtantia Dei, quia à Deo producuntur, vt recte arguit D. Tho. loco citato. Secūdum nec dicit tantum illud, de, conſubſtantialitatem, quia tunc Pater poſſet dici de ſubſtantia Filij, vt bene inferunt D. Bonauen. & Scotus. Dicit

cit ergò originem ; & conſubſtantialitatem ſimul, vt dictum eſt.

Ex his infertur, Filium non eſſe ex nihilo, quia producitur de ſubſtantia Patris, quā præſupponit generatio Filij tanquam formā prius origine exiſtentem in Patre, deinde per generationem communicatam Filio. Et nota ex Scoto, quod ſicut in humanis humanitas ipſa eſt eſſentia, & forma hominis, & forteitas eſt proprietas, ſeu differētia indiuidualis fortis, ita ſublatis imperfectionibus, ſe habent eſſentia diuina & proprietas perſonalis, & ſic humanitas, & forteitas, per quā cōtrahitur humanitas, non ſe habent vt materia & forma, nec vt potētia, & actus, ſed vt actus perfectus magis, & minus perfectus: forteitas enim non eſt tam perfectus actus, licet ſit magis proprius forti. Sic in diuinis eſſentia eſt perfectiſsimus actus ſimpliciter, relatio autem non tam perfectus actus, licet ſit magis proprius perſonæ, & ex iſtis duobus actibus vnus eſt in alio, nempe relatio in eſſētia, vt actus minus perfectus in perfectiori: & cum eſſentia diuina ſit pelagus infinitum, in quo omnes rationes formales attributorum, & relationum idemptificantur, nulla eſt in diuinis compoſitio ex eſſentia, & relatione. Et eſt relatio in eſſentia, non tanquam forma in materia, ſed vt proprietas ſuppoſiti in natura, ſiue vt actus perſonalis in actu quidditatiuo.

Sed quæres. Sicut iſta eſt vera, Deus generat, & Deus generatur; ita vera ſit iſta, Eſſētia diuina generat, & generatur. Reſpondeo, vt ex ſuperioribus conſtat, Concili. Lateran. extra de ſumma Trinit. & fide Catholica cap. damnamus, ſolemniter approbauit ſententiā Petri Lombardi Magiſtri Sententiarum, qui 1. diſt. 4. conſtituit in diuinis Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum, & etiam eſſentiam diuinam illis cōmunem; ita vt Pater ſit res generans, & Filius res generata, Spiritus ſanctus ſit res ſpirata; eſſentia vero etſi ſit res, non tamē eſt generans, nec ſpirans, nec genita, nec ſpirata, & condemnatus fuit Abbas Ioachim dicens, Magiſtrum Sentent. eſſe hæreticum, quia conſtituebat in diuinis non Trinitatem, ſed quaternitatē. Vnde non concedebat Abbas Ioachim vltra tres perſonas eſſentiā diuinam, qua perſonæ diuinæ eſſent vna res, ſed tantum eſſe tres perſonas, vnum charitate, & dilectione, ſicut multi fideles dicuntur vna Eccleſia propter fidem, & charitatem, iuxta illud Ioan. 7. Vbi orās Saluator Patrem pro ſuis ait, Vt ſint vnū ſicut & nos. Verba autem Concilij Lateran. ſic habent. Nos autem ſacro approbante Concilio, credimus, & confitemur, quod vna ſumma res eſt eſſentia vel natura diuina, quæ nec generat, nec generatur: non tamen ſequitur quod ſit quaternitas, quia illæ tres res, Pater, Filius, & Spiritus S. ſunt illa vna res, quæ eſt eſſentia, quater nitas autem eſſe non poteſt, niſi ſit quarta res realiter à tribus diſtincta: non ergo eſt eſſentia generās, nec genita, quia diſtingueretur realiter à ſe ipſa, & à perſonis. Quod etiam cōfirmat Scotus, quia de abſtractis vltima abſtractione, qualis eſt eſſentia, nihil poteſt Prædicari, niſi in primo modo dicendi per ſe. Quapropter dixit Auicenna 5. Metha. cap. 11. quod æquinitas eſt tantum æquinitas, id eſt eſſentia eſt tantum eſſentia, (nam actiones non conueniunt formæ, ſed rei ſubſiſtenti) generare autem in diuinis, & generari non eſt quid eſſentiale; ergo non prædicatur de eſſentia.

DE

DE SPIRATORE, SEV PRINcipio Spiritus ſancti,

TRACTATVS DECIMVS.

QVAESTIO PRIMA.

An ſolus Pater ſit Spiritus ſancti principium, vel etiam Filius.

CErtũ de fide eſt Spiritum ſanctum procedere à Patre. Patet Ioan. 14. Spiritus qui à Patre procedit. Eſt enim Pater fons totius diuinitatis. Quod autem Spiritus ſanctus à Filio procedat, fuit indubitata veritas in Eccleſia Latina, definita in Concilio Lugdun. ſub Greg. 10. & habetur in cap. vnico, de ſumma Trinit. in 6. & in Concil. Later. ſub Innocent. 3. cap. firmiter, & in Florent. per totum, & in Toleta. 3. 4. 8. & 11. in confeſsione fidei. Legatur Leo Papa Epiſtola 31. Aug. 5. de Trinit. cap. 11. Hilar. lib. 2. de Trinitate, & alij Patres Latini. Græci tamen ab hac veritate diſſenſerũt, & primus Theodoret. in contradictione Anathematis noni Cyrilli: quẽ errorem ſecuti ſunt Neſtoriani: quem etiam docuit Theophilactus ſuper Ioan. 3. & propter hunc articulum inter alios, Eccleſia Græca à Latina diuiſa eſt, negata obedientia Summi Pontificis. Sed noſtra Catholica veritas ex Scriptura patet, nam licet Ioan. 14. Chriſtus ſpecialiter tribuat Patri productionem Spiritus S. cum dixit, Spiritus qui à Patre procedit, hoc fecit, quia Pater eſt principium in quo, & à quo, eſt principium ſpirandi, & eſt fõs diuinitatis, vt Dionyſ. ait c. 2. de diuin. nomi. Et addit Anſel. in lib. de proceſsione Spiritus S. non excludi Filium in his quæ non repugnát filiationi, & ſic quidquid attribuitur Patri, intelligitur attributum Filio. Sed clarius patet Ioã. 15. & 16. 1. quia Chriſtus de Spiritu S. dixit: De meo accipiet, & annũciabit vobis vna autẽ perſona nõ accipit ab alia, niſi procedendo. Et dixit, de futuro accipiet, quia æterna proceſsio omnia tempora comprehẽdit, ſicut ibidem dixit: Quæcũque audiet loquetur: atque ita expoſuerunt illa verba non ſolum Latini, vt Aug. ibi Hilar. 8. de Trinit. & alij Patres: ſed etiam Græci, Didimus lib. 2. de Spiritu S. Naziã. orat. 49. & ſubiũgit Chriſtus: Omnia quæ habet Pater, mea ſunt: intellige excepta paternitate; ergo ſpirationẽ actiuam habet cõmunem cum Patre. Et cõfirmatur. Nã pollicetur Chriſtus illis locis ſpiritũ veritatis, id eſt ſuũ, quia ipſe veritas eſt. Et ad Rõ. 8. vocatur Spiritus S. ſpiritus Chriſti. Et Actor. 16. vocatur ſpiritus Ieſu. Et ad Galat. 4. Miſit Deus in corda noſtra ſpiritum Filij ſui. Vbi ſermo eſt de ipſo Spiritu S. Nec poteſt dici vna perſona eſſe alterius, niſi propter proceſsionẽ. Item promittit Chriſtus Dñs ibi ſe miſſurum Spiritum S. dicens: Quem ego mittam vobis à Patre, perſona autẽ nõ mittitur niſi ab ea à qua procedit. Et

Et idem argumentum ſumunt Patres, ex eo quod Christus Dominus Ioan. 21. dedit Spiritum S. dicens: Accipite Spiritum S. Verum eſt in Concil. Conſtanti. 1. doceri Spiritũ S. à Patre procedere, quod videtur receptum in ſequentibus Synodis. Nũquã tamẽ negatũ eſt procedere etiam à Filio; imo ex vno aliud infertur, cum omnia quæ habet Pater, excepta paternitate, ſint in Filio, & per conſequens ſpiratio actiua. Quæ veritas diffinita eſt primo in Concilijs Græcis in 7. Synodo Nicen. in fidei confeſsione, poſtea vero cõfirmata in alijs Cõcilijs ſupra citatis, Lugdunenſi, Lateran. & Florent. in quibus Græci conuenerunt, & conſenſerunt, & in alijs Concilijs Latinis notiſsimum eſt.

Conſtat etiam hęc veritas Catholica ex patribus Græcis. Athanaſ. in Symbol. Filius à Patre ſolo eſt, Spiritus S. à Patre, & Filio. Cyril. Hieroſoly. Catecheſi. 16. Pater (inquit) dedit Filio, Filius autẽ tradidit Spiritui ſãcto, Ieſus enim eſt qui dixit, Omnia mihi tradita ſũt à Patre meo Et de Spiritu S. idem dixit. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Idem Baſil. lib. 3. contra Eunomi. Nazian. orat. 24. Epiphanius hæreſi 69. Cyrill. Alexand. qui reſtitit Theodore. qui oppoſitum dicere primus omnium auſus eſt. De fide ergo eſt Spiritum ſanctum non ſolũ à Patre, ſed à Filio procedere. Sed quãdo primum addita fuit hæc particula, (Filioque procedit) non conſtat, certum tamen eſt eſſe antiquiſſimam, nam in Concil. Tolet. habetur in Symbolo, & dicitur iam multo antea fuiſſe conſuetudinem in Hiſpania, vt cum illa additione decantaretur Symbolum in Eccleſiis. Item in 7. Synodo habetur.

QVAESTIO II.

An ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, diſtingueretur realiter ab illo.

PArtem affirmatiuam, nẽpe quod diſtingueretur, tenet Scotus. 1. diſt. 12. q. 1. & Henri. quodlib. 5. q. 9. Et ratio eſt, quia filiatio, & proceſsio ex proprijs, & intrinſecis rationibus afferunt realem diſtinctionem: ſed ſi Spiritus S. procederet à Patre, & non à Filio, in Filio maneret vera filiatio, & in Spritu S. vera proceſsio; ergo diſtinguerẽtur realiter. Maior patet ex Anſel. lib. de proceſsio. Spiritus S. c. 1. vbi dicit, quia filius exiſtit de Deo naſcendo, Spiritus ſanctus procedẽdo ipſa diuerſitate natiuitatis & proceſsionis referuntur, vt alij ad inuicem. Et confirmatur, quia proceſsio Filij ex intrinſeca ratione eſt generatio, at proceſsio Spiritus ſancti non eſt generatio; ergo ex intrinſecis rationibus poſtulant terminos realiter diſtinctos: Et has rationes retinerẽt illæ proceſsiones, etiam ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio; ergo etiam tunc termini eſſent realiter diſtincti. Item nõ minus potens eſt voluntas diuina, quã intellectus; ergo ſi per intellectũ producit Pater Filium realiter tãquam terminũ adæquatum, ita per volũtatem produceret Spiritum S. realiter tanquam productum adæquatum, ſed duo producta adæquata realia non poſſunt eſſe idem realiter; ergo etiam ſi Spiritus S. nõ procederet à Filio, diſtingueretur realiter ab eo. Præterea arguit Scotus, quia quod conſtituit aliquod ſuppoſitũ, diſtinguit illud à quocumque alio, ex Ariſt. 4. Metaphyſicorum, text. 3. Nam quo aliquid eſt indiſtinctũ à ſe, eſt diſtinctum

ctum à quocumque alio, ex eo enim quod homo eſt hoc ens, non eſt equus, vel planta, &c. Sed Filius per filiationem conſtituitur formaliter in eſſe; ergo filiatio eſt cauſa diſtinctiua Filij à quocumque alio quod non eſt Filius; ergo circumſcripta ſpiratione actiua per filiationẽ, diſtingueretur Filius à Spiritu S. & à quocumq. alio. Reſpon. Caiet. quod relatio vt relatio eſt, diſtinguit tãtũ à correlato, vt vero eſt ens diſtinguit etiam à diſparato. Contra. Quia relatio nõ diſtinguit niſi vt tale ens eſt, vt ſic autem eſt relatum; ergo vt ens, & vt relatũ diſtinguit à quolibet diſparato.

Vaſquez 1. p. d. 178. cap 7. breuiter ſe expedit: ait enim, ralationes diuinas nõ conſtituere perſonas diuinas à parte rei, ſed per noſtrum modum intelligendi, & ſic non poſſunt facere diſtinctionẽ realem. Sed hoc ſupra eſt confutatum: videtur enim Vaſquez facere Trinitatem imaginariam, & fictitiam. Item arguit Scotus. Si Spritus ſanctus procederet a Filio, & non à Patre, etiam diſtingueretur ab ipſo Patre; ergo ſi procederet à ſolo Patre, & non à Filio, etiam diſtingueretur à Filio. Reſpõ. Caiet. quod tunc diſtingueretur à Patre, quia procederet ab eo ſaltem mediate. Contra, quia tunc Spiritus ſanctus non diceret relationem ad Patrem, nec Pater ad Spiritum ſanctum, nam relatio conſurgit inter terminos immediatos; ergo ſufficeret tunc relatio diſparata ad diſtinguendum Spiritum ſanctum à Patre, & è conuerſo. Præterea ſi ſolus Pater per voluntatem produceret Spiritum ſanctum, vel produceretur bis eadem perſona Filij, quod eſt impoſsibile, vel eſſet productio ſecundum quid, vt cum producitur homo albus, vel potius albedo in homine iam exiſtente, quod eſt abſurdum, cum productio per voluntatem non ſit minoris virtutis, quam per intellectum.

Contrariam tamen ſententiã docuit D. Tho. 1. p. quæſt. 36. art. 2. Et ibi Caiet. & alij. Ratio præcipua huius ſentẽtię ſumitur ex illo principio, In diuinis omnia ſunt vnum: Vbi nõ obuiat relationis oppoſitio; ſed ſine origine non eſſet oppoſitio; ergo nec diſtinctio. Sed facile reſpõdet Scotiſta, Filium, & Spiritum S. relationibus diſtingui, non quatenus relatiuè oppoſitæ ſunt, ſed quatenus ſunt ita diſparatæ, vt in vnũ coaleſcere nõ poſsint: ſic enim verũ eſt illud Boëtii; ſola relatio multiplicat Trinitatem. Vnde Damaſ. lib. 1. cap. 10. & lib. 3. cap. 1. tres ſolas relationes, Paternitatem, Filiationem, & proceſsionem numerat, vt ſufficientes ad diſtinctionẽ perſonarum, nulla mentione facta ſpirationis actiuæ; ergo ſublata ſpiratione actiua, eſſent tres perſonę realiter diſtinctæ, nam licet modo de facto non ſit diſtinctio niſi vbi eſt proceſsio, vt docent Patres, quia fides docet ita eſſe coniũctas, vna tamen ex ſe nõ eſt ratio alterius. Vnde etiam ſi per impoſsibile nõ eſſet proceſsio Spiritus ſancti à Filio, poſſet realiter diſtingui, nam relatio vt ſic, poteſt diſtinguere realiter ex vi ſua (vt iam dixi) ab alio diſparato, etiam ſi non ſit correlatum, vt recte Suarez lib. 10. de Trinit. c. 2. imo lib. 7. de Trinit. oſtendit, de facto perſonam Filij diſtingui per ſuam filiationem à Spiritu ſancto. Nihilominus ipſe Suarez veram iudicat ſententiam D. Tho. quam vt defendat, ſupponit quod data hypoteſi, neceſſario per locum intrinſecũ deſtruerentur hæ relationes, ita vt non poſſent eſſe eædem numero perſonæ, quæ nunc ſunt, ſed aliæ relationes, aliæque perſonæ, quod implicat

plicat cõtradictionem ex vno enim capite eſſent tales perſonæ neceſſario diſtinctæ, quia ſupponuntur eſſe eædem numero, quæ nunc ſunt, quas ſine dubio repugnat in eãdem ſimplicem coaleſcere; & ex alio capite non eſſent diſtinctæ, quia ſupponuntur non habere originem inter ſe, quam nunc habent.

Sed vt verum fatear, Suarez D. Tho. ſententiam non ſequitur, ſed Gotfredi, quodlib. 2. q. 4. (quã refellit Scotus 1. d. 11. q. 2.) aſſerentis, talẽ quæſtionem non eſſe admittendam, neque diſputandam, quia titulus q. eſt impoſsibilis, nã ex tali poſitione ſequeretur Spiritum S. eſſe, & non eſſe, nam ſi Spiritus S. non procederet, non eſſet. Et ex hypotheſi eſt, licet nõ producatur à Filio, ergo eſſet, & non eſſet, & hoc eſt quod infert Suarez: at D. Th. ſupponẽs quod ſi Spiritus S. nõ procederet à Filio, nõ diſtingueretur à Filio, ſupponit, quod etiã facta hypotheſi realiter exiſterent Filius, & Spiritus S. licet realiter non diſtinguerẽtur: loquitur ergo Suarez contra ſententiã D. Tho. qui de hoc Filio qui nunc eſt loquitur, & de hoc numero Spiritu S. Suarez autẽ dicit, quod nec Spiritus S. eſſet idẽ numero, nec Filius, nec eædẽ proceſsiones. Præterea ſic arguo contra Suarem. Nã ſi facta ſuppoſitione aliæ eſſẽt perſonæ, & relationes deſtruerentur, ita vt non eſſent eædem numero; ergo nullum argumentum quod adducitur cõtra ſententiã Scoti eſſet alicuius momenti; nam cum dicitur in diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio, facile reſponderi poſſet, verũ eſſe de his perſonis numero quę nunc ſunt, & de his numero relationibus, non tamen de alijs quæ tunc eſſent: & cũ dicitur ſola relatio multiplicat Trinit. diceretur loqui de his numero perſonis, ſi enim aliæ eſſent perſonæ, & aliæ proceſsiones, aliter loquendum eſſe. Itẽ concedit Suarez, quod argumẽta Scoti concludũt, ſi loquamur de his perſonis Filij, & SS. in particulari, ſed D. Th. & omnes Thomiſtæ loquuntur de hoc Filio in particulari qui nũc eſt, vt patet; ergo concludunt argumenta Scoti; niſi fingamus cum Suarez alium Filium, & alium Spiritum S. vt vim argumentorum fugiat.

Amplectenda ergo eſt Scoti ſentẽtia, quod ex ſuppoſitione illa nõ ſequitur impoſsibile per locum intrinſecum, nam ſi per locum intrinſecum ſequeretur, ſupponi nõ poſſet. v. g. bene ſupponi poteſt, ſi homo nõ eſſet riſibilis, eſſet rationalis, quia nõ eſt ſuppoſitio per locum intrinſecũ, nã ſine riſibilitate maneret homo eſſentialiter perfectus. At ſi quis ſupponeret hominẽ nõ eſſe rationalẽ nõ eſſet admittẽda talis hypotheſis, quia eſt impoſsibilis per locum intrinſecũ, nam ſublata rationalitate implicat eſſe hominẽ. Vnde D. Tho. etiam concedit, quod ſi Spiritus S. non procederet à Filio, diſtingueretur aliquo modo à Filio, licet non realiter; ergo permaneret Filius, & Spiritus S. & per conſequens nõ eſt impoſsibilis per locum intrinſecum hæc ſuppoſitio, cum etiã tunc Filius procederet per intellectũ S. S. per voluntatem Patris, vnus naſcendo, & alius procedẽdo; vnus quomodo natus, & alius quomodo datus. Ex quibus bene infert Scotus, quod tũc nõ ſolũ ratione, ſed etiã realiter diſtinguerentur Filius, & SS Item probatur, quia ſpiratio paſsiua de facto nõ tantum diſtinguit Spiritum S. à Patre, & Filio, ſed etiam diſtinguit illum ab homine, ab Angelo, & deniq. ab illo omni cui repugnat ſpirari; & filiatio nõ tantum diſtinguit Filium realiter à Patre, ad quem refertur, ſed etiã ab omni illo cui implicat, & repugnat produci per intellectũ; ergo & filiatio diſtinguit Filium

lium à Spiritu S. maxime cũ eadem perſona non poſsit produci per actum intellectus,& voluntatis;ergo ſuppoſito quod tũc Filius procederet à Patre ſimilis illi ex vi proceſſionis,& Spiritus S. procederet à Patre per voluntatẽ,& per conſequens non ſimilis ex vi proceſsionis, infert diſtingui realiter tãquam duos terminos adæquatos, & ſimpliciter; nam non eſt minus potens voluntas Patris, quam eius intellectus in productione termini adæquati. Vnde non recte Reſpon.qui dicũt quod in tali caſu vna perſona produceretur in eſſe ſimpliciter, alia in eſſe ſecundum quid,& quod eſſet vnũ productum adęquatũ,nã origines eſſent oppoſitæ; ergo & termini. Et fauet Concil. Florent.ſeſſ. vltima: nã in codicibus correctis Coloniæ impreſſis anno Dñi 1567. vbi ſic habetur. (vt refert Herrera) Nam credentes Spiritum ſanctum exFilio nequaquã procedere, neceſſe eſt vt intelligant à ſolo Patre procedere,& conſequẽter non eſſe Filium. Quid clarius dici poteſt?

Nota tamen, quod dictæ relationes paſsiuæ,& diſtinctæ,& diſparatæ, ſunt incompoſsibiles in eodem principiato, non autem ſunt incõpoſsibiles duæ relationes actiuæ in eodem principiante: vt impoſsibile eſt quod eadem perſona habeat filiationem, & ſpirationem paſsiuã, & quod naturaliter, & per volũtatẽ producatur; non tamen eſt inconueniens,quod idem ſuppoſitum producat Filium naturaliter, & Spiritũ S. libere. Ratio eſt, quia principia formalia vt intellectus, & voluntas non ſunt incompoſsibilia in eodem ſuppoſito: at impoſsibile eſt quod idem producatur duabus productionibus totalibus diuerſis, nam bis totaliter produceretur.

Et vltimo confirmatur noſtra ſententia quia etiam Græci ſchiſmatici qui negabãt Spiritum ſanctum procedere à Filio, non auſi ſunt negare Trinitatem, exiſtimantes ſufficere in Patre diſtincta principia,v.g. intellectum,& voluntatem, vt diſtinctæ producerentur perſonæ.

QVAESTIO III.

Vnde generatio, & ſpiratio diſtinguantur.

Diuus Thom. docet diſtingui ex ordine emanationũ per intellectũ,& voluntatẽ,quia de ratione amoris eſt vt nõ procedat niſi à conceptione intellectus: ſic ait 1. p.q.27.a.3. Sed hoc ſecundũ falſum eſt, quia ſpiratio nõ poteſt prouenire à generatione,nã ſequeretur quod Spiritus S.produceretur per intellectũ,ſaltim mediate,eo quod intellectus mediante ſua operatione, quæ eſt intellectio, eſſet effectiuus productionis Spiritus ſancti, cum intellectus in hac opinione moueat voluntatem ad operandum.

At Scotus 1.d.13.q.vnica ait,productiones ſe ipſis formaliter diſtingui &loquitur de productionibus tã actiuis,quam paſsiuis, quia ex ſe, nec generatio eſt ſpiratio, nec ſpiratio eſt generatio, & generatio eſt productio per intellectum, & ſpiratio eſt productio per voluntatem,& cõſequenter ſe ipſis ſunt primo diſtinctæ. Et patet ex D. Auguſt. 5. de Trinita. cap.9.vbi quærens quomodo Spiritus S.non ſit Filius,cum tamen à Patre exeat. Reſpõ. exit enim quomodo datus,nõ quomodo natus; ergo per diſtinctas emanationes diſtinguntur duæ perſonæ; ergo iſtæ emanationes ſunt primo ſe ipſis diſtinctę formaliter,licet originaliter, & principaliter diſtinguantur per in-

intellectum, & voluntatem. Hæc n. diſtinctio per voluntatem, & intellectum non eſt interna, ſed externa, nam id quod dat habet ſe quaſi cauſaliter, & extrinſece, & ſic facit diſtinguere veluti cauſaliter, cum det eſſe principiatiue: at quod dat eſſe formale facit diſtinguere formaliter quidditatiue, & intrinſece.

Caiet. 1. p. q. 27. a. 4. quem ſequitur Bañes ibidem dubio 3. tenet, quod iſtæ emanationes diſtinguntur formaliter ſe ipſis, ſed non ſe ipſis primo: quia generatio eſt per modum ſimilis, ſpiratio vero eſt per modum impulſus: quæ cum ſint differẽtię intrinſecæ, faciunt diſtinguere has emanationes. Sed dico quod ſecundum Scotum illa dicuntur diſtingui primum, quæ ſecũdum proprias differẽtias ſunt totaliter diuerſa, ita quod nihil quod eſt de diffinitione formali, & quidditatiua vnius, claudatur in diffinitione formali, & quidditatiua alterius: quo pacto dicimus differentias ſpecificas eſſe primo diuerſas, quia vna ſecundum proprium conceptum nihil includit alterius, licet in multis generibus, & prædicatis conueniunt, & hoc eſt diſtingui primo, id eſt adæquate, & ſic conueniunt in prędicatis communibus, & tranſcendentibus: ſic etiam generatio diſtinguitur à ſpiratione, & ſpiratio à generatione, quia generatio eſt generatio, & ſpiratio eſt ſpiratio, licet cõueniant in alijs prædicatis tranſcẽdentibus, ſicut homo in quantum rationalis eſt primo diuerſus à boue, & alijs differentijs. Quod autem ait Caiet. emanationes diſtingui per hoc quod generatio eſt per modum ſimilis, ſpiratio vero per modũ impulſus, infra examinabitur. Ex his conſtat quam immerito Vazquez 1. p. d. 113. c. 4. & nonnulli alij arguant Scotum, quod nullam huius diſtinctionis aſsignauerit cauſam, ac ſi quis quæreret cauſam cur homo ſit rationalis, & cur animal ſit ſẽſibile, & quare ignis eſt calidus, indiſciplinate quidem cauſam quæreret, iuxta Philoſophi doctrinam.

QVAESTIO IIII.

An Pater, & Filius immediate, & æque principaliter producant Spiritum ſanctum.

CErtum eſt Spiritum ſanctũ procedere à Filio immediatione virtutis, nã ſine tali operatione eſſe non poſſet, & immediatione etiam ſuppoſiti, quia inter Filium, & Spiritum S. nullum mediat ſuppoſitum. De Patre etiam certũ eſt procedere Spiritum S. immediate immediatione ſaltem virtutis, quia contulit Filio virtutẽ ſpirandi, quæ immediate attingit productionem Spiritus S. Solum ergo quæritur, an Spiritus S. procedat à Patre immediatione ſuppoſiti, cum ſit communis illa locutio Patrum Græcorum Spiritus S. procedit à Patre per Filiũ. Et videri poteſt Cyrill. lib. 11. in Ioan. cap. 1. videtur enim ſenſus illius locutionis eſſe, Pátrẽ dare Filio virtutem producendi Spiritũ S. ipſum autem Filiũ immediate producere, atque ita Patrem producere mediate tantum per Filium. Quo ſenſu videtur dixiſſe Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 18. Spiritum ſanctum per Filium coniungi Patri. Nihilominus ſit

Concluſio. Spiritus S. immediate procedit à Patre, & Filio: quod ſic procedat à Filio, eſt per ſe notũ, quod autẽ procedat à Patre, cõſtat ex verbis Chriſti, Spiritus qui à Patre procedit: nam hęc abſoluta locutio ſignificat proceſsionem per ſe, quæ eſt immediata, & non tantum

Digitized by Google

per accidẽs, & mediata, ſicut eſt pro ceſsio nepotis ab Auo. Et ſic ſupponũt omnes Patres, imo peculiariter attribuunt æterno Patri quod proprie, & principaliter producat. Ac denique Concil. Lugdun. & Florẽt. hoc ſenſu definiunt Patrem, & Filium eſſe vnum principiũ, quod vna ſpiratione producit Spiritum ſanctum. Et ratio eſt, quia Pater prius origine habuit virtutẽm ſpiratiuam, quã illam communicaret Filio: at dando illam virtutem, nõ ſe illa priuauit, ſed in ſe retinuit, ſicut retinuit eſſentiam, volũtatem, & Paternitatẽ; ergo quidquid Filius per illam virtutem producit, Pater etiam neceſſario, & immediate producit, ſicut quia Spiritus S. ita habet virtutem creandi à Patre, & Filio, vt in ipſis etiam maneat, quidquid Spiritus S. immediate creat immediate etiam Pater, & Filius creant; ſpirat ergo Spiritus S. Filium neceſſario per voluntatem fœcundam ſimul cum Patre, quæ voluntas fœcunda eadem numero eſt cum voluntate Patris; ergo ab vtroque proxime, & immediate, & æque per ſe producitur Spiritus S. ſicut creatio ęque eſt à tribus perſonis, quia ſũt idẽ numero Deus. Quia tamen hanc virtutem communicat Pater Filio, ideo vtũtur Græci illa locutione, Spiritus S. procedit à Patre per Filium quaſi mediate, vt totam hãc virtutem, & proceſsionẽ reducant ad Patrẽ vt ad primũ principium, & fontẽ, vt loquitur Dionyſius c. 1. de diui. nomi. Sic Chryſoſt. homil. 4. in Ioan. circa illa verba c. 1. Omnia per ipſum facta ſunt, ſcilicet quia verbum virtutem creandi à Patre accepit, immediate tamen creat ſicut Pater, & ſic concedere poſſemus Spiritum ſanctum principaliter procedere à Patre, vt ait Auguſt. 15. de Trinit. cap. 17. Imo alij Scholaſtici docent Spiritũ ſanctum principalius à Patre procedere quam à Filio, vt D. Bouen. Scotus, & Durand. 1. diſt. 11. quæſt. 1. & Gabriel quæſt. 3. nam illud principaliter, ſeu principalius nihil aliud ſignificat quam à ſe, Filius vero à Patre, vt explicat D. Tho. 1. p. q. 36. art. 2. & ibi Torres; procedit ergo eodem modo Spiritus ſanctus à Patre, & Filio, quia immediate, ac per ſe, quamuis virtus producendi non ſit eodem modo in Filio quo in Patre, ſicut omnes tres perſonæ eodem modo creant: at virtus creandi quantum ad modum originis non eſt eadem ratione in ipſis.

QVAESTIO V.

An etiam ſecundum rationem Pater, & Filius immediate producant Spiritum ſanctum.

OCham, & Gabriel 1. diſt. 12. & aliqui moderni docent, dari quoddam cõſtitutũ immediate ſubſiſtens ex eſſentia, & relatione ſpirationis actiuæ quod eſt prius origine quam perſona Spiritus S. & immediatum principium eius. Eſt autem realiter commune Patri, & Filio per idemptitatem cum illis cũ diſtinctione rationis, & ideo nec eſt perſona, nec ponitur in re diſtinctũ ab ipſis, nec auget numerum rerum, nec ſubſiſtentiam, neque paternitatem in Deo efficit, producuntque Pater, & Filius Spiritum ſanctũ quatenus ſunt hoc conſtitutũ. Vnde Pater, & Filius mediate ſecundũ rationem producunt Spiritum S. Et patet, quia Pater, & Filius ſunt vnũ principium Spiritus S. ergo ſunt vnus ſpirator, qui communis eſt Patri, & Filio; ergo immediate hic ſpirator producit Spiritum S. Itẽ ſpiratio actiua communis eſt Patri, & Filio; ergo huic abſtracto vnum concre-

concretum, nempe ſpirator, debet reſpondere.

Contrariam ſententiam tenet Suarez 1. p. lib. 10. de Trinit. c. 4. quã dicit eſſe D. Tho. 1. p. q. 36. art. 3. & 4. & quæſt. 40. art. 4. Et ratio eſt, quia actiua ſpiratio vt ſic, ſeu vt dicitur quarta relatio, vnitur mediate eſſentiæ vt eſſentia eſt, ſeu Patri, & Filio immediate, quos ſecundũ ordinem rationis ſupponit ſpirantes; ergo non poteſt Spiritus ſanctus immediate procedere ab aliquo conſtituto ex illa ſpiratione, & eſſẽtia. Et confir. quia idem eſt ſufficiens, & immediatũ principium productionis per voluntatem, quod eſt principium productionis per intellectũ; ergo ſicut Pater vt conſtitutus, ſua proprietate perſonali immediate generat, ita etiam immediate ſpirat; & ſicut non poteſt dari conſtitutum commune immediate producẽs per intellectum, ita nec per voluntatẽ.

Sed iſtæ rationes non conuincũt. Dicent enim aduerſarij, quod ſpiratio actiua vt ſic, nõ vnitur immediate Patri, & Filio, ſed huic ſpiratori communi Patri, & Filio. Item, quod Pater cõſtitutus ſua proprietate perſonali immediate generat, & ſi ſolus ſpiraret Spiritum ſanctum, etiã immediate ſpiraret; at cum ſpiret ſimul cum Filio, & cum ipſo habeat communem rationem vnius principij, & ſpiratio ſit vtrique communis, non debet correſpondere immediate, nec ſupponere pro Patre, & Filio, vt Pater, & Filius ſunt, nam vt ſic nõ habent rationem vnius, ſed plurium. Reſpondebit ergo huic abſtracto; ſpiratio, ſuum concretum ſpirator diſtinctum ratione à Patre, & Filio, qua propter vtramque ſententiam iudico probabilem, nempe ſpirationi reſpondere perſonas Patris, & Filii, & non mediate ſpiratorem communem, ſubſiſtentem Patri, & Filio. Si tamẽ reſponderet, nullum inconueniens inde ſequeretur, cum non augeret numerum rerum, neque efficeret quaternitatem, cum eſſet tantum diſtinctio rationis.

Ex his infertur, in Patre, & Filio vnam tantum eſſe virtutem ſpirandi, eandem numero & vtrique realiter cõmunem, (vt omnes Theologi docent) aliter enim Pater, & Filius non dicerẽtur vnum principiũ Spiritus ſancti, vt loquuntur Concilia, & ſi duas ſpirationes haberẽt, duo ſpiratores ſubſtantiue dicerentur, nam multiplicata forma, multiplicatur nomen ſubſtantiuum. Et ratio à priori eſt, quia hæc virtus eſt voluntas fœcunda Patris, & Filij, quæ eadem eſt in Patre, & Filio, licet ſuppoſita ſint duo, virtus tamen ſpirandi vna eſt, & eadem realiter in vtraque perſona, quia virtus non dicit conditionem ſuppoſiti, ſed formã, quæ eſt principium producendi: vt ſi vnamet albedo eſſet in duobus ſubiectis, vel ſuperficiebus, vnicum eſſet formale principium, & vna virtus diſgregandi viſum in vtraque ſuperficie, licet haberet duplicem extenſionem, quæ eſt conditio neceſſaria ad diſgregandum viſum.

QVAESTIO VII.

An Pater, & Filius ſpirent, vt duæ perſonæ ad ſpirandum per ſe requiſitæ.

Scotus 1. diſt. 12. quæſt. 1. & Gabriel quæſt. 1. art. 1. ad 2. & Durand. diſt. 12. quæſt. 3. docent, ad productionem Spiritus ſancti nõ requiri intrinſece pluralitatem perſonarum. Ratio eſt, quia tota virtus ſpirandi perfectiſsima eſt in qualibet perſona, neque in duabus ſimul perfectior eſt quam in ſingulis; ergo

Digitized by Google

non eſt de intrinſeca ratione quod virtus ſpirandi ſit in multis ſuppoſitis. Et confirmatur. Nam ob hanc cauſam ad creandū non requiruntur per ſe plura ſuppoſita, quia virtus creādi æque perfecta eſt in ſingulis. Vnde ſi per impoſsibile Pater non produceret per intellectū,& haberet voluntatem fœcundam ſicut nūc habet, poſſet producere amorem, qui eſſet Spiritus S. ergo concomitantia alterius perſonæ ad illam productionem non requiritur per ſe, ſed tantū quia ex fœcūditate intellectus diuini neceſſario ſupponitur ſimul cum Patre alia perſona.

Contrariā tamen ſententiā tenent communiter Thomiſtæ, Caiet. 1. p. q. 33. a. 4. & ibi Torres, Bañes, Zumel, & alij: & probant, quia productio amoris per ſe ſupponit productionē per intellectum, & amor ipſe per ſe procedit, & ab intelligēte, & à verbo concepto; ergo cum Spiritus S. procedat vt amor, eius proceſsio per ſe ſupponet proceſsionē verbi, & ipſe Spiritus S. per ſe procedet à Patre, & Verbo, vt diſtincti ſunt. Reſpon. tamen Scotus, licet amor ſupponat per ſe intellectum, non ſequitur per locum intrinſecum quod amor fœcundus, ſeu productiuus ſupponat intelligentiam fœcundam, & productiuam: nam ſi per impoſsibile voluntas eſſet magis fœcunda quā intellectus, vt poſſet dari productio per voluntatem, ſatis eſſet ſupponere intelligentiā, quamuis ſterilē (vt ſic dicam), & tunc productio amoris eſſet ab vno & non à duobus, & tunc non daretur Verbum diuinum, ſed conceptus eſſentialis.

Arguūt. 1. Thomiſtę. De intrinſeca ratione Spiritus S. eſt, quod procedat à duabus perſonis inuicē ſe amantibus. Tū quia eſt amor non vt cumque, ſed vt nexus duorū, vt ait Aug. 6. de Trinit. c. 5. & D. Tho. 1. p. q. 37. a. 1. Tum etiam quia Spiritus S. eſt amor perfectus, debet ergo eſſe per modum amicitiæ, & cōcordiæ inter plures. Reſpon. Quod nunc non loquimur de facto, ſed an hoc conueniat Spiritui S. ex vi ſuæ proprietatis perſonalis, nam de facto loquitur Aug. imo neque hoc formaliter pertinet ad rationem, & perfectionē amoris, vt recte Suarez lib. 1. de Trinit. c. 6. quia amor Patris quatenus diligit ſe ipſum, non minus perfectus eſt quam ſit amor Patris, & Filij quatenus ſe mutuo diligunt; ergo ſi eſſe poſſet Pater prima perſona ſe ipſum diligens abſque Filio, non minus eſſet productiua per amorem quantū eſt ex perfectione amoris. Vnde infert Suarez ad productionem amoris, vel Spiritus S. per ſe non eſſe neceſſariam pluralitatem perſonarum, vt conuincunt rationes factæ pro opinione Scoti: & hoc debent ſupponere D. Tho. Scotus, & omnes qui interrogant, an ſi Spiritus S. non procederet à Filio, diſtingueretur ab illo. Supponūt enim in tali hypotheſi proceſsionem à ſolo Patre mente conceptam eſſe ab vna tantum perſona. Item poteſt ſumi argumentum ex creaturis, nā in eis eſt proceſsio amoris, & verbi ab vna tantum perſona, quia verbum productum à creatura imperfectum eſt, nec eſt perſona amans, nec intelligens: quod ergo in Deo proceſsio amoris ſit à duabus perſonis, non eſt formaliter ac præciſe ex perfectione amoris, ſed ex eo quod Verbum productum eſt perfectum, & perſonaliter ſubſiſtēs, ac eadem voluntate cum Patre amans. Productio tamen Spiritus S. de facto, & vt modo ſe habet cum hac numero proprietate reſpicit per ſe duas perſonas à quibus procedit, ſed non per locum intrinſecum, nam tota virtus ſpirādi eſt in vtraque perſona ſimul, & etiam

Digitized by Google

etiam in ſingulis,& ſic quęlibet earum per ſe eſt totalis ſpirator, & principium Spiritus S. totale perfectum, & integrum. Vnde à qualibet perſona poſſet totaliter procedere, ſi loquamur ſecundum ſe, de facto tamen per ſe reſpicit duas perſonas a quibus procedit.

QVAESTIO VII.

An Pater, & Filius ſint vnus ſpirator, & vnum principium Spiritus S.

Pater, & Filius proprie, & ſimpliciter ſunt vnum principium Spiritus ſancti. Ita Scot. 1. diſt. 12. Ricard. D. Bonauen. & alij D. Tho. 1. p. quæſt. 36. art. 4. & Concilia Lugdunēſ. & Florent. non tātum diffiniūt eſſe vnum principium, ſed etiā negant eſſe duo, vt falſo docuit Durād. 1. diſt. 29. q. 2. & Gregor. diſt. 12. q. 1. ſed concluſio eſt etiam Aug. 5. de Trini. c. 13. & 14. Hilarij lib. 4. de Trinitate, Anſel. lib. de proceſſione Spiritus ſancti cap. 10. Et ratio eſt, quia in Patre, & Filio eſt vna virtus ſpirandi, & vnus ſpirator, nam etſi D. Tho. diſt. 11. duos fateatur ſpiratores, ſed merito ſententiam retractauit. 1. p. quæſt. 36. art. 4. & 7. nam ſicut tres perſonæ dicuntur vnus creator ſubſtātiue propter vnitatē formæ, ita Pater, & Filius dicūtur vnus ſpirator propter vnitatem ſpirationis actiuæ, licet adiectiue dici poſsint duo ſpirantes. Et hoc modo intelligit Hilarius, cum libro 2. de Trinit. dixit Patrem, & Filium eſſe auctores Spiritus ſancti. Et hoc modo dixit Scotus hanc quæſtionem eſſe de nomine, id eſt de nomine ſubſtātiuo & adiectiuo. Vazquez autem 1. p. d. 248. non intelligens Scotum, putauit ipſum aſſerere eſſe quæſtionem leuē, & parui momenti.

Et nota, quod Spirator immediate, ac determinate ſupponit pro ſubſiſtente in hac virtute ſpirandi, ita vt ex parte virtutis dicat ſingularitatem, ex parte vero ſubſiſtentiæ communiter, & confuſe dicat ſubſiſtens in illa virtute, cum conditione ſufficienti ad ſpirandum, & ſic poteſt de Patre, & Filio tam ſimul, quam ſigillatim prædicari. Dicitur enim Filius Spirator, & Pater etiam dicitur Spirator, & ambo collectiue dicuntur Spirator.

Nota etiam, quod licet ad vnitatē ſubſtantiui ſufficiat vnitas formæ, ad pluralitatem tamen non ſufficit pluralitas formæ, niſi etiam multiplicentur ſuppoſita. Quare licet Pater habeat virtutem duplicem, & proceſsionem reſpectu Filij, & Spiritus ſancti, non dicitur duo principia, quia eſt vnum ſuppoſitum, & concretum.

Item nota, quod ſi principium ſumatur vt formaliter denominatur à relatione, ſicut paternitas & ſpiratio dicuntur ſimpliciter duę relationes, poſſent concedi duo principia, nam Pater eſt principium Filij, & Filius eſt principiū Spiritus ſancti. Sed cum nomen principij dicat de formali virtutem agendi, ſeu principium quo producendi, quod abſolutum eſt in diuinis perſonis quoad formale, licet connotet relationem, ideo ſequitur conditionem termini abſoluti, qui non multiplicatur ſimpliciter niſi multiplicata in re forma abſoluta.

DE SPIRITV SANCTO TERtia Trinitatis perſona,

TRACTATVS VNDECIMVS.

QVAESTIO PRIMA.

An tertia Trinitatis perſona ex vi ſuæ proceſsionis recte appelletur Spiritus ſanctus, & amor, & ex quarum rerum amore procedat.

TErtiæ Trinitatis perſonæ nomen maxime propriũ eſt Spiritus ſãctus, videturque ab ipſo Chriſto impoſitũ Matth. vltimo. Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus ſancti, & 1. Ioan. 5. Tres ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, Verbũ, & Spiritus ſanctus: nam id quod per dilectionem procedit, tanquam impulſum quendam concipimus, ſeu impetum appellamus, ſic Spiritus ſanctus procedit per voluntatẽ per modum amoris, & impulſus ſubſtantialis, ſummeque incorporei, & immaterialis, & quia amor ille puriſsimus; & mũdiſsimus eſt, dicitur ſanctus, & quia perſona illa ſancta eſt per eſſentiã. Et licet hæc vox (vt notauit Aug. 5. de Trinit. c. 11. & alij) eſſentialis ſit, applicatur tamen ad ſignificandam perſonam, quæ per voluntatem fœcundã Patris, & Filij procedit. Hæc autẽ vox amor, licet ex Scriptura expreſſe non colligatur, nihilominus appropriatur Spiritui S. ex vſu ſãctorum Patrum, & Theol. Vnde Spiritus S. ſecundum propriam, & peculiarem rationem ſuam amor appellatur, non ſolum per appropriationẽ nominis eſſentialis, ſed etiã per peculiarem illius vocis ſignificationẽ, & impoſitionem, ita quod hæc vox vno modo ſit eſſẽtialis, alio perſonalis, vt ſignificat Aug. 5. de Trin. c. 17.

Sed iam videndum eſt ex quarum rerum amore. Spiritus S. procedat. Et ſit prima concluſ. Pater, & Filius diligendo ſuam diuinitatem producunt Spiritum S. nam Pater intelligendo ſuã eſſentiam, producit Verbũ; ergo & amando eandem eſſentiã, producit ex ſua fœcũditate Spiritum S. An autẽ Pater, & Filius producãt Spiritũ S. ſe ipſos diligendo, nõ eſt apertum apud Scotum, imo contrarium ſentire videtur: qui manifeſte docet Spiritum S. non procedere ex amore creaturarũ: at alij qui id affirmant, ſic probant. Quia illa dilectio fœcunda debet eſſe perfectiſsima in omni ratione; ergo includit perfectiſsimam rationẽ amicitię, quę includit nexum, & redamationẽ; ergo Pater, & Filius ſe mutuo diligendo producũt Spiritum S. Sed hoc facile diſſoluitur, quia incertum eſt illam amicitiam, & nexũ eſſe ex intrinſeca ratione proceſsionis, vel tantum conſequenter, vt ſupra oſtendimus.

Secunda concluſ. Spritus S. non procedit ex ſui dilectione. Patet, nã Spiritus ſãctus prius ratione producitur quam cognoſcatur; ergo prius quam ametur, quia non amatur niſi cognitus; ergo non producitur ex amore ſui. Sed arguit Suarez lib. 11. de Trinit. cap. 2. ſic. Vna perfectio naturæ

naturę diuinę eſt eſſe in tribus ſuppoſitis; ergo non poteſt ipſa natura amari, niſi amentur etiam ipſa ſuppoſita: habet ergo illa dilectio intrinſecam connexionem cum perſona Spiritus ſancti, ita vt non poſsit per illam diligi perfecta diuinitas, niſi etiam diligatur Spiritus ſanctus. Reſpondeo, argumentũ ſupponere falſum: nam ſi hoc eſſet intrinſecum naturæ diuinæ, nempe eſſe in tribus ſuppoſitis; ergo ſi non eſſent tria ſuppoſita, deeſſet ipſi Deo aliqua abſoluta perfectio, quod nullus concedet: nam in ſchola Thomiſtarum ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, tantum eſſent duo ſuppoſita realiter diſtincta, & per conſequens nõ eſſet Trinitas, & nihilominus tam perfectus eſſet Deus, ac modo eſt. Et etiam ſi Trinitas nõ eſſet, Deus eſſet perfectiſsime beatus ſeipſum intelligens, & amans abſque vlla habitudine ad Filium, & abſque vlla connexione cum Spiritu ſancto: nam amor perfectiſsimus diuinitatis, quæ eſt obiectum primarium, ſeu per locum intrinſecum, non includit amorem relationum realium, quæ obiecta ſunt ſecundaria, & quaſi conſequentia. Itẽ, quomodo poteſt produci ex amore ſui, id quod nõdum productum eſt: nam amare præſupponit eſſe, & in eo ſigno quo Pater producit, nondũ intelligitur ſanctus exiſtens; ergo debet concipi quaſi futurus in alio ſigno originis; ergo pro illo ſigno diligi non poteſt vt iam exiſtens, ſed quaſi futurus. Nec hoc dicit in Deo imperfectionem, cum non ſit hæc prioritas naturę; prioritas enim originis, vel ordo originis, quod idẽ eſt, nullam inuoluit in Deo imperfectionem, vt cõmuniter notant Theologi vtriuſque ſcholæ.

Ex his infertur Spiritum ſanctum non procedere ex amore creaturarum. Et aduerte, quod nõ loquimur de creaturis vt ſunt in Deo, ſecundum exiſtentiam realem, actualem, & æternam, nam hoc modo ſunt ipſa creatrix eſſentia, quatenus eminẽter continet creaturas: & hoc modo Deũ amare creaturas, non eſt aliud quam amare ſe, & ſuam eſſentiam. Hæc autem omnia neceſſario amat Deus diligendo ſe, & conſequenter etiam Pater, & Filius cum producunt Spiritum ſanctũ: ſed dicimus Spiritum ſanctum nõ procedere de amore creaturarum in ſeipſis. Sic docet Scotus. 1. diſt. 31. vbi loquitur de creaturis futuris: quem Caietan. 1. p. q. 34 a. 3. & alij cõmuniter ſequuntur; quia amor liber Dei circa actuales exiſtentias creaturarum futurarum, ſupponit iam tres perſonas, quarum productio eſt neceſſaria, & per conſequens prior cognitione libera creaturarum, & hoc vt certum apud omnes ſupponitur. Sit tamen

Tertia concluſio. Spiritus ſanctus non procedit ex amore creaturarũ poſsibilium, quæ dicuntur eſſe in Deo non ſubiectiue, ſed obiectiue. Probatur, quia Deus nihil extra ſe amat neceſſario, Deus enim non fertur ex neceſsitate aliqua extra ſe: imo D. Thom. 1. p. q. 20. art. 2. ſentit, Deum nõ amare niſi exiſtentia: quia amor Dei dat eſſe, & ita infundit bonitatem in rebus, quia ſine eſſe nulla eſt bonitas, vt ipſemet D. Thom. docet. 1. p. q. 6. a. 3. vnde quæſt. 14. a. 9. ad 3. hanc differentiam videtur conſtituere inter voluntatẽ, & ſcientiam Dei: quod ſcientia non eſt tantum de rebus futuris, ſed etiam de poſsibilibus; voluntas vero quia eſt proximior cauſa rerũ, non eſt proprie niſi de his, quæ aliquando futura ſunt. Sentit ergo non dari in Deo actum neceſſarium voluntatis circa res poſsibiles. Et ratio eſt, quia amare eſt velle alicui bonum, Deus

autem nullum bonum vult creaturis poſsibilibus.

QVAESTIO II.

An Pater, & Filius diligant ſe, & alia Spiritu ſancto.

HViuſmodi locutio in hac verborum forma, neque in Scriptura, neque in ſanctis Patribus adeò clare reperitur. De Scriptura patet, nam nullum affertur teſtimonium ad eam probandam, neque ex ſanctis Patribus: hæ enim locutiones in rigore diuerſę ſunt, Pater, & Filius diligunt ſe amore, qui eſt Spiritus ſanctus, vel diligunt ſe Spiritu ſancto, nam in hac poſteriori indicatur Spiritum ſantum eſſe formam conſtituentem Patrem, & Filium diligentes, quod falſum eſt; in priori vero ſolũ ſignificatur idemptitas inter Spiritum ſanctum & dilectionem, quæ conſtituit Patrem, & Filiũ formaliter diligentes, vel Spiritum ſanctum ex vi ſuæ proceſsionis formaliter habere illam idemptitatem, vtrumque autem verũ eſt. Patres autem, ſi attente conſiderentur, magis indicant priorem locutionem quam poſteriorem: dicunt enim Spiritum ſanctũ eſſe dilectionem qua Pater diligit Filium, & Filius Patrem. Et ita Alexand. Alenſ. 1.p.q.34.m.1.& m.3.a.4. ait, Pater, & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto; id eſt, diligunt ſe dilectione, quæ eſt Spiritus ſanctus; vel quod idem eſt, diligendo ſe, producunt Spiritum ſanctum, & ſuam dilectionem illi communicant. Vnde Hieronym. in Pſal.17. inquit: Spiritus ſanctus nec Pater eſt, nec Filius, ſed ipſa dilectio quam habet Pater in Filio, & Filius in Patre. Lege Aug.6.de Trinit.c.5. D.Tho.1.p.q.37.a.2. Scot. D.Bonau. Durand. Capreol. & alios.1.d.32.

Poteſt etiam hoc explicari, vt explicat Suarez lib.11. de Trinit. c.3. quia denominatio hæc poteſt eſſe cuiuſdam vnionis affectiuæ, nam ex quo ſe diligunt, vniuntur affectu, & ideo recte dici poſſunt vniri, & dilectione ipſa tanquam ipſa vnione, & termino producto tanquam eo, in quo vniuntur: cõtingit enim aliqua vniri in tertio, ſeu in termino aliquo, at tunc non tantum denominarentur ab ipſa vnione, ſed etiam à termino, vt lineæ dicuntur vniri puncto, ſeu centro, & duæ naturæ in Chriſto dicuntur vniri vni ſubſiſtentiæ: ſic ergo Pater, & Filius dicuntur vniri Spiritui ſancto non in formatiue, ſed terminatiue. Quo ſenſu vocant Patres Spiritum ſanctum nexum, & vnitatem Patris, & Filij: & quia illa vnio affectiua eſt, recte per Verbum diligendi ſignificatur. Vnde Verbum diligendi notionaliter ſumitur, nam ſignificat productionem termini cum vnione quadam producentium in ipſo. Vnde in hac ſignificatione non poteſt Spiritus ſanctus ſeipſo diligere alias perſonas, nec ſe; quia nec ſe, neque alias perſonas producit, neque habet dilectionem notionalẽ. Sumpto autem Verbo diligendi eſſentialiter, recte dicitur diligere ſeipſo, vt multi notant cum D.Thom.in 1.diſt.31.q.1. art. 2. ad vltimum, quia diligit ſuo amore, qui eſt ipſemet Spiritus ſanctus: & licet reſpectu ſui non ſit terminus productus, eſt tamen obiectũ eiuſdem dilectionis, per quam à Patre, & Filio producitur, & ita eſt nexus, & vnio non tantum Patris, & Filij inter ſe, ſed etiam cum ipſo.

Sed quæres: An poſsit Pater, & Filius recte dici diligere creaturas Spiritu ſancto. Scot.1. diſt.31. non admittit iſtam locutionem, quia Spiritus ſanctus non producitur ex dilectione creaturarum, Vnde per ſe nõ eſt

eſt nexus amoris, ſeu vnionis affectiue Dei ad creaturas. D. Thom. 1. part. quæſt. 37. artic. 2. ad 3. concedit Patrem, & Filium diligere nos Spiritu ſancto. Et aperte loquitur diuus Thomas de creaturis non tantum poſsibilibus, ſed etiam futuris; dicit enim Spiritus ſanctus ſicut & Verbum relationē rationis ad creaturam: dicendum tamen eſt hanc locutionem impropriam eſſe, nam amor creaturarum liber eſt, & non neceſſarius; at Pater, & Filius neceſſario ſe diligunt.

Sed quid dicendū erit de hac propoſitione: Pater eſt ſapiens ſapientia genita? Reſpondeo, eſſe falſam, vt communis eſt Theologorum ſententia, & videri poteſt apud D. Thom. 1. p. q. 89. a. 7. ad 2. ibi enim habet in vltimis verbis, quod Pater non eſt ſapiens ſapientia quam genuit, ſed ſapientia, quæ eſt ſua eſſentia. Idem tradit Scotus. 1. diſt. 32. D. Bonauent. ibidem. a. 2. q. 1. Capreol. & alij ex recentioribus, & eſt expreſſe D. Auguſt. lib. 6. de Trinit. c. 5. & 2. & lib. 7. c. 2. retractans quod alibi docuit. Ratio Auguſt. eſt, quia vnaquæque perſona Trinitatis eſt ſapiens ſeipſa, & non alia perſona, ſicut etiam vnaquæque eſt ſeipſa potens, non alia; nam aliter ſequeretur, quod Pater non eſſet Pater de ſe, ſed de Filio, vt ipſe infert lib. 15. de Trinit. cap. 7. imo Filius eſſet cauſa formalis, vt Pater ſapiens diceretur.

QVAESTIO III.

An Spiritus ſanctus ex vi ſuæ proceſſionis proprie ſit donum.

CONcluſio. Spiritus ſanctus ex vi ſuę originis procedit vt donum, atque ita hæc appellatio eſt illi in aliquo ſenſu propria, & perſonalis. Sic Scotus, D. Bonauent. & alij Scholaſtici. 1. diſt. 28. D. Tho. & eius interpretes. 1. p. q. 38. Et probatur ex Auguſt. qui ſæpe dicit, nomen doni importare relationem, & originem Spiritus ſancti, & eo eſſe donum quo Spiritum, & à Filio diſtingui, quod Filius procedat vt natus, Spiritus ſanctus vt datus, id eſt, dabilis, ſeu donabilis, vt habet 4. de Trinit. c. 20. & lib. 5. cap. 11. vſque ad 15. & alibi; & fundatur in illo Actorum 2. Accipietis donum Spiritus ſancti. Et cap. 8. Donum Dei exiſtimaſti peccunia poſsideri.

Nota autem, quod donatio, vt dixit Ariſto. 4. Topic. cap. 4. eſt gratuita, & liberalis, ſed vt ipſe loquitur datio irreddibilis; nam quod proprie donatur, non eſt propter recompenſationem. Vnde cum ſolus Deus proprie, & perfecte ſit liberalis, quia non propter ſuum, ſed propter aliorum commodum donat, propria ratio doni ipſi conuenit, maxime circa creaturam rationalem, vt dixit Auguſt. 4. contra Iulianum, cap. 3. quia ipſa ſolum eſt capax gratiæ. Eſt item Deus aptus donari, cum det ſeipſum nobis, Ioann. 14. Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus. Et Ioann. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret. Et cap. 4. Si ſcires donum Dei, & quis eſt qui loquitur tecum: ſic dicitur Deus donari homini iuſto, quia in eo incipit eſſe ſpeciali modo, tanquam in templo, & amico ſuo, vt obiectum intimæ cognitionis, & amoris. Vnde licet ſit mutatio in creatura, nulla eſt ex parte Dei.

Conuenitq. hoc nomen donum, Deo, non ex tempore, ſed ex æternitate; non quod intra Deum ſtricte, & in rigore ſit donum, nam quod dicit Scotus, Patrem donare Filio Spiritum S. & è conuerſo, intelligitur

largo

Digitized by Google

largo modo, vt intelligendus eſt Hilarius lib.8. de Trinit. dicens, eſſentiam diuinam eſſe donum quod Pater dat Filio. Quod admittit D. Tho. 1.p.q.38. art.2. ad 1. Sed ex communi modo loquendi, donatio ſtricte dicit liberalem largitionem, non naturalem, & neceſſariam communicationem, qualis eſt in diuinis. Proprie ergo Deus ex ęternitate eſt donum reſpectu creaturarum rationalium, quia quantum eſt ex ſe, ſemper fuit eis donabilis: donum enim, vt notauit Aug. 5. de Trinit. cap. 15. nō dicitur quod actu donetur, ſed quod ſit aptum donari; & ideo licet Deus in tempore donetur, ex æternitate eſt donū, quod maxime habet quatenus ſupernaturaliter communicabilis eſt.

Nota etiam, quod donum tribus modis de Deo dici poteſt. Primo, eſſentialiter, ſeu abſolute. Secundo, notionaliter notione communi, ſaltem ſecundum rationē. Tertio, proprie, ac perſonaliter. Primo modo conuenit omnibus perſonis, ſecundo Filio, & Spiritui ſancto, tertio ſoli Spiritui ſancto: nam ipſa diuinitas eſt, quæ primo communicatur per gratiam ſanctificantem, vel per gloriam, cōſequenter autem omnes perſonæ, & hæc eſt donatio eſſentialis: notionalis autem eſt, quæ originem paſsiuam denotat in ipſo dono; & ideo non poteſt Patri conuenire, ſed eſt communis Filio, & Spiritui ſancto, quia in hoc conueniūt, quod vterque eſt alterius per originem. Tertio autem dicitur perfecta donatio, cuius prima ratio eſt amor, quia hæc donatio ſolum eſt ad benefaciendum alteri ex voluntate libera; conuenit ergo Spiritui ſancto ex vi ſuæ proceſsionis quod donum ſit, quia non ſolum procedit vt res, quæ donari poteſt à producēte, quod etiam habet Filius, ſed etiam procedit vt amor. Nec refert quod etiam Pater, & Filius includant in ſuo eſſe amorem, quia Pater includit ſine proceſsione, Filius nō ex vi proceſsionis formaliter, ſed concomitanter; at vero Spiritus ſanctus includit formaliſsime, & ex vi ſuæ proceſsionis. Procedit ergo Spiritus ſanctus, vt ait Auguſtinus, vt datum nō actu, ſed habitudine, dicitque ad creaturas relationem donabilis, quæ rationis eſt.

QVAESTIO IIII.

Cur Spiritus ſancti proceſsio non ſit generatio.

DOgma fidei eſt Spiritum ſanctum non eſſe Filium, neque duos eſſe Filios in Trinitate, ſed vnum tantum vnigenitum, iuxta illud Ioan.1. Vidimus gloriam eius gloriam quaſi vnigeniti à Patre: & iterum vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrabit. Et cap. 3. Sic Deus dilexit mundū, vt Filium ſuum vnigenitum daret. D. Paul. ad Coloſſen.1. vocat primogenitū omnis creaturæ. Sed reſpondet Cyrill. Alexand. & alij Patres, Chriſtum vocari vnigenitum vt Deum, primogenitum vt hominem. Item in Symb. Apoſtolor. & Athanaſ. Spiritus ſanctus non dicitur genitus, ſed procedens. Idem Concil. Tolet.1. & 11.

Quæritur tamen, cur productio Filij ſit generatio, cum etiam productio Spiritus ſancti ſit productio viuentis à viuente coniuncto in ſimilitudinem naturæ. Huius rei multas rationes congruas, & pias afferunt ſancti Patres, & Scholaſtici in 1. diſtin.13. Communis ratio eſt Scoti, & D. Thomæ, Verbū eſſe Filium, quia procedit in ſimilitudinem naturæ ex vi proceſsionis intellectualis; at Spiritum ſanctum non eſſe Filium, quia

Digitized by Google

quis non procedit ſimilis ex vi proceſsionis, quia procedit per voluntatem, ſeu per modum amoris, nam proceſsio intellectus per ſe, & formaliter tendit ad aſsimilationem, voluntas autem non operatur per hunc modũ aſsimilationis, ſed per modum vnionis, aut inclinationis; dicitur ergo Verbum Filius, (vt ait Anſelm. in Monolog. cap.53.) quia ſtatim præſefert rationem imaginis, Spiritus ſanctus autem non eſt Filius, qui non ita præſefert ſimilitudinem. Vnde ſecundum Anſelm. idem eſt procedere in rationem ſimilitudinis, ac in rationem imaginis. Quare diſtinctio Torres.1.p. vbi D. Thom.a.2. & Vazquez.1.p.d.145.c.5. inter ſimilitudinem, & imaginem ſuperuacanea eſt. Vnde D.Thom.4. contra Gentes, cap.11. vtitur attributo imaginis ad declarandum filiationem Verbi: probat autem eſſe imaginem, quia procedit ſecundum rationem ſimilitudinis. Nec Filius eſt Filius, quia eſt imago; imo è conuerſo, quia Filius eſt, ideo eſt imago. Et Auguſt. lib. Quæſtionum in Deuter. q.4. ſic ait: Si Patri Filius ſimilis ſit, etiam imago recte dicitur.

Sed vt plenius quæſt. huic ſatisfaciam, ſuppono vt certum, quod prima perſona producit ſecundam intelligendo, non autem amando; & è conuerſo, producit tertiam amando, non vero intelligendo; ergo poteſt vna perſona habere aliquid ex vi proceſsionis, id eſt, tanquam formalem terminum, ſeu rationem, quod non habet alia perſona, & hoc modo habet Filius ſapientiam, & intelligentiam Patris ex vi ſuæ proceſſionis; at Spiritus ſanctus habet dilectionem, ſeu charitatem Patris, & Filij. Et declaratur exemplo ſumpto ex creaturis, verbi gratia, eadem entitas formæ fieri poteſt per generationem, & per creationem ſub diuerſa formalitate, nam illæ ſunt actiones diuerſæ, & ad illas conſequuntur in re producta diuerſæ rationes, & tamen entitas facta eadem eſt: diſtinguuntur ergo actiones, quia vna dicitur attingere ens in quantum ens, alia in quantum tale ens; ergo in diuinis proceſsionibus intelligi poteſt hæc diſtinctio formalis ex formalitate terminorum. Licet ergo per vtramque proceſsionem per ſe communicetur tota natura diuina, & omnia attributa eius realiter, non tamen communicatur æque formaliter ſecũdum omnem rationem ſuam, & ſic non omnis terminus ibi productus habet ſimilitudinem cum producente ex vi proceſsionis. Producitur igitur Verbum ex vi intellectionis paternæ vt ſic, & non Spiritus ſanctus: ex quo infertur communicari Verbo ex vi ſuæ proceſſionis diuinam eſſentiam, vt primario conſtituto in eſſe talis eſſentiæ, & naturæ; at Spiritui ſancto nõ ita communicari ex vi proceſsionis, ſed quatenus per identitatem in amore includitur, & ſic prior productio habet rationem generationis, non autem poſterior eſt formalis communicatio naturæ vt natura eſt: nam & Ariſtot. naturaliſsimum opus viuentis, generationem vocauit: Vnde cũ Verbo diuino formaliſsime communicetur intellectio ipſa, vt intellectio eſt, recte concludimus formaliter etiam communicari ipſi naturam illam ſecundum propriam rationem formalem talis eſſentię, & naturę ex vi ſuæ proceſſionis, amor autem ex ratione ſua eſt tanquam quid conſequens intellectionem, ſicut appetitus conſequitur eſſe rei, & ideo formaliter non cenſetur conſtituere naturam rei, ſed illam conſtitutam comitari. Cumque in Deo proceſsio per intellectum

Digitized by Google

lectum prius origine ſit, erit intellectio prima ratio formaliter conſtituens illam naturá; amor vero erit quaſi conſequens, ita vt hæc cauſalis vera cenſeatur: Quia Deus intellectualis eſt, ideo amat; cū ergo proceſsio Spiritus ſancti nō ſit per modum naturæ, ſed amoris, licet ſit productio Dei, non erit generatio: & proinde dixit Aug.5.de Trinit.cap.14. Verbum eſſe Filium, quia procedit vt natus, Spiritum ſanctum non eſſe Filium, quia procedit vt datus, nempe per modum volūtatis, vt ait Alenſ.1.p.q.43.m.1. circa finem. D. Bonauent.1.diſt.13.art.1.q.2. & ibi Ricard.a.1.q.3. Item cum generatio diuina ſit adæquata, non poteſt eſſe alia generatio, & per conſequēs nec alius Filius. Scotus autē addit, quod ideo Verbum eſt Filius, & non Spiritus ſanctus, quia Verbum procedit per emanationem, quæ per ſeipſam formaliter eſt generatio (id eſt, procedit vt natus, vt dicebat Auguſt.) at Spiritus ſanctus per emanationē, quæ ſeipſa formaliter eſt ſpiratio, id eſt, procedit vt datus: ideo Verbum ex vi ſuæ emanationis habet vt ſit Filius, & Spiritus ſanctus ex vi ſuæ emanationis, & ex ſua ratione formali habet vt non ſit ſimilis, nec Filius, ſed amor.

Ex his infertur Spiritum ſanctum non eſſe imaginem Patris, & Filij, ac proinde in Trinitate ſolum diuinum Verbū eſt propria imago. Probatur, nam ex Scriptura conſtat Spiritum ſanctum non eſſe ſecundum Filium; ergo non eſt imago. Et ratio eſt, quia per actum intelligendi vt ſic, producitur ſimilitudo rei cognitæ, & ideo Verbum diuinum ex vi ſuæ proceſsionis procedit ſimile, & conſequenter eſt imago; per actum vero voluntatis vt ſic, non producitur ſimilitudo, ſed inclinatio quædam ad obiecta, & ideo Spiritus ſanctus ex modo ſuæ proceſsionis, non habet ſimilitudinem, nec eſt imago.

Et nota, quod non eſt de ratione imaginis quod ſit ſimilior ſuo principio quam alijs: nam vnus homo poteſt eſſe æque ſimilis, vel ſimilior fratri ſuo quam patri, & tamen eſt imago patris, & non fratris; vnde vt imago repræſentet ſuum principium in particulari, non ſola ſimilitudo attendenda eſt, ſed & proceſſio. Et ex hac parte ignis productus magis repræſentat eum à quo productus eſt, quam alios; quare ſi Spiritus ſanctus procederet ſimilis ex vi proceſsionis, cum ſit viuens perfectiſsimum, eſſet imago apta ad repræſentandum non ſolum obiectiue, ſed etiam terminatiue; nam probabile eſt etiam Spiritum ſanctum obiectiue repræſentare ſuum principium, nempe Patrem, & Filium: quia ſicut qui videt Filium, videt & Patrem, ita qui videt Spiritum ſanctum videt ſpiratorem; & ita Pater, & filius vident ſe, non tantum in ſe, ſed etiam in Spiritu ſancto, non tanquam in termino producto per cognitionem, quod eſt propriū Verbi, ſed tanquam in quodam ſuo correlatiuo, & in obiecto omnino ſimili in natura, & in tota intellectuali, & ſubſtantiali repræſentatione.

DE

Digitized by Google

DE MISSIONE DIVINARVM PERSONARVM,

TRACTATVS VLTIMVS.

QVAESTIO PRIMA.

Quid ſit miſsio, & quibus diuinis perſonis mitti conueniat.

CERTVM eſt miſſionem eſſe in diuinis, tam actiuam, quam paſsiuam. Probatur Ioan. 8. Ego, & qui miſit me Pater. Et cap. 15. Quem ego mittam vobis à Patre; eſt ergo in diuinis perſona miſſa, & perſona mittens, ſublatis tamen imperfectionibus: nam in humanis miſsio ſignificat motionem, aut egreſſum alicuius ab aliquo, in ordine ad aliquem terminum, vel locum, aut effectum; quæ motio fit per imperium, vel conſiliũ, vel per impetũ, ſicut dicitur, mitti lapis, vel ſagitta; in diuinis nulla eſt imperfectio.

Dupliciter autem perſona diuina denominatur miſſa. Primo ratione aſſumptæ naturæ per communicationem idiomatum. Secundo, vt diuina ipſa perſona ſecundum ſe mitti etiam dicatur. Quam diſtinctionem ſignificat Auguſt. 4. de Trinitate, cap. 20. dicens: Non tantum dicitur miſſus Filius, quia Verbum caro factum eſt, ſed etiam Verbum eſt miſſum, vt fieret caro. Et nota, quod licet miſsio ſupponat proceſſionem vnius perſonæ ab alia, aliquid tamẽ neceſſario addere debet, quia proceſsio eſt æterna, miſsio tẽporalis, iuxta illud ad Galat. 4. Poſtquam venit plenitudo tẽporis, miſit Deus Filium ſuum. Et illud: Vos autem baptizabimini à Spiritu ſancto non poſt multos hos dies; ergo miſſio aliquid addit, prçter æternã proceſsionem. Vnde Aug. 1. de Trinit. ait: Hçc operatio viſibiliter expreſſa, & oculis oblata mortalibus, miſsio Spiritus ſancti dicta eſt. Sed loquitur Auguſt. connotatiue. Veritas enim eſt, miſsionem diuinæ perſonæ eſſe proceſsionem eius cum habitudine, ſeu connotatione temporalis effectus. Probatur ex Auguſt. 3. contra Maxim. cap. 14. vbi dicit: Miſsio non eſt inæqualitas ſubſtantiæ, ſed ordo naturæ. Et 4. de Trinit. c. 20. Filius mittitur, non quia minor, ſed quia emanatio quædam claritatis Dei ſincera. Et Hilar. 8. de Trin. ait: Spiritum ſanctum mitti à Filio, nihil aliud eſſe quam ab illo accipere, &c. Ratio eſt, quia miſsio includit egreſſum miſsi à mittente, inter diuinas autẽ perſonas non eſt egreſſio niſi ſecundum proceſsionẽ; ergo miſsio perſonæ eſt illius proceſsio. Vnde miſsio notionalis eſt, cum reſpectu temporali ad extra, aliàs non diſtingueretur à notionibus mere internis, & æternis; ergo ratione prioris conditionis includit internã proceſsionẽ, ratione vero poſterioris conditionis, addit temporalem effectum, quod manifeſte declaratur

Digitized by Google

ex verbis Chriſti Domini, Ioan.13. Exiui à Patre, & veni in mundum: nam ille exitus fuit per diuinā proceſsionem, vt ibi exponit Auguſtin. tract.112. & Hilar. lib.9. de Trinita. non tamē habuit rationem miſsionis, donec in tempore Filius venit in mundum: & quia effectus in tempore fit, miſsio abſolute temporalis dicitur. Vnde miſsio duas relationes importat in diuinis. Vnam realem miſsi admittentem, quę non eſt alia à proprietate perſonæ miſſæ: & ideo recte dicunt Theologi, vt D. Bonauent.1.d.14.a.2.q.1. Durand.q. 2. non eſſe in miſsione aliam proceſsionem, præter æternam. Alia relatio eſt ad creaturam, & hæc eſt rationis, & non auget proprietates, nec proceſsiones, tamen quia temporalis eſt, miſsio etiam eſt temporalis.

Ex dictis conſtat perſonā improductam vt Patrem, mitti non poſſe, vt ait Auguſt. 4. de Trinit. cap. 20. quia Pater non procedit ab alio. Vnde Pater in Scriptura nunquā dicitur mitti, bene tamē venire, vt Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mā ſionem apud eum faciemus. Vnde nunquam vna perſona diciturvenire ſine alia, quia veniunt per operationem, & opera Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa, at mitti non poteſt conuenire niſi perſonæ quæ procedit; bene tamē venire. Poteſt tamē dari, aut donari quælibet perſona; nam verba iſta ſunt quaſi eſsētialia, vel potius trāſcendentalia, quia communia ſunt omnibus perſonis, & huic Deo ſecundum ſe, vt à relationibus abſtrahit.

Sed contra, quia ex Auguſt. lib.2. de Trinit.c.5. quem imitatur Concil. Tolet.11. in confeſ. fidei, & Higinius Papa epiſt.1. Decretalium, Verbum mittit ſeipſum, & tamen à ſe non procedit; ergo & Pater poterit ſeipſum mittere. Reſpondeo, quod Higinius loquitur de miſsione Verbi per Incarnationem, hæc autem miſsio Chriſti vt hominis, non eſt de qua nunc loquimur, nec poteſt hac ratione perſona Patris mittere ſe, cum non aſſumpſerit naturam in qua mitti poſset illo modo. Auguſt. autem ait, Verbum ſeipſum miſiſſe, quia fecit ſimul cum Patre Incarnationem, per quam miſſum eſt, quia ergo Filius facit ſeipſum carnem, ideo dicitur miſiſſe ſe. Sed facilius diceretur dediſſe ſe, aut veniſſe ad humanitatem. Item licet Verbum non procedat à ſe, procedit tamen à Patre, & ita poteſt dici ſe mittere, licet improprie, Pater autem nullo modo ſe mittit, quia nullo modo procedit.

Ex his ſequitur, ſolum Filium, & Spiritum ſanctum mitti poſſe. Patet ad Galat. 4. Miſit Deus Filiū ſuū, & de Spiritu ſancto. Ioan.14. Quem mittet Pater in nomine meo. nam per proceſsionem, accipit perſona procedens poteſtatem operandi, & auctoritatem ſe conſtituendi nouo modo alicubi, quia accipit omnipotentiam, & liberam voluntatem ab eo à quo procedit: mitti autem nihil aliud eſt, quam ire, vel venire ad aliquem locum per virtutem alterius impreſſam aliquo modo ei, qui diciturmitti: ſola ergo perſona procedens mitti poteſt, ſicut Chriſtus dixit de Spiritu ſancto: Non loquetur à ſemetipſo, ſed quæcumque audiet loquetur: vbi proceſsionem ipſam vocat auditionem; & de ſe dixit: Doctrina mea non eſt mea, ſed eius qui miſit me. Quod probabiliter cum Auguſt. & alijs dictum intelligimus propter communicationem doctrinæ per eſſentiam, quam per generationem accepit Filius. Sicut ergo perſona procedens dicitur audire, & dicere per æternam proceſsio-

ceſsionem, ita poteſt dici mitti temporaliter.

Et nota, quod licet omnes perſonæ diuinæ ſimul, & quaſi vno impetu (vt ſic dicam) ſeſe libere determinent ad hoc, vel illud obiectum ad extra, ſine vlla ſui mutatione. Nihilominus tamen propter ordinem originis, quem inter ſe habent, intelligitur perſona producens primario velle quidquid omnes volunt, nam ex vi originis perſona procedens, accipit illum actum cum tali concordia ad perſonam producentem, vt neceſſario volitura ſit, quidquid altera voluerit: nam illa quæ non eſt ab alia, ſemper intelligitur eſſe quaſi fons illius determinationis; & ſic qui mittit, dat etiam voluntatem eundi: non ſic eſt in humanis, nam Pater producens Filium, non dat ipſi voluntatem eundi, ſed ipſe Filius libere tendit quo vult.

QVAESTIO II.

Quænam perſona poßit aliam mittere.

CONcluſio. Omnis perſona producens, poteſt etiam mittere, & ita Pater, & Filius poſſunt mittere, nô autem Spiritus ſanctus. Probatur, nam omnis perſona diuina producens aliam, dat illi virtutem, & inclinationem eundi aliquo, eo modo quo ire poteſt, ſcilicet per operationem, vel aliam vnionem ad aliquam creaturam; ergo poteſt mittere illam. Et nota, quod dare importat quandã auctoritatem in dante circa rem quæ datur, vt ſit ſua aliquo modo, vel per idemptitatem, vel per originem; & ideo licet homo poſsit eſſe cauſa gratiæ deprecatiue, vel miniſterialiter; non tamẽ poteſt dare Spiritum ſanctũ, vel mittere diuinam perſonã, quia qui orat eſt ſemper inferior, & ſic cum orat Deum, prius illi Deus immiſit Spiritum precum, vt illo medio, aduentum ſuum ad ipſum diſponeret, imo nec miniſter ſacramenti dici poteſt mittere Spiritum ſanctum, nam ſolum ſe habet vt applicans inſtrumẽtum, quo Deus efficit gratiam, per quam venit in animam; venitque Deus ex vi proceſsionis ſuæ, ſicut qui præſentat alicui chirographũ, quo promiſit aliquo ire, nec propterea mittit illum. Nec habet aliquam auctoritatem miniſterij perſona Spiritus ſancti: quare ſolus Pater poteſt mittere Filium, & Spiritum ſanctum, & Filius ſolum Spiritum ſanctum mittere poteſt. Hæc eſt doctrina Athanaſij Epiſtol. ad Serapionem, circa finem.

Sed contra dices, quia Iſaiæ 48. dicit Chriſtus: Et tunc Dominus miſit me, & Spiritus eius; ergo Verbum mittitur à Spiritu ſancto, à quo non procedit. Reſpondeo, quod aliqui declarant hunc locum de ipſo Iſaia, qui à Deo miſſus fuit, & à Spiritu eius ad prophetandum. Cyrillus etiam dicit, eſſe intelligenda verba illa de Rege Syro: ſed communis expoſitio Patrum eſt ſermonem ibi eſſe de Chriſto, vt Hieronymus ibi, & alij: & ita expoſuit Concilium Toletan. 11. in confeſsione fidei. Sed reſpondeo, quod loquitur Chriſtus vt homo, & ſic merito dicitur miſſus à Spiritu ſancto, qui illum ſanctificauit, & vnxit oleo diuinitatis quando in Virgine ſuperuenit, Lucæ 1. & de puriſsimis ſanguinibus eius formauit, & ad redimendos, & illuminandos homines miſit, iuxta illud: Spiritus Domini ſuper me, eo quod vnxerit me ad Euangelizandum pauperibus miſſit me. Iſai. 61. Sicut ergo Verbum vt homo a Spiritu ſancto procedit,

quia de Spiritu ſancto eſt, iuxta illud Matthæi 1. Quod incarnatum eſt, de Spiritu ſancto eſt, ita etiam ab eo miſſum eſt. Sed non loquimur de iſta miſsione, ſed tantum de miſsione diuinæ perſonæ, vt diuina eſt; & ſic numquam legitur in Scriptura, quod Spiritus ſanctus aliquam perſonam mittat, nam miſſio ſupponit proceſsionem, vt dixi.

QVAESTIO III.

An detur miſſio viſſibilis, & inuiſſibilis diuinæ perſonæ.

MIſsio non eſt reſpectu donorum naturalium, verbi gratia, creationis, & conſeruationis, ſed reſpectu alicuius doni ſupernaturalis. Eſtque duplex miſſio, ſcilicet inuiſibilis, & viſibilis. Inuiſibilis eſt, quæ interno, & ſpirituali modo fit: viſibilis autem quando ad ſenſibilem terminum fit, vel per aliquod ſenſibile ſignum manifeſtatur. De inuiſibili loquitur Paul. ad Rom. 5. dicens: Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis: nam cum Spiritus ſanctus datur, etiam mittitur. De viſibili loquitur ad Galat. 4. Miſit Deus Filium ſuum factum ex muliere. Et ad Apoſtolos: Facta eſt miſsio viſibibilis in die Penthecoſtes. Nam licet in Chriſti incarnatione non tantum anima, ſed caro illa viſibilis ſanctificata fuerit, & in die Penthecoſtes etiam inuiſibiliter fuerit miſſus Spiritus ſanctus; quia tamen per exterius, & ſenſibile ſignum facta eſt, dicitur viſibilis.

Vna autem ex præcipuis viſibilium miſsionum fuit in die Baptiſmatis Chriſti Domini, quando Spiritus ſanctus in ipſum deſcendit in ſpecie columbæ: non tamen deſcendit Spiritus ſanctus in Chriſtum miſsione inuiſibili, quia nullum gratiæ effectum operatus eſt tunc Spiritus ſanctus in Chriſto Domino, quoniam nullum gratiæ augmētum recipere potuit. Et licet Chriſtus non ceſſauerit à virtutum operibus inſignibus per totam vitam, atque ſemper recipiebat Spiritus ſancti auxiliū, ſaltem quantum ad actualem concurſum, hæc tamen non eſt noua miſsio, quia talis concurſus debitus erat ratione prioris gratiæ. Sunt ergo membra diſtincta, & ſeparabilia miſsio viſibilis, & inuiſibilis.

Et nota, quod licet miſsio viſibibilis ſæpe cum inuiſibili ſanctificatione fiat, vt patet in die Penthecoſtes, Actor. 2. vbi Apoſtoli repleti ſunt Spiritu ſancto, & idem videre licet in miſsione viſibili Spiritus ſancti, quando Chriſtus, Ioann. 20. inſufflauit in Apoſtolos, dicens: Accipite Spiritum ſanctum: tunc enim ſub ſpecie illius flati viſibilis miſſus eſt Spiritus ſanctus inuiſibiliter ad Apoſtolorum animas, & ideo vnica fuit miſsio ex vtraque cōpoſita. Tota tamen iſta miſsio cum ſit coniuncta cum ſigno viſibili, viſibilis dicitur, ſaltem per aliud. Sicut in Sacramento Pœnitentiæ dicitur contritio aliquo modo ſenſibilis, & pars ſacramenti, quia coniuncta eſt ſigno ſenſibili. Et Chriſtus Dominus licet ſit in Euchariſtia per ſe inuiſibilis, at vt coniunctus viſibilibus ſpeciebus eſt ſacramētali quodam modo ſenſibilis. Et homo dicitur corporeus, licet tantum vna pars eius materialis ſit, & corporea. Sicut etiam ſupra diximus, miſsionem perſonæ diuinæ ſimpliciter eſſe temporalem, quia licet includat æternam proceſsionem, non pro illa ſola ſupponit, ſed vt

com-

componit vnum quid cum temporali actione, quod compoſitum temporale eſt, ita hæc miſsio ſimpliciter viſibilis eſt, quia per ſignum viſibile quaſi conſummatur: mittitur ergo Deus ad creaturam non per nouum modum, quem in ſe acquirat, ſed per mutationem creaturæ recipit in ſe nouum Dei effectum.

Nota etiam, quod miſsio viſibilis duplex eſt. Vna ſubſtantialis, & in eſſendo, vt miſsio Verbi diuini per Incarnationem, quod perſonaliter vnitum eſt humanitati. Alia eſt miſſio viſibilis in repræſentando effectum præteritum qui perſeuerat, vt patet in deſcenſu Spiritus ſancti in ſpecie columbæ ſuper Chriſtum baptizatum, quia ab inſtanti conceptionis fuit Spiritu ſancto ſanctificatus. Alia ſignificat effectum præſentem, vt in die Penthecoſtes, & quando Chriſtus inſufflando dedit Spiritum ſanctum.

QVAESTIO IIII.

De inuiſibili miſsione diuinarum perſonarum.

PRima concluſio. Non poteſt fieri, nec intelligi ſpecialis miſsio Spiritus ſancti ad animam hominis ſine reali mutatione facta in ipſo homine. Probatur, quia diuina perſona non poteſt donari, aut mitti per intrinſecam denominationẽ ſuam, vt patet; ergo per extrinſecã, ergo non poteſt eſſe hæc vnio accidentalis Dei cum creatura, niſi per mutationem creaturæ. Et ſicut homo eleuari non poteſt ad beatitudinẽ ſine aliqua mutatione reali, qualis erit ſaltem ipſa miſsio Dei, ita nec Spiritus ſanctus poteſt mitti ad illũ ſine reali mutatione eius, ad quẽ mittitur. Idemq. dicendum erit, etiã ſi peccatum remitteretur alicui per extrinſecam condonationem, nam per ipſam vt ſic, non recipit homo Spiritum inhabitãtem, niſi etiam recipiat dona realiter ſanctificantia.

Secunda concluſio. Miſsio inuiſibilis propria, & perfecta non fit ſine gratia ſanctificãte, quæ includit charitatem, & fidem, & ſpem viuã, cum alijs virtutibus, & donis per ſe comitantibus gratiam. Communis videtur Theologorum D. Tho. 1. p. q. 43. a. 3. Probatur, quia eſt neceſſaria realis mutatio ordinis ſupernaturalis; ergo per gratiam ſanctificantem vt perfecta ſit. Si igitur detur homini gratia ſanctificans, (ſiue cum illa detur gloria, ſiue non) certum eſt illam ſufficere ad hanc diuinam miſſionem, quia qui hanc gratiam recipit, ſeruat Dei mandata, & de illo ſcriptum eſt Ioannis 14. Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus. Et cum hac gratia coniuncta eſt charitas, de qua dicitur Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Vnde proprie non dicitur mitti Spiritus ſanctus, vel Filius per donum fidei informis, vel inſpirationes diuinas, quæ tempore antecedunt gratiam ſanctificantem: nec mittitur Spiritus ſanctus per gratiam gratis datam, ſed neceſſarium eſt proprium donum gratiæ ſanctificantis, vt docet Aleſ. 1. part. quæſt. 73. mem. b. 4. a. 1. ad 3. D. Thom. 1. parte, quæſtione 8. articulo 3. & D. Bonauent. 1. diſtin. 15. artic. 1. quæſt. 1. Et ratio eſt, quia Spiritus ſanctus non inhabitat, nec manet niſi in iuſtis, & ſanctificatis per gratiam, iuxta modum loquendi Scripturæ, Sapient. 1. Spiritus ſanctus diſciplinæ effugiet fictum, & ibidem in maleuolam animam non introibit ſapientia, nec habitabit in corpore

ſubdito peccatis, & alibi ſæpe. Et 1. Corinth. 3. Neſcitis quia templum Dei eſtis, & Spiritus ſanctus habitat in vobis: & iterum, Templum enim Dei ſanctum eſt, quod eſtis vos.

Tertia concluſio. Quando Deus infundit animæ dona gratiæ ſanctificantis, non ſolum creata dona, ſed ipſemet diuinæ perſonę homini dantur, & animam eius inhabitare incipiunt; & ideo talium donorum interuentu mittitur inuiſibiliter Spiritus ſanctus. Vnde error videtur aſſerere non dari Spiritum ſanctum, ſed eius donum. Ita ſentit Alenſ. 1. p. q. 73. m. 4. a. 1. D. Thom. 1. p. q. 43. ar. 3. & Scotus cum alijs Theolog. 1. diſt. 14. & 15. Eſtque communis ſententia Patrum. Legatur Leo ſerm. 2. Penthecoſtes, Ambroſ. lib. 1. de Spiritu ſancto, cap. 4. Aug. 5. de Trinit. cap. 26. & expreſſe probari videtur ex illo Paul. 1. Corinth. 6. Membra veſtra templum ſunt Spiritus ſancti, qui in vobis eſt, quem habetis à Deo. Ex quo loco Patres diuinitatem Spiritus ſancti probant. Item Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Et Ioann. 14. Ad eum veniemus, &c.

Sed difficile explicatur, quis poſſit eſſe iſte modus, quo perſona ipſa diuina dari dicatur vltra dona ſua, nam Deus moueri non poteſt, & ſupponitur præexiſtens in anima, & alijs rebus. Si dicis eſſe per productionem maioris effectus in anima, hoc pertinet ad infuſionem donorũ. Si dicis, vt D. Thom. 1. part. quæſtione 8. artic. 3. dari per modum ſpecialem, quo Deus eſt in creatura rationali, ſicut cognitum in cognoſcente, & ſicut amatum in amante, hoc non excedit exiſtentiam Dei in homine per dona creata cognitionis, & amoris: nam ab illis extrinſece denominatur Deus ſic exiſtens in homine: imo poteſt eſſe obiectum cognitum, & amatum, etiam ſi longiſsime diſtet: nam ſi Deus per ſuam immenſitatem non eſſet vbique, etiam poſſet cognoſci, & amari ab homine. Vnde reſpondeo, talia eſſe dona gratiæ gratum facientis, vt vi ſua quaſi connaturali iure poſtulet intimam realem, ac perſonalem præſentiam Dei in anima per talia dona ſanctificata. Ita quod ſi per impoſsibile Spiritus ſanctus non eſſet alias realiter præſens intra animam, eo ipſo quod anima talibus donis afficeretur, ipſemet Spiritus ſanctus veniret ad illam per præſentiam perſonalem, & in ea eſſet, & maneret quamdiu gratia in illa duraret: & ſic venit nunc ad animam nouo titulo ratione donorum. Vt Verbum Diuinum, ratione vnionis hypoſtaticæ, dicitur nunc eſſe in illa humanitate realiter, & intime ſpeciali modo. Item amicitia perfectiſsima, & maxime ſpiritualis, & diuina ſuo iure poſtulat intimam Dei præſentiam in homine, quem ſibi amicum conſtituit, ita vt quamuis alio titulo ibi non eſſet, hic ſufficeret. Quia vero hæc vnio ita eſt amicitia, quod non ſit omnino inter æquales, ſed cum debita proportione, ideo ex vi illius manet Deus in homine, vt protector, & rector eius: cuius Deus curam gerit, non ſolum titulo generalis prouidentiæ ſuæ, ſed peculiari titulo amicitiæ. Et confirmatur ex illo Auguſtin. lib. 8. de Trinitate, cap. 10. dicentis, quod amor eſt velut iunctura, duo aliqua copulans, vel copulare appetens: Et exponit D. Thom. 1. 2. quæſtio. 28. art. 1. quod dicit copulans, referri ad vnitatẽ affectus: quo dicit copulare, appetẽs pertingere ad vnionem

realem.

Digitized by Google

realem, quia ergo Deus perfectè amat quos ſanctificat, & quia quod intendit aſſequi poteſt, ideo ex vi talis amoris animæ vnitur ſecundum præſentiam realem; & cum ſine his donis non contrahatur vera, & realis amicitia, numquam Spiritus ſanctus datur, niſi includatur gratia ſanctificans, & charitas.

Quarta cōcluſio. Non ſolum cum gratia ſanctificans primo infunditur, mittitur Spiritus ſanctus, ſed etiam cum augetur, maxime quando aliquis proficit in aliquem nouum ſtatum gratiæ, vt in gratia miraculorum, aut prophetiæ, aut ex feruore charitatis aggreditur inſigne opus virtutis, vt martyrij, abrenuntiationis ſæculi. Sic D. Thom. 1. p. q. 43. a. 6. ad 2. Dico tamen, quod mihi magis placet, quod per omne augmentum gratiæ ſanctificantis fieri miſſionem: quia ſicut ille homo nouum accipit gratiæ gradum, ita perſona diuina incipit eſſe ibi nouo modo magis perfecto. Item, quilibet gradus gratiæ eſt de ſe ſufficiens, vt ſecum afferat diuinam perſonam, vnde quod antea ſit, eſt quaſi per accidens. Huic concluſioni addi poteſt, quod quando gratia ita augetur extenſiue ad peculiares effectus, & actus, ſiue eiuſdem gratiæ ſanctificantis, ſiue gratis datæ, aut ſpecialis poteſtatis ſupernaturalis, vt ſpecialiter ſanctificetur perſona in ordine ad tales actus, tunc fit ad illam propriiſſime miſsio, etiam ſi prius fuerit ſanctificata: vt fuit miſsio ad Apoſtol. & octauo die poſt Reſurrectionem, & in die Pēthecoſtes, vt exponit Leo Papa ſermone 2. Penth. & quotidie fit per Sacramenta, quæ ſanctificant hominem in ordine ad peculiares actus, dando ſimul ſpecialia auxilia, & gratias ſacramentales. Vnde non eſt propria miſsio niſi vbi eſt gratia ſanctificantis augmentum: quare in beatis non fiunt nouæ miſsiones niſi vna, licet oppoſitum doceat D. Thom. loco citato. Infertur etiam ex his, vnam perſonam non mitti ſine alia; quia quodlibet donum eſt ab vtraque perſona, & vtraque eſt procedens; ergo vtraque mittitur, & cum illis Pater venit, iuxta illud Ioan 14. Ad eum veniemus, &c. Et tandem dico hanc miſsionem factam etiam fuiſſe ad Patres, & iuſtos qui fuerunt ante Chriſtum Dominum, vt docet Leo Papa ſermone 2. Penthec. & Auguſtin. 4. de Trinit. cap. 20. & alij Patres. Qui locum illum Ioannis 5. Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Ieſus glorificatus, exponunt de miſsione ſpeciali, & viſibili facta in die Penthecoſt. non tamen de viſibili, quæ ab initio mundi facta eſt ad homines, & etiā ad Angelos.

QVAESTIO V.

De miſsionibus viſibilibus Spiritus ſancti.

CErtum eſt dari miſsionem viſibilem externis ſenſibus propoſitam per aliquod ſignū, quod oculos, vel aures mouere poſsit. Sic docent omnes cum D. Auguſtin. 2. de Trinit. cap. 5. & 6. Prima miſsio viſibilis fuit quando deſcendit in ſpecie columbæ in Baptiſmo Spiritus ſanctus, de qua Ioan. 1. ait Ioannes Baptiſta: Vidi Spiritum deſcendentem quaſi columbam de cælo, & manſit ſuper eū. Et omnes Patres intelligunt verbum vidēdi, non de viſione imaginaria, qualis fuit in Prophetis, ſed de externa, & corporali. Et licet Ioan. Baptiſta referat, ſe vidiſſe columbam, non legitur alios vidiſſe: nam Matth. 3. refertur ipſum-

ipſummet Chriſtum vidiſſe columbam deſcendentem, & venientem ſuper ſe, & non propterea negat Ioã nem etiam vidiſſe: expoſita etiam fuit oculis omnium qui ibi aderãt, & ita omnes columbam viderunt quantum ad corporalem ſpeciem: quod magis declarat Lucas cap. 3. dicens: Et deſcendit Spiritus ſanctus corporali ſpecie, quaſi columba in ipſum. Non tamen omnes ſignificationem columbæ intellexerunt. Item additum eſt ſignum vocis Patris teſtificantis, Hic eſt Filius meus dilectus: quæ facta eſt per realem ſonum, vt auditu corporis perciperetur, eamque Chriſtus ipſe audiuit, quia ſpecialiter ad ipſum dictũ eſt: Tu es Filius meus dilectus. Et alij Euangeliſtę referunt ſub his verbis, Hic eſt Filius meus dilectus, quia prolata eſt illa vox, vt alij etiam illam audirent.

Secundo, apparuit Spiritus ſanctus in nube lucida, vt ait D. Tho. 3. part. quæſt. 45. art. 4. ad 2. & ſignificauit Auguſt. Epiſt. 32. ad Euodium: nam ſicut per columbam ſignificata eſt plenitudo gratiæ Chriſti communicata hominibus per baptiſmum, ita per nubem ſignificata eſt plenitudo gloriæ Chriſti, participanda in claritate, & refrigerio gloriæ, quæ per nubẽ lucidã ſignificata eſt, vt ait D. Thom. 1. p. q. 43. a. 7. ad 2. Potuit etiam nubes illa repræſentare thronum gloriæ, & maieſtatis Dei Patris latentis, ſeu ſedentis in nube, iuxta illud Pſalm. 96. Nubes, & caligo in circuitu eius: & ibidem, Amictus lumine ſicut veſtimento. Referunt enim Euangeliſtæ vocem Patris exijſſe de nube tanquam de throno maieſtatis eius; nihilominus tamen illam repræſentaſſe Spiritũ ſanctum. His verbis docet Eccleſia in Officio Transfigurationis, In ſplendenti nube Spiritus ſanctus viſus eſt: fuit ergo illa nubes viſibilis Spiritus ſancti miſsio.

Tertio, apparuit viſibiliter Spiritus ſanctus quando Chriſtus poſt Reſurrectionem intrauit ad diſcipulos, & in eos inſufflauit, & dixit eis: Accipite Spiritum ſanctum, Ioan. 20. Nam quod illa fuerit miſſio Spiritus ſancti, omnes docent, cum diuo Auguſt. 4. de Trinit. cap. 20. Fuit ergo illa miſsio viſibilis per ſignum externum, ac corporaliter viſibile.

Quarto, & præcipua miſsio viſibilis facta eſt in die Penthecoſtes, Actuum 2. Cum complerentur dies Penthecoſtes, factus eſt repente de cælo ſonus, vt Spiritus ſanctus dabat eloqui illis. Vbi ſonus, & commotio Spiritus vehementis, id eſt, aëris, linguæ igneæ, omnia ſunt ſenſibilia: ſolum de linguis potuit eſſe difficultas. Sed cum dicatur Actorum 2. Sediſſe ſupra ſingulos eorum, oſtenditur apparitionem illam fuiſſe ſenſibilem, & externam. Sederant enim illæ, vel vnaquæque ſedit ſupra ſingulum, vel ignis ille, qui non erat alius quam linguæ ignitæ, ſedit ſupra ſingulos diſcipulorum. Imo Lyranus putat quod cum Petrus cœpit illo die prædicare populo, adhuc habuiſſe linguam igneam quaſi capiti ſuo inſedentem.

Quinto, poni poſſunt inter miſſiones viſibiles, quæ fiebant in initio Euãgelicæ prædicationis, quando ad confirmandos fideles dabatur Spiritus ſanctus per impoſitionem manuum Apoſtolorum, Actu. 8. vbi dicitur: Cum vidiſſet autem Simon quod per impoſitionem manuum Apoſtolorum, daretur Spiritus ſanctus. Et patet etiam in verbis Petri cap. 2. Cecidit Spiritus ſanctus ſuper eos, ſicut & in nos ab initio. Et proba-

probabiliter aliqui putant, apparuiſſe linguas igneas. Nota tamen, quod ſignum ſenſibile miſsionis viſibilis tale eſſe debet, vt certo, & infallibiliter oſtendat Spiritus ſancti inhabitationẽ, vel deſcenſum, quod non habet illud ſignum, vel præexiſtens, vel etiam ordinaria lege impoſitum ad ſignificandum, & ideo debet eſſe nouum, & ad eum finem in ipſa, & pro ipſa miſsione effectum, & vt ab ipſo Deo peculiariter fiat, & extraordinario modo, aliquando miraculoſo, vel miniſterio Angelorum, vt fuerunt ſigna columbæ, vocis, Spiritus vehementis, ac linguarum, iuxta doctrinam Aug. 3. de Trinit. cap. 4. 5. 9. & 10. & D. Thom. 1. part. quæſt. 43. art. 7. ad 5. fuitque in his apparitionibus verus aër, ſeu ventus, vera nubes, & vera inſufflatio; & linguæ illæ valde lucidæ fuerunt, & ignitæ vt ſunt cometæ. Vnde probabiliter dicitur fuiſſe exhalationes aliquas, vel aërem condenſatum ſufficienter ad illum vſum, & non verum ignem. Et aduerte cum Auguſtin. 2. de Trinitate, cap. 6. res illas non fuieſſe à Spiritu ſancto hypoſtatice aſſumptas: ſolum enim habuit Spiritus ſanctus quaſi accidentalem vnionem ad tale ſignũ; ideoque officio ſignificationis impleto, mox eſſe deſijt, vt Epiſt. 112. dixit Auguſt. Et aduerte, quod licet hæc miſsio communis ſit toti Trinitati, quia opera Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa: repræſentari autem per tale ſignum columbæ, verbi gratia, Spiritum ſanctum, non eſt opus ad extra, ſed quædam denominatio extrinſeca, ſeu relatio rationis, qualem etiam miſsio importat ex ea parte qua temporalis eſt. Nota etiam ex Auguſt. lib. 2. de Trinitat. cap. 17. quamuis ante Incarnationẽ potuerint fieri aliquæ apparitiones diuinarum perſonarum, non tamen habuiſſe rationem miſsionis, neque ita appellari, quia non fuerunt factæ ad ſignificandam inhabitationem per gratiam; potius ergo illa apparitio erat vmbra futuræ miſsionis.

Sed quæres: An poſt incarnationem fuerit Verbum diuinũ aliquando miſſum. Dico non eſſe miſſum niſi fortaſſe ratione humanitatis: quo modo dici poteſt mittendum eſſe ad iudicandum. In conſecratione etiam ſacroſanctæ Euchariſtię quotidie quodammodo mittitur, ſed hæc miſsio magis dicitur inuiſibilis, quia non ibi formatur viſibilis forma, ſed ſub illa Verbum incarnatum inuiſibiliter conſtituitur. Nota etiam, quod miſsiones inuiſibiles innumerę ſunt: nam quotieſcumque aliquis ſanctificatur, dicitur mitti Spiritus ſanctus, at viſibiles paucæ. Item miſsio Verbi diuini fuit ſine vllo merito noſtro: Sic enim Deus dilexit, vt Filium ſuum vnigenitum daret, Ioann. 3. miſsio autem Spiritus ſancti ex merito, ſaltem Verbi facta eſt, & ideo non fuit Spiritus ſanctus datus, donec Ieſus fuit glorificatus. Ioan. 7.

FINIS.

Digitized by Google

TRACTATVS DE CREATIONE.

QVAESTIO PRIMA.

An Deus ſit auctor omnium rerum.

OMISSIS hæreticorum erroribus, vt Simonis Magi, affirmantis mundum hũc viſibilem, & hominem non à Deo, ſed ab Angelis factum fuiſſe, & aliorũ, qui dua principia conſtituebant, alterum Deum bonum, alterum malũ, vt Appelles. Addens Manichęus, vt ſcribit Epiphan. hæreſ. 66. non ſolum duos eſſe Deos bonum, & malum, ſed etiam ingenitos, coæternos, & ſibi inuicem contrarios. Catholica tamen doctrina eſt, vnum Deum ſumme bonum initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam corpoream, & ſpiritualem, nempe ſpiritus Angelicos, cæleſtia corpora, & elementa: nam piſces, aues, arbores, bruta animantia, & hominem de natura horum elementorum produxit, vt conſtat Geneſ. 1. & tota Scriptura, & Concilia clamant. Et ratio eſt, quia quidquid eſt tale per participationem, debet eſſe ab eo quod eſt tale per eſſentiã. Verbi gratia, ferrum ignitum, quia per participationem ignitum eſt, illud habet ab igne, qui eſt per eſſentiam talis, & cum ſolus Deus habeat eſſe ex ſe, & eſſentialiter, alia vero habeant eſſe per ipſum, ſolus Deus non indiget alio, cætera autem omnia indigent Deo proxime, vel ſaltem remote. Vnde & ipſa materia prima creata eſt à Deo. (nam aliqui cenſerunt cum Platone, materiam primam ingenitam fuiſſe, & Deo coæternam) Et patet, nam ſi materia non eſſet producta, eſſet Deus, quod eſt hæreticum. Item, quomodo fieri poteſt vt materia prima, quæ eſt omnium imperfectiſsimum ens, cauſa non indigeat vt producatur, cætera autem quæ perfectiora ſunt, indigeant producente? Et non ſolum eſt Deus cauſa efficiens omnium, ſed etiam exemplaris ratione idearum, & finalis, quia vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus. Prouerbior. 16.

Sed quæres: An cauſalitas rerum ſit à Deo vt vnus, vel vt trinus eſt, vt reſpondeat Scot. 2. diſtin. 1. quęſt. 1. ſupponit potentiam cauſandi neceſſario eſſe in tribus perſonis, ita vt non poſsit vna ſine alia cauſare; nam totam cauſalitatem eſſe in tribus, definitum eſt in pluribus Concilijs, præſertim in Lateranen. ſub Innocent. III. & refertur in capite firmiter, extra, de Summa Trinitate, & fide Catholica, & in 6. Synodo, in Epiſtola Agatonis Papæ, actione 4. & 17. & eſt doctrina communis Patrum, Dionyſ. 2. de diuinis nominibus, Auguſtini 1. de Trinitate, cap. 5. ex qua communi doctrina prodit commune Theologorum axioma, Opera Trinitatis ad extra, ſunt indiuiſa. Et ratio eſt, quia quidquid operatur Deus ad extra, operatur per intellectum, & voluntatem, quæ ſunt idem realiter, quod ſua eſſentia,

eſſen-

Digitized by Google

eſſentia autem eſt cōmunis tribus; ergo operatio, & cauſatio ad extra eſt quoque in tribus, ſicut & idem intellectus, & volūtas eſt in tribus. Item effectus contingens ſupponit neceſſarium, ſed productio perſonarum eſt neceſſaria, & productio creaturarum eſt contingens; ergo præſupponitur productio illarum. Et in illo priori quo completur productio ad intra communicatur perſonis productis omnis fœcunditas, ſiue principium producendi creaturas, maxime cum eſſentia diuina ſit obiectum primarium, creaturæ vero ſecundarium. Et aduerte, quod nunc loquimur de facto: nam ſi per impoſsibile vna tantum eſſet perſona, poſſet producere ad extra. Vnde loquendo de facto diuus Aug. 5. de Trin. cap. 14. ait. Sicut Pater, & Filius ad Spiritum ſanctum ſunt vnum principium, ſic omnes tres ſunt vnum principium creaturarum ad ipſas producendas: procedunt ergo creaturæ à Deo vt vnus eſt immediate, de facto autem à tribus perſonis cum ſit opus ad extra, & per conſequens indiuiſum.

Notat autem Scotus quodlib. 8.a. 2. aliquo modo peculiari competere Filio creare, quod non competit Patri, & idem dicendum eſt de Spiritu ſancto; quod ipſe ſubautoritatiue creat, Pater vero autoritatiue. Quod probat, nam ipſemet Filius Ioan. 5. negat à ſe autoritatem primariam cauſam dicum dixit. Non poteſt Filius à ſe facere quidquam; & concedit ſibi ſubautoritatem cum ſubdit, Niſi quod viderit Patrem facientem: & Paulo inferius, Opera quę dedit mihi Pater vt perficiam: concedit cauſalitatem in Patre, & cauſalitatem ſubautoritatiue in ſe ipſo, cum addit vt perficiam. Simili modo Spiritus ſanctus agit ſubautoritatiue, Filius vero reſpectu Spiritus ſancti creat, & agit autoritatiue. Ratio vtriuſque eſt, quia Filius accipit à Patre principium agendi, Spiritus ſanctus illud idem accipit à Patre, & Filio: quod quidem principium eſt eſſentia cum intellectu, & voluntate diuina; & hanc autoritatem, & ſubautoritatem mirifice explicant ſigna originis, quæ ſæpe aſsignat Scotus dicens, Patrem eſſe prius origine Filio, & Filium Spiritu ſancto, & ſic ſe habent in operationem ad extra.

QVAESTIO II.

An creatio ſit productio ex nihilo.

COmmunis ſentētia docet creationem proprie dictā eſſe productionē alicuius entis ex nihilo, id eſt, vt explicat Scotus 2. diſt. 1. q. 2. non de aliquo eſſe exiſtentiæ, nec eſſentię, quę inſeparabilia ſunt. Vnde Vazquez 1. p. d. 172. c. 1. vel non legit, vel non intellexit Scotū: dicit enim Scotum tenere cum Vuicleph. Qui hereticus docuit creaturas ab æterno habuiſſe aliquod eſſe eſſentiæ: id autem manifeſte negat Scotus, vt ipſe Vazquez tandem fatetur: ſolum enim aſſeruit Scotus creaturas eſſe in Deo ab æterno tantum obiectiue: quod nihil aliud eſt quam eſſe poſsibile creaturarū nondum exiſtentiam, ſed obiectiue tantum præſentium intellectui diuino, & voluntati, quod hucuſque nullus negauit. Verſatur enim omnipotētia Dei ab ęterno circa quod nō implicat contradictionem. Cum ergo dicimus creationem eſſe ex nihilo, Patres omnes per nihil intelligunt id quod actu nō eſt, ſed poteſt eſſe, & exiſtere. Vnde nunquam docuit Scotus creationē poſitiue eſſe de aliquo eſſe intelligibili, ſed tātum terminum à quo creationis non eſſe nō ens, id eſt non eſſe quid impoſsibile, ſed quid poſsibile, & non implicans.

cans contradictionem, imo habens eſſe obiectiuum. Dicitur autem creatio ex nihilo, id eſt, non ex aliquo tanquam ex materia, vel tanquam ex forma. Vbi particula ex, nõ anteceſſionem durationis, ſed naturę ſignificat, vt aperte docet Scot. 2. d. 1. q. 2. Et id fateri debent omnes qui aſſerunt potuiſſe aliquã creaturam ab æterno à Deo creari, tunc enim nõ duratione, ſed natura tantum præcederet, nam non eſſe prius natura eſt quam eſſe, nihilum autem rei dicitur eſſe prius natura re ipſa non poſitiue, ſed priuatiue, vt recte cum Scoto docet Vazquez, idque ſufficit vt ſit terminus à quo rationis, ſicut materiæ primæ prius natura conuenit priuatio quã forma, nõ quia ſint ſimul, vel quia reuera habeat ſemper priuationẽ, ſed quia ex ſe ſemper priuata eſſet. Hac ergo ratione cũ quælibet res, ſi à Deo relinqueretur, ex ſe ſola non eſſet, dicimus prius natura illi conuenire non eſſe, quam eſſe, & hoc ſatis eſſet, etiam ſi ab ęterno res fuiſſet, vt diceretur educta de nihilo ad eſſe.

An autem creatio ſit relatio, aut quid abſolutum, probabilior Scholaſticorum ſentẽtia eſt, creationem nihil aliud eſſe ſecundum rem, præter ipſam relationem creaturæ pendentis à creatore. Sic Scot. 2. diſt. 1. q. 5. Ricard. art. 1. q. 2. Caiet. cum D. Tho. 1. p. q. 45. art. 2. & alij recentiores. Ratio eſt, quia ſi aliter diceret rationem motus, & transmutationis, qualis non eſt hic, ſolum ergo remanet pura relatio. Quod enim aliqui dicunt eſſe quendam influxum realem, ſeu productionem, quæ eſt veluti via ad eſſe, non negat Scotus, ſed probari non poteſt, hoc eſſe quid abſolutum, imo contrariũ. Patet in diuinis productionibus perſonarum, quę nihil aliud ſunt, quam relationes ipſæ perſonarum actiuæ in perſonis producentibus, paſſiuę vero in perſonis productis, ita vt generare nõ ſit aliud quam paternitas alio modo concepta, & generari nõ ſit niſi filiatio ſub diuerſo cõceptu, nihilominus ſunt veræ productiones, habentque veram rationem influxus actiui, & paſſiui, ſecluſis imperfectionibus rerum creatarum; ergo eodem modo in creaturis poteſt intelligi vera ratio actionis, & paſſionis, atque influxus, etiam ſi reipſa non ſit niſi relatio.

Et nota, quod actio, & paſsio quę ſunt motus, ſunt in paſſo: actio tamẽ quæ non eſt motus, in agente; paſsio vero eſt in paſſo: quare creatio actio debet eſſe in Deo creante, ſicut etiam relatio creatoris: ſed non eſt, quia Deus nõ eſt capax alicuius creationis ex tẽpore, & ſic ſolum denominatur creans, & creator à creatione exiſtente in creatura, cũ tamẽ generans, & Pater denominetur prima perſona à relatione exiſtente in re ipſa. Cumque creatio non ſit re ipſa accidẽs, nec motus, non erit in prędicamento, etiam ſi à nobis ad modũ accidentis concipiatur. Aduerte tamẽ, quod cum omnis actio ſit mediũ quoddam inter rem productam, & producẽtem, quia eſt actus quo producens producit, creationem quoq. eſſe medium inter Deum, & creaturam productam, nam creatio nõ dicitur produci vt terminus quod, ſed eſt, quo, creatura producitur, ob id tamen non habet rationem Dei, quia non eſt quod producit.

Sed quæres, an relatio creationis diſtinguatur à re creata. Reſp. quod probabilior ſententia eſt, nõ diſtingui realiter à ſubſtantia creaturæ, vt optime cõuincit Scotus, vt ſupra q. 5. quia per potentiã Dei ſeparari non poſſunt, poſſent autem ſi realiter diſtinguerẽtur: quare falſum eſt quod tenet Caiet. 1. p. q. 27. art. 2. Ferra-

rien,

ſien. 2. contra Gentes c. 16. & 18. Capreol. 2. diſt. 1.q. 2.creationẽ diſtingui ſecundũ rem à re creata.Imo Caiet. 1. p. q. 27. a. 2. & Ferrar. 4. contra Gentes c.14.exiſtimant,omnem relationẽ realem diſtingui ab abſoluto, & à ſubiecto in quo eſt, quia omne accidens debet diſtingui realiter à ſubſtantia. Alij dicunt omnem relationem idem eſſe re ipſa cũ aliquo abſoluto cui proxime ineſt, vt Henric. quodlib. 9. q. 3. melius tamen Scotus in loco allegato, in 3. diſt.8.q.1.§.ad quæſtionem,& quod lib.3.a.3.quem ſequitur Vazquez 1. p.d.173.c.3.affirmat non omnem relationem diſtingui realiter ab abſoluto, ſed eam tantum quæ de potentia ſaltẽ abſoluta Dei ab eo ſeparari poteſt: cũque ita ſe habeant creatio,& res creata, idem de illis dicẽdum eſt. Vnde falſum ſupponit Caiet. creationem eſſe accidens, cum ſit relatio. Non enim eſt accidens re ipſa, cum implicet contradictionem ſubſtantiam ſine illa eſſe, apprehenditur tamen à nobis vt accidens,cũ realiter ſubſtantia ſit diſtincta tantum vel ratione, vel vt vult Scotus ex natura rei.

Ex his colligitur, creationẽ non eſſe influxũ realiter diſtinctum à re creata per modum viæ in prædicamento actionis, quia eſſet accidens, & per conſequens poſterior ſubſtãtia. Quis autem dicet creaturã priorem eſſe creatione? Sequitur etiam creationem actionem non eſſe velle Dei,nec intelligere; hæc enim ſunt principia creandi, non ipſa creatio, quæ actio eſt, & relatio in re creata. Porro, non eſt difficile intelligere abſque vlla in ipſo Deo mutatione, nec rationis,nec realis, nunc ab eo profluere aliquid per creationem, quod antea non emanabat ſola mutatione ipſius rei productę. Et nota, quod nõ ſolum verum eſt creationẽ non diſtingui realiter à ſubſtantia, ſed etiam ſi Deus crearet accidens extra ſubiectum cum ſuo modo perſeitatis vt conſeruat accidentia in Sacramento altaris, illa creatio eſſet idem realiter cum accidente, quod eſſet terminus creationis;& ſi anima quæ ſubſiſtens eſt ſicut Angelus, alia creatione per poſsibile vel impoſsibile crearetur à Deo, idem eſſet cum anima, quia tamen modus realis variaretur, ratione illius modi dici poſſet animam à ſe ipſa diſtingui realiter.

QVAESTIO III.

An creatio ſit tantum ſubſiſtentium?

RESpon. affirmatiue. Vnde gratia, & quæuis alia forma accidentalis,aut ſubſtãtialis, quæ natura ſua pendet à ſubiecto, vel à materia,creari, aut concreari nõ poteſt. Patet,quia productio gratię eſt productio accidẽtis,omnis autẽ productio tribuit eſſe rei productę;ergo cum eſſe gratiæ ſit in eſſe naturæ vt in ſubiecto, idem erit gratiam produci,atque ſubiecto cõiungi, & per conſequens de potentia ſubiecti educi,alioquin prius productio terminaretur ad gratiam in ſe exiſtentẽ, (vt terminatur ad animã rationalẽ) quã vniretur ſubiecto, quod dici non poteſt: quia accidentis eſſe eſt in eſſe, non autem per ſe eſſe; ergo accidens nec creari,nec concreari poteſt. Ideo optime notauit Scotus in 4. diſt. 1. q.1.§. ideo dici poteſt,concluſ. 2.& cum ipſo Vazquez 1.p.d.17.c.3. nullam formam materialem creari poſſe,quia vt creetur prius natura debet eſſe, quã ineſſe ſubiecto, cũque eius eſſe ſit pendens à ſubiecto,non prius exiſtit quam ſit in ſubiecto. Vnde immerito Durand.in 2.diſt. 1.quæſt. 4. n. 39. contra Scotum docet prius natura formas naturales eſſe in ſe quam ſint in materia. Contra.

Quia

Quia earum eſſe eſt in eſſe pendens à ſubiecto, ſeu à materia, vt à propria cauſa; igitur gratia, & aliæ formæ accidentariæ ſupernaturales educũtur de innata potentia animæ, aut Angeli, & hoc nihil commune habet cũ Pelagianis, aut Semipelagianis: Imo Aug. 1. lib. de Prædeſtin. ſanctor. cap. 5. ſic ait, poſſe habere fidem, ſicut poſſe habere charitatem naturæ eſt hominũ, (& in hoc nullã gratiam agnoſcit) habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiæ, eſt fidelium. Concedit ergo Auguſtinus (vt notat Vazquez) potentiam natiuam in homine vt poſsit habere fidem, & charitatem, non tantum ſola Dei operatione, & infuſione, ſed etiam ſua cooperatione; loquitur enim de actibus harum virtutum, quæ ſunt vitales operationes. Quapropter erit etiam in anima potentia natiua recipiendi à ſolo Deo habitus harum virtutum: quæ potentia à Scoto vocatur naturalis, ab alijs obedientialis. Certũ tamen eſt eſſe natiuam, & innatam, quia conſequitur ipſam natiuitatẽ, & conſtitutionem naturalem hominis; ergo non erit error Pelagij affirmare gratiam educi de iſta potẽtia.

Pelagius enim docebat ex proprijs viribus noſtræ voluntatis ſine gratiæ adiutorio poſſe hominem ſeruare legem, vincere tentationes, iuſtificari, perſeuerare, & mereri regnũ cœlorum. Semipelagiani vero dicebant, poſſe non ex noſtris viribus ſine auxilio gratiæ initia aliqua Deo præbere noſtræ iuſtificationis: nihil autem horum infertur ex hoc quod gratia educatur de potentia animæ, quapropter non creatur, cum pendeat à ſubiecto in fieri, & conſeruari. Item ſi actiones noſtræ voluntatis, quia creaturæ ſunt, à ſolo Deo prius producerentur quam à nobis, (vt producitur anima rationalis) nulla in nobis maneret libertas. Ex dictis infertur, deſtructionem formæ accidentariæ in ſubiecto non eſſe annihilationem, ſed corruptionem, etiam ſi aliqua à ſolo Deo fieri poſſit, qualis eſt deſtructio gratiæ: quia ſicut productio illius non eſt proprie creatio, eo quod non eſt productio entis abſolute, ſed talis entis; ita deſtructio illius non eſt annihilatio, quia non deſinit talis forma in nihilum ſimpliciter, ſed in tali non eſſe, ſiquidem manet ſubiectum ſub tali non eſſe. Vnde cum Scotus 4. diſt. 16. quæſt. 2. §. reſpondeo, docet deſtructionem gratiæ eſſe annihilationem, loquitur largo modo, vel ſecundum quid, quia videlicet nihil remanet gratiæ, etſi maneat ſubiectum.

Notat autem Vazquez vbi ſupra capite 4. quod anima rationalis licet extra corpus dicatur ſubſiſtens, at in corpore non dicitur ſubſiſtere, ſed ex ſe apta, nata, ſubſiſtere; & hoc ſufficit vt creari dicatur. Sed hoc falſum eſt, nam ſubſiſtentia ita conſequitur naturam ſubſtantiæ non dependentis à ſubiecto, vt vbicumque ſit illam habeat; ergo anima exiſtẽs in corpore habet ſuam intrinſecam ſubſiſtentiam, nam ſicut exiſtentia eſt actualis, ita & eius ſubſiſtentia. Quapropter non ſatisfacit aſſerere animam rationalem ſubſiſtere, quia apta nata eſt ſubſiſtere, alioquin anima Chriſti Domini ex duplici capite diceretur ſubſiſtens: primo ſubſiſtentia diuina: ſecundo ſubſiſtentia creata, quia apta nata eſt habere illam; vel dicẽdum eſſet, animã Chriſti Domini exiſtentem in corpore, non habere ſubſiſtentiam diuinam, ſi ſufficeret vt diceretur ſubſiſtens eſſe aptã natam ad ſuam ſubſiſtentiã naturalem. Item nec verbum diuinum vnitum ipſi animæ exiſtenti in corpore, diceretur proprie ſubſi-

ſtens,

Digitized by Google

ſtens, quia non ſuppleret ſubſiſtentiam animæ, quia illam in corpore actu non haberet: Sicut ſi v. g. Verbum diuinum vniretur accidenti, tantum diceretur tunc accidens exiſtẽs, & Verbum etiam reſpectu illius diceretur exiſtens, & nõ ſubſiſtens, quia non ſuppleret ſubſiſtentiam accidentis, quam deberet habere; ergo idem dicẽdum erit reſpectu animæ exiſtentis in corpore, ſi ei vt ſic non deberetur actualis ſubſiſtentia. Præterea materia eſt actus ſubſiſtens, etiam vnita animæ rationali; ergo à fortiori anima dicetur actus ſubſiſtens etiam vnita corpori. Item conſeruatio animæ in corpore eſt continuata creatio; ergo eſt conſeruatio prioris ſubſiſtentiæ, quæ fuit terminus creationis, ſicut materia prima, quæ à Deo creata fuit ab initio continuata creatione, nunc conſeruatur ex nihilo cum eadem ſubſiſtentia vnita tamẽ formæ ſine qua eſſe non poteſt de potentia ordinaria, nam de abſoluta non dubito poſſe materiam conſeruari exiſtentem, & ſubſiſtentẽ ſine vlla forma.

Aliqui tamen Scotiſtæ acriter defendunt gratiam creari, nam ſi educeretur de potentia animæ, nõ procederet à ſolo Deo, quod eſt cõtra illud Pſal. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Sed Reſpondeo. Gratiam à ſolo Deo eſſe in genere cauſæ efficientis: hoc autẽ non tollit quin poſsit eſſe ſubiectum in genere cauſæ materialis. Dices. Deum poſſe producere accidens extra ſubiectũ, ſicut conſeruat accidens in Sacramento altaris; ergo poterit producere gratiam, & conſeruare cum ſua intrinſeca exiſtentia ſine ſubiecto. Reſpondeo concedendo totum: nũc enim ſolum loquimur de facto, non de poſsibili, gratia enim vna actione creari poteſt, & alia vniri ſubiecto, at de facto eadem actione qua producitur ſubiecto, vnitur, de cuius potentia educitur.

QVAESTIO IIII.

An creatura poſsit ex ſe habere virtutem creandi.

Compertũ eſt apud omnes creaturam vt cauſam principalẽ ex ſua natiua virtute creare non poſſe. Ratio D. Thomæ eſt 1. p. q. 45. a. 5. ad 3. quia ad educere aliquid ex aliqua potentia, aliqua virtus requiritur, & ſi magis eſt remota potentia ſubiecti ab actu, maior debet eſſe virtus agentis; ergo ad producere actum ex nulla potentia ſubiecti, requiritur infinita virtus: nam inter ens, & non ens nulla eſt proportio, & per conſequẽs eſt infinita diſtantia. Sed hæc ratio non placet Scoto in 4. diſt. 1. q. 1. §. ratio ſecunda, quia inter non ens, & ens finitum non eſt infinita diſtantia, qui ens finitum non poteſt excedere nõ ens niſi tota ſua latitudine entis, quæ cum ſit finita, etiam diſtantia erit finita: non ergo ex creatione quæ eſt productio ex nihilo colligitur potentia infinita ad creandum, vt cum Scoto recte docet Vazquez 1. p. d. 175. cap. 1.

Et nota contra Caiet. qui defendere nititur rationem diui Tho. & Scoti rationem infirmare, quod virtus quæ ex nulla potentia educeret effectum, finita eſſet, Maior tamen quacumque alia, quæ ex aliqua potentia effectum produceret. Vnde prior potentia non excederet ſecũdam proportione decupla, nec centupla, vel alia Geometrica, vt falſo ſupponit Caiet. ſed quodammodo infinita, ſicut vna ſpecies excedit aliam, eo quod illa virtus eſt diſtincta ſpecie à quauis alia virtute educente

cente

cente effectum de aliqua potentia, ſicut virtus intellectus differt à virtute ſenſus, non tamen in decupla, aut maiori proportione ipſam excedit, ſed tali gradu ſpecifico, vt quantumuis creſcat in infinitum ſenſus, nunquam perfectionem intellectus attinget. Et idem dicendum eſt de alijs ſpeciebus. Quare non bene infert Caiet. virtutem educentem effectum de potentia aliqua ſubiecti æqualem fore virtuti producenti de nihilo, ſi hæc finita eſſet, quia vna ſpecies peruenire non poteſt ad perfectionem alterius, nam ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, qui diſtant in infinitum.

Probat 1. D. Tho. quia effectus vniuerſaliores reducuntur ad cauſas vniuerſaliores, & priores, ſed eſſe eſt effectus vniuerſaliſsimus; ergo reducitur ad ſolum Deum, qui eſt vniuerſaliſsima cauſa, & nõ ad creaturam. Hanc rationẽ impugnat Scotus vbi ſupra, dicens, ſupponere falſum D. Thom. quia eſſe non ſolum eſt effectus Dei, ſed etiam cuiuslibet cauſæ ſecundę, vt leo generat leonẽ, &c. Item eſt æquiuocatio in argumẽto, quia Deus eſt vniuerſalis cauſa in eſſendo, non tamen in prædicando, cum ſit ſingulariſsimus, & eſſe in cõmuni, & in prædicando eſt effectus ignobiliſsimus: quia quo res eſt vniuerſalior, eſt imperfectior, & ſic æquiuoce ſumitur vniuerſalitas in argumento, & per conſequẽs eſſe quod eſt effectus creationis cũ ſit effectus vniuerſalis, & ignobilior, nõ poteſt referri ad ſolũ Deum, qui eſt cauſa vniuerſalis in perfectione, licet id concedat Caiet. Sed dicunt Caiet. & Capreol. quod creare eſt dare eſſe per ſe primo, quod creaturæ conuenire nõ poteſt. Cõtra. Quia leo generat leonem per ſe primo vt cauſa vniuoca, & bos bouem, & tamen non creant; ergo non quidquid producitur per ſe primo creatur. Sed aliqui, vt Molina, vbi D. Tho. d. 1. exponunt illud per ſe primo, id eſt non ex aliquo, & hic eſt effectus proprius Dei, quia creatura ſemper producit ex aliquo priori eſſe aliquid. Contra. Quia ſi hoc modo ratio D. Tho. intelligitur, eſſet ridicula, & petitio principij: ſenſus enim eſſet producere aliquid ex nihilo eſt effectus ſolius Dei, quia creare eſt effectus ſolius Dei, quod eſt idẽ per idẽ.

Sit concluſ. Ita eſt Deo proprium creare, vt nihil creatum ſit, nec eſſe poſsit, quod in ſe habeat virtutẽ creandi rem minimam. Sic Scotus 4. d. 1. q. 5. ad quæſt. ergo, & ſequẽtibus, & communiter Scotiſtæ, vt Faber, Rada, & alij in 2 d. 1. S. Tho. 1. p. q. 45. art. 5. & ibi Caiet. & recentiores Thomiſtæ, Ocham quodlib. 2. q 9. & alij. Ex ſcriptura ſolum colligitur proprium eſſe Dei creaſſe omnia; nõ tamen colligitur nõ fieri poſſe creaturam, quæ aliquid creare valeat. Ex Patribus vero clare colligitur, nam Athanaſ. ſerm. 3. contra Arrianos, ait. Adminiſtrare, creaturæ, & ſeruorum eſt, condere autem, & creare ſolius Dei, eiuſque Verbi, & ſapiẽtiæ eſt: at quæcumque creatura quæ produceretur ſerua eſſet; ergo illi nõ conueniret creare. Et Baſil. lib. 4. contra Eunom. inde probat Filium eſſe verum Deũ, quia creare poteſt. Et Damaſ. lib. 2. de fide cap. 3. & alij Patres, hæreticum putant aſſerere aliquid fuiſſe creatũ ab Angelis, quia creare eſt proprium Dei.

Et probatur ratione Scoti, quã probat, & laudat Vazquez, quæ eſt huiuſmodi. Si aliqua creatura poſſet creare, ea eſſet nobiliſsima omniũ, eo quod creatio eſt perfectiſsima actio tráſiens, perfectior autem natura eſt ſpiritualis, talis autem perfectiſsima operatio libere ei conueniret; ergo crearet per intellectũ, & volunta-

ſtātē:ſed nulla natura creatura,me dia intellectione,& voluntate creare poteſt,quia intellectio, & volitio eſt accidēs;ergo nō poteſt eſſe principium creandi ſubſtantiam ; imo nec inſtrumentum naturale , nam deberet habere præuiam diſpoſitionem. Et confirmatur. In tali actione ſe haberet Angelus libere ; ergo ab ea operatione poſſet ceſſare,eſſet ergo accidens ipſius,ſicut eſt in nobis quæuis intellectio, & volitio.

QVAESTIO V.

An creatura poßit,ſaltim inſtrumentaliter, creare.

Conclusio. Nulla creatura aſſumi poteſt à Deo vt inſtrumentum creationis. Hęc eſt Scoti in 4.d.1.q.1.§.ideo dici poteſt. D. Tho. 1.p.q.45.a.5.& ibi Caiet.& recētiores Thomiſtæ, Ricardus in 4.d.5. q. 1.a.2. Ratio D.Th.eſt,quia omne inſtrumentum vt operetur cum cauſa principali,debet habere ex ſe pręuiā aliquā operationē,vt patet de ſerra,& alijs inſtrumentis artis,& in calore naturali animalis ad gignēdas carnes, & calore ignis ad producēdum alium ignem:ſed nulla creatura poteſt habere præuiam operationē ad creandum aliquid,quia cū nihil pręcedat rei quæ creatur,nullū eſt ſubiectum circa quod inſtrumentū pręuia ſua operatione operetur;ergo ad creationem nequit concurrere. Sed hoc fundamentum videtur non cōtinere veritatem,nam intellectus cū ſolo Dei auxilio poteſt videre Deū, & tamen non habet præuiam Dei operationem ; & phātaſma eſt inſtrumentum intellectus agentis ad imprimendam ſpeciem intellectui poſſibili,& tamen nullam habet præuiā operationem in ipſo. Item Sacramēta ex D. Tho.3.p.q.62.a. 1.videntur eſſe inſtrumenta phyſica gratiæ , & tamen nullā aliā præuiam operationem illis tribuit , quam naturalem, nempe aquæ baptiſmi abluere,verbis etiam ſonare, & ſic de alijs,quæ operationes nullius virtutis ſunt ad producendam gratiam;ergo non requiritur operatio præuia. De inſtrumentis vero naturalibus diuerſa eſt ratio : nam præuia operatio quam habent natura ſua,conducit vt diſpoſitio ad effectum principalis cauſæ, vt in calore naturali ad gignendas carnes,&in calore ignis ad producendum ignem.

Sed probo efficaciori ratione nullā rem aſſumi poſſe à Deo vt inſtrumentum phyſicum ad quemcumque effectum , ſed debere inſtrumentum eſſe talis naturæ, & virtutis, vt habeat ex ſe præuiam operationem, non quamcumque,ſed ſuapte natura requiſitam ad effectum,vel ſaltē debere natiua virtute aliquid efficere in illo. Hoc eſt effectum ſecundum aliquam rationem debere inſtrumēto reſpondere,vt propriæ cauſæ natiua virtute operanti : hac ratione vtitur Scotus in 4. diſt.1.q.1.§.ideo dici poteſt,qui poſtulat præuiam operationem in inſtrumento naturaliter requiſitam ad effectum. Itaque res quæ producitur ſuapte natura,debet referri etiam ad inſtrumentum, effectus enim non refertur natura ſua niſi ad id,in quo eſt virtus faciēdi non voluntate alterius,ſed naturaliter, ſiquidē naturaliter refertur; ergo cū in inſtrumento non ſit aliqua virtus,ſit vt res producta ad illud non referatur. Vnde ſi in inſtrumento non ſit virtus ex ſe, eleuatio Dei ſolum eſſet reſpectus rationis in inſtrumento,ſi nihil in ſe inſtrumētum reciperet. Et hæc ratio probat nullum inſtrumentum quod ſuapte natura requiſitum ſit ad aliquē effectum

ctum habens aliquam præuiam operationē ad illū, vel ad aliquid productum in ipſo, aſſumi poſſe in diſcriminatim à Deo vt inſtrumētum efficiēs ad quēcumque effectū. Vnde nec potētia humanitas Chriſti ad patranda miracula, nec Sacramenta ad faciendam gratiam phyſice concurrunt, ſed ſunt ſolum inſtrumenta moralia per modum impetrationis. Reſpon. aliqui eſſe in inſtrumento, & in omni re potentiam obedientia lem actiuam inchoatam ad quemcumque effectum etiam creationis producendū, ſi eleuetur ab ipſo Deo. Contra: quia ſi res habet hanc virtutem innatam, & vt cōpleta ſit, ſufficit ei concurſus; ergo concurret Deus vt concurrit cum alijs cauſis ſecundis, & per conſequens non dicetur inſtrumentum, ſed cauſa ſecūda principalis. Dices, non eſſe cauſam ſecundam, quia non eſt proportionata, neque adæquata effectui. Contra: ergo non erit in ipſa re virtus innata, nam effectus deberet eſſe quoque innatus, & per conſequens proportionatus cum tali inſtrumēto. Vnde qui negāt effectum eſſe proportionatum, per conſequens negant dari in re virtutem innatam actiuam reſpectu talis effectus.

Inſtrumenta autem præuiam aliquam operationem habere, aut aliquid in effectu producere propria, & naturali virtute, probat Scotus 4. diſt. 1. quæſt. 5. §. ad primam quęſtionem dic, & diſt. 6. quæſt. 5. §. circa. 3. principalem, & prius dixit ſecundas cauſas, etiam ſi principales ſint, collatas cum Deo qui eſt omnium cauſa, inſtrumenta illius dici poſſe, & ſi in ſe virtutem habeant producendi ſuum effectum, dicuntur tamen inſtrumenta, quia ſubdūtur motioni primæ cauſæ, & ab ea in operatione eſſentialiter pendent. Item forma aliqua accidentaria dicitur inſtrumentum, quia vt propria cauſa producit vltimam diſpoſitionem, quam ſtatim, & naturaliter conſequitur forma ſubſtantialis, vt eſt calor ignis ad ignem producendum, calor animalis ad gignendas carnes, & alia id genus. Tertio dicitur inſtrumentum pars aliqua operantis, per quam proxime deriuat virtutem, & operationem, vt manus ad ſcribendum, oculus ad vidēdum, tametſi in tali parte ſit virtus propria, & innata æqualis ad talem effectum, ſicut Ariſtoteles 2. de anima cap. 4. manum appellauit inſtrumentum coniunctum; timonem vero inſtrumentum ſeparatum, ad gubernationem nauis, & eodem modo calorem naturalem vocauit inſtrumentum animalis ad nutritionem. Quarto ſunt inſtrumenta artis, quæ licet non habeant propriam virtutē ad operādum, vt late probat Scotus, nihilominus ex ſe, & ex propria natura aliquid conferunt. Hanc Scoti doctrinam libēter amplectitur Vazquez 1. p. d. 176. cap. 1. & addit quintum genus inſtrumēti, nempe facultates intellectus, & voluntatis ad actus ſupernaturales, qualis eſt intellectus ad videndum Deum, & ad credendum, & voluntas ad diligendum, & alia huiuſmodi, nam tam reſpectu Dei mouentis; & ſolo auxilio, & concurſu ſupplentis cōcurſum habitus ſupernaturalis, quam reſpectu ipſius habitus, facultas naturalis dici poteſt inſtrumentum ad totam operationem. Sed tamen cum hæc poſsit cauſa partialis appellari, referri poteſt ad primum genus inſtrumenti numerati à Scoto. Videmus ergo in his omnibus inſtrumētis ex ſe aliquid conferre, cum ſua apta natura referantur ad effectus, & effectus ad ipſa: ex ſua enim natiua virtute concurrit intellectus ad claram Dei viſionem, cum ſit operatio

Digitized by Google

ratio vitalis, & ſic intellectus, & voluntas eleuari poſſunt à Deo, vt compleant efficacitatem ſuam inchoatam: cætera autem inſtrumenta in quibus nihil eſt natiuæ virtutis, reſpectu effectus eleuari nō poſſunt, bene tamen intellectus, & voluntas, quæ etiā, vt dixi, poſſunt dici cauſæ partiales. Et cum intellectio, etiam ſupernaturalis, fieri nequeat niſi cooperatione intellectus, cum eſſentialiter ab ea pendeat, & ſit tota operatio à ſolo lumine gloriæ, ſequitur intellectum ex ſe habere inchoatam virtutem, quæ aliqua peculiari virtute addita compleri poſsit ad talem effectum ſupernaturalem producendum: habet ergo intellectus ex ſe efficacitatem ad quamlibet intellectionem: & idem eſt de voluntate ad quamlibet volitionem, nam vt docet Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. & Canon. 4. hominis arbitrium cooperatur ſua libertate ad actus gratiæ, libertas autem eſt natiua virtus noſtræ voluntatis, & propria cauſa conſenſus, vt conſenſus eſt, tametſi quatenus talis ordinis ſit à gratia. Ex his infertur, non poſſe aſſumi ad Incarnationem inſtrumentum phyſice concurrens, neque ignem inferni ad imprimendam qualitatem dæmonibus, cum non poſsit res aſſumi vt phyſicum inſtrumentum, quæ ex ſe non habeat aliquam præuiam operationem, vel inchoatam virtutem ad talem effectum; imo nec verba Sacerdotis in conſecratione operantur phyſice ad tranſſubſtantiationem, aut ad effectum Sacramenti, ſed ſolum vt inſtrumenta moralia per modum imprecationis; implicat ergo rem aliquam aſſumi vt inſtrumentum ad creandum.

Addo etiam, quod etſi verba conſecrationis eſſent phyſica inſtrumenta trāſſubſtātiationis, adhuc non operarentur phyſice ſubſtantiam corporis, & ſanguinis Chriſti, nam etiam ſi verba non efficerent phyſice ipſam ſubſtantiam corporis Chriſti, nihilominus eſſet vera, & propria tranſſubſtantiatio, & vere ibi eſſet Chriſtus, & non eſſet panis, nam ex ſola veritate verborum vera, & propria tranſſubſtantiatio colligitur, vt ait Trident. ſeſſ. cap. 4. ergo non requiritur quod corpus Chriſti producatur tali actione ſubſtantiali, quæ ſuapte natura inferat ex ſe deſtructionem panis. Item vt prædicta verba conſecrationis ſint vera veritate practica, ſolum requiritur vt corpus Chriſti, & ſanguis virtute verborum ita fiat præſens ſub ſpeciebus, vt eo ipſo deſtruatur panis, & ſic ſuperuacaneum erit aſſerere, corpus Chriſti ibi reipſa produci, etiam ſi aliàs verba illud producerent, ſi productum non inuenirent. De quo in materia de Euchariſtia. Vera ergo eſt tranſſubſtantiatio abſque eo quod terminus ad quem illius producatur: Ne dicamus eandem rem bis produci, vel illam productionem eſſe conſeruationem antiqui eſſe Chriſti, & idem ſeipſum producere, ſi humanitas Chriſti eſſet inſtrumentum phyſicum (vt aduerſarij concedunt) tranſſubſtantiationis.

Eſt ergo tranſſubſtantiatio, ordo inter ſubſtantiam deſinentem panis, aut vini, & ſubſtantiam corporis, & ſanguinis Chriſti, quatenus ſubſtantia corporis, & ſanguinis præſentia ſua non phyſice, ſed vi ſignificationis verborum (id eſt vt ſint vera verba,) hoc ipſo quod adeſt, ſubſtantia panis, & vini è medio tollitur. Et quamuis ſi hæc

forma eſſet in conſecratione, ſit hoc corpus Chriſti, & non ſit panis, re ipſa idem effectus ſequeretur, quod attinet ad præſentiam corporis Chriſti,& deſitionem panis, nihilominus quia ex vi præſentiæ vt ſignificaretur, non expelleretur ſubſtantia panis eiſdem verbis, & eadem indiuidua ſignificatione non diceretur tranſſubſtantiatio, nec panis in corpus tranſire, nam vna parte orationis ſignificaretur præſentia corporis Chriſti, quod manere poſſet cum pane; & alia parte ſignificaretur deſitio panis. Nunc autem eiſdem verbis, & eadem indiuidua ſignificatione ita corpus Chriſti præſens ſignificatur, vt hoc ipſo non expræſſa deſitione panis ſubſtantia illius neceſſario deſinat, quia alioquin non eſſet vera propoſitio, nam agens morale eſt veluti naturale, quod inducens formam expellit contrariam. Quare licet requiratur præſentia ad tranſſubſtantiationem, terminus tranſſubſtantiationis non eſt præſentia, ſed ſubſtantia corporis, & ſanguinis: ex illo enim ordine ſignificationis panis tranſit in corpus Chriſti, quia corpore Chriſti ſignificato præſenti, vi ſignificationis expellitur panis.

Ex dictis conſtat, tranſſubſtantiationem non eſſe creationem, non quod ſit ex termino aliquo poſitiuo, ſed quia non eſt productio termini ad quem; tranſſubſtantiatio enim non eſt productio, ſed ordo quidam vnius tranſeuntis in aliud: quod ſi eſſet productio totius entis ſecundum materiam, & formam, & ſecundum totum eſſe illius diceretur creatio, etiam ſi terminus à quo eſſet quid poſitiuum, nempe ſubſtantia deſtructa, quia creatio, eſt productio rei ſecundum totam ſuam entitatem, & ita illud (ex nihilo) quod ponitur in definitione creationis, non intelligeretur ex parte termini à quo: ſed idem eſſet ex nihilo, quod non ex aliquo principio conſtituente: nunc autem cũ tranſſubſtantiatio alia ratione non ſit creatio, dicere poſſumus illud (ex nihilo) poni poſſe pro termino à quo creationis. Et nunc concedere debemus in tranſſubſtantiatione duo, vnum eſt conſeruatio ſubſtantiæ corporis Chriſti, & hæc habet phyſice pro termino à quo nihil, & fit à ſolo Deo, quia Deus ſolus conſeruat corpus Chriſti ex nihilo, etiã vt ex termino. Alterum eſt ordo duarum ſubſtantiarum, & hic habet ſolum ex vi verborum pro termino à quo ſubſtantiam panis, & ita dicimus ex pane fieri corpus Chriſti, nõ quia producatur phyſice ex illo, ſed quod præſentia ſua deſtruat panem ſola veritate verborum.

Nota tamen, quod etiam ſi aliquid poſſet aſſumi vt inſtrumentum phyſicum creationis, non poſſet aſſumi vt inſtrumentum annihilationis, vt ait S. Tho. 3. p. quæſt. 13. art. 2. annihilatio enim fit, quia agens rem cõſeruans ſubſtrahit influxum, quo res ſuſtentabatur, licet autem agẽs influere poſſet in effectum medio inſtrumento, & ita medio illo creare: quia tamen non ſubſtraheret concurſum medio inſtrumento, ſed ſe ipſo, & virtute ſua ſolum, & voluntate illud negaret, ideo nullum inſtrumentum aſſumi poteſt ad annihilandum.

QVAESTIO VI.

An mundus potuerit eſſe ab æterno.

De fide eſt initio temporis, & durationis Deum omnia creaſſe. Patet Geneſ. 1. In principio creauit Deus cælum, & terram, id eſt, in principi-

principio temporis, vt Patres intelligunt; & Prouerb. 8. Dominus poſſedit me in initio viarum ſuarum, antequam quidquam faceret à principio; & Ioann. 17. Clarifica me Pater apud temetipſum claritate quam habui priuſquam mundus fieret: & ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, & diffinitur cap. firmiter, de ſumma Trinit. & fide Catholica, & fere omnes mundi nationes id credunt. Et nulla eſt ratio quæ oppoſitum perſuadeat: de facto igitur non eſt quæſtio, ſed de poſsibili. Aliqui enim cenſent cum Albert. 1. p. ſummæ tract. 1. quæſt. 4. m. 2. & in 2. diſt. 1. art. 10. nullam creaturam potuiſſe ab æterno creari.

Prima concluſio. Creatura permanens, etiam corruptibilis, abſque corruptione tamen potuit eſſe ab æterno. Hæc eſt communis D. Tho. & Caiet. 1. p. quæſt. 41. multis articulis, & hæc videtur ſententia Scoti 2. diſt. 1. quæſt. 3. §. tenentes autem primam, & nulla efficax ratio fieri poteſt contra hanc ſententiam. Vnde ſancti, vt Athanaſ. Baſil. Damaſ. & alij, qui contrarium videntur docere, loquuntur de facto, & non de abſoluta Dei potentia. Docent etiam creaturam non potuiſſe eſſe æternam ſicut ipſe Filius, qui eſt de ſubſtantia Patris: bene tamen potuit ab æterno fieri ex nihilo, quod præcederet non duratione, ſed natura, & ita à Deo procederet, vt ex ſe in nihilum cederet ſi relinqueretur. Quemadmodum conſeruatio rei ſecundum ſe totam dicitur creatio quædam continua, non quia præceſſerit nihilum duratione rem ipſam antequam inciperet, ſed quia continuo in nihilum redigeretur, niſi conſeruaretur à Deo, & illa creatura non eſſet æterna ab intrinſeco, ſed ab extrinſeco, quia natura ſua deſinere poſſet: & poſſet ab æterno non eſſe, cum non crearetur neceſſario, ſed Dei voluntate.

Secunda concluſio. Hoc vniuerſum potuit eſſe ab æterno, non ſolum quoad ſubſtantias, & res permanentes ſine corruptione per infinitam durationem, ſed etiam quoad motum, non autem quoad generationes tam formarum ſubſtantiarum, quam accidentium. De hac re nihil videtur Scotus diffinire, ſolum enim diſputat loco citato, an aliqua creatura potuerit eſſe ab æterno. De generationibus autem probatur; quia ſi homo, verbi gratia, fuit creatus ab æterno, & ille genuit alium, vſque modo nunc aſcẽdendo deueniendum eſſet ad eum, qui proxime ab æterno fuit productus à Deo, qui non fuit ab alio homine genitus; ergo iam illa ſeries generationum haberet primum, & per conſequens non eſſet.

Sed probatur iam non modo res permanentes potuiſſe eſſe ab æterno, ſed etiam motum continuum cæli. Non enim eſſet abſurdum dicere, infinitum verſus initium eſſe tranſactum, haberet tamen finem: & ſic mirum non eſt, vt motus qui ſine principio incipit infinita ſpatia repetitione ſaltem tranſierit. Sed contra. Quia ſequeretur vnum infinitum eſſe maius alio, quia vſque ad annum præteritum tempus fuiſſet infinitum, cui ſi adderetur præſens annus, fieret maius. Reſpondeo, quod maius, & minus conueniunt rei, ſeu quantitati finitæ, at in re infinita, & æterna non datur maius, aut minus, quod non latuit Ariſtotelem, qui poſuit mundum ab æterno.

Sed dices. Dies tunc eſſent ordinati; ergo inter illos eſſet vnus primus. Reſpon. in ordine finito hoc

Digitized by Google

verum eſſe, in ſerie autẽ infinita ſatis eſt ſi ante quamlibet ſit alia, vt dicamus in illa multitudine eſſe ordinem: & hoc intelligendum eſt de his rebus, quæ ſolo ordine durationis ordinatæ ſunt: nam ſi cauſalitatis ordinem haberent, cum in cauſis non ſit proceſſus in infinitũ, ad primam aliquam cauſam deueniendum eſſet. Et nota, quod creatio cæli ab æterno non haberet primum ſui eſſe, ſed eſſet veluti continuata quædam conſeruatio, quæ vera creatio eſt. Vnde cælum quod continue à Deo cõſeruaretur in omni ſitu, & poſitione produceretur de nihilo, non quod nihilum pręceſsiſſet, ſed quia ſua natura in nihilum ſederet, ſi continuo non conſeruaretur. Vnde cælum v. g. Lunæ in primo puncto creationis nec creatum fuiſſet in oppoſitione, nec in coniunctione, nec in vno ſitu, nec in alio, quia non fuit primum eſſe productionis abſolute, ſed in quouis ſitu à Deo fuiſſet productum continuata creatione, ſicut nunc etiam producitur; potuit ergo Deus mundum ab æterno creare modo explicato. Sed hic articulus de mundi creatione ſola fide creditur, vt recte D. Tho. 1. p. q. 46. art. 5. Fides enim docet, Deum in tempore mũdum condidiſſe, vt patet Geneſ. 1. In principio creauit Deus cælum, & terram. Qui locus exponitur de principio temporis, & Prouerb. 8. ſapientia de ſe ipſa ait: Dñs poſſedit me in initio viarum ſuarum, antequam quicquam faceret, &c.

TRACTATVS DE Angelis.

QVAESTIO I.

An Angeli ſint incorporei.

ANgelus dicitur Latine Nuncius, vt tradit Aug. in Pſal. 130. Explicans illa verba, Qui facis Angelos tuos Spiritus. Vnde Dionyſ. 4. cap. de cæleſti Hierarchia ait, Angelos ſic appellari, propterea quod eis primo inſit diuina illuſtratio, ac per eos ad nos veniat. Vnde Paul. ad Hæbreos 1. omnes ſunt adminiſtratorij Spiritus in miniſterium miſsi. Scriptores autem Eccleſiaſtici nomine Angelus naturam ipſam ſpiritualem pręter animam rationalem intelligunt. Ariſtoteles autem, & Peripatetici Angelos vocant ſubſtantias ſeparatas, at Platonici bonos Angelos dæmones, malos autem cacodæmones, id eſt malos dæmones appellant. De fide tamen eſt, Angelos eſſe ſuperioris ſubſtantiæ quam homines, iuxta illud Pſal. 8. Minuiſti eum paulo minus ab Angelis. Ex Patribus autem multi docuerũt Angelos eſſe corporeos, vt Rupert. 1. de Trinit. c. 11. Origenes lib. 1. Periarcon in proœmio circa finem: vbi eleganter, vt ſæpe aliàs præſtitit, notat

Digitized by Google

notat Angelos aliquādo dici incorporeos, propter corporis ſubtilitatē, quia ſunt eorum corpora veluti aura. In eadem ſententia fuit Elias Cretenſ. in primam orationem Nazian. & multi alij: imo Hilar. Cano. 5. in Matth. ait, nihil creatum eſſe, quod in ſubſtantia ſua corporeum non ſit. Et idem Aug. in Pſal. 85. & 145. & alibi ſæpe.

Sit tamē concluſ. Angeli incorporei ſunt. Hæc eſt cōmunis inter Patres, & Scholaſticos, & ab Eccleſia quaſi definita videtur. Ex Scholaſticis docuerunt omnes cū Magiſtro in 2.d.8. & S. Tho. Caiet. & alij Thomiſtæ 1.p.q.50.a.1. ex Patribus vero Dionyſ. 4. c. de diuinis nominibus in principio, Nazian. orat. 34. quę eſt ſecunda Theologica. Athan. quæſt. 19. & 98. ad Antiocū. Baſil. lib. quod Deus non eſt amator malorum. Cyrill. lib. 4. in Ioannem cap. 10. & multi alij. Videtur quoque hæc veritas definita ab Eccleſia in Concili. Lateran. ſub Innocent. 3. & refertur in cap. 1. de ſumma Trinit. & fide Catholica. Vbi dicitur, Deus vtramque de nihilo condidit naturam, ſpiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet, & mundanam: vbi plane Angelicam, cui opponit mundanam, appellat ſpiritualem; corporalem vero, quæ ſolo corpore cōſtat, vocat mundanam: ſubdit ſtatim deinde humanam quaſi communem ex ſpiritu, & corpore conſtitutam. Nihilominus excuſant ab erroris nota oppoſitam ſententiam Bartholomæus Carrança in ſumma Conciliorum, in annotatione ad ſeptimam Synodum, & Sixtus Senenſ. lib. 5. Bibliothecæ annotat. 8. quod adhuc dubia res videatur apud Patres, & mens Concilij directe nō fuerit diffinire quænam eſſet corporea creatura, quæ vero ſpiritualis, ſed Deum in ictu temporis omnia condidiſſe, vtatur autem magis communi modo loquendi vnam creaturam ab alia diſtinguens. Licet autem hoc verum ſit, non poteſt tamen ſine temeritate oppoſita ſententia defendi, imo & ipſe Ariſtoteles 12. Metha. cap. 6. & 7. & 8. ex profeſſo probat intelligentias ſeparatas eſſe ab omni materia, & magnitudine.

Item confirmatur noſtra concluſio ex Scriptura, quæ nunquam Angelos corporeos appellat, frequenter tamen Spiritus, qui ſignificat rē incorpoream in Scriptura Ioā. 4. Spiritus eſt Deus. Et Angelos vocari Spiritus in Scriptura, patet ex illo Pſalmi 130. Qui facis Angelos tuos Spiritus, & miniſtros tuos ignem vrentem. Sic interpretatur Aug. & Damaſ. 2. de fide cap. 3. Ad Hæbreos 1. Omnes ſunt adminiſtratorij Spiritus, & Lucæ. 6. & alibi ſæpe, Dæmones dicuntur immundi Spiritus. Et patet ratione. Primo, ex ſumma motus velocitate, qua dicūtur terram peragere, & circuire, quę non poſſet corpori conuenire. Secundo, quia Spiritus intrant in humana corpora, & alia ſimilia penetrant, corpus autem non poteſt corpore penetrari. Dices, intrare ſolum per poros. Sed hoc ridiculum eſt: tum quia non potuiſſet Angelus de cœlo cadere, cum cœli poros non habeant: tum quia aut per vnum porum tātum ingrederetur idem Angelus, & ita eſſet minimæ quantitatis, atque adeo in genere corporis imperfectiſsimus, & minimæ efficacitatis; aut per plura ſimul, atque ita corpus Angeli in fruſta diuideretur, vt partim per vnum porum, partim per alium ingrederetur, nam inter vnum porum, & alium eſt pars ſolida, quæ à cor-

pore nequit penetrari.

Tertio probat Ricard. de Sancto Vict. nam ſi Angeli eſſent corporei, non poſſet legio eorum eſſe ſine miraculo in vno corpore obſeſſo, vt narratur Lucæ 8. Legio enim continet 6666. fingere autē miraculum, friuolum eſt.

Sed contra dices. Geneſ. 6. habetur, Videntes Filij Dei Filias hominum quod eſſent pulchræ, acceperunt eas vxores. Et antiqua lectio habet, Videntes autem Angeli Filias hominum: quam lectionem ſequuntur Euſeb. 5. de præparat. Euāgel. Ambroſ. lib. de Noë, & arca. c. 4. & multi alij. Si ergo Angeli genuerunt gigantes ex mulieribus, vt dicit Ambroſius, igitur ſunt Angeli corporei. Reſpōn. per Filios Dei intelliguntur Filij Enos, qui cœpit inuocare nomen Domini: hi acceperunt ſibi vxores ex progenie Cain, quæ vocabantur Filiæ hominum, nō Filiæ Dei, quia imitatæ mores parentum ſuorū, rebus terreſtis erant addictæ, & ex his geniti ſunt Gigātes, vt ait Aug. 15. de Ciuit. Dei cap. 23. Chryſo. homilia 22. ſuper Geneſ. Et nota, quod in Scriptura viri ſancti Angeli appellantur, vt Matth. 11. Iuxta prophetiam Malachi. 3. Ioannes Angelus appellatur, & Deuter. 32. Iuxta tranſlationem 70. dicitur, Conſtituit terminos populorum iuxta numerum Angelorum Dei. Et Vulgata habet, Iuxta numerum Filiorum Iſraël. Item per Filios Dei aliqui intelligunt Filios potentum, & per Filias hominum Filias plebeorum, & ſic erit ſenſus, nobiles, & potentes accepiſſe ſibi vxores de media plebe, & ex illis Gigantes genuiſſe. Quare aliqui ex Hæbreo legunt, Filij Dei, & Filij deorum, ſicut trāsfert Aquila, teſte Aug. vbi ſupra, & Hiero. 3. to. q. Hæbraica. Dij autem pluraliter iuxta phraſim Hebraicam dicuntur nobiles, potentes, ſeu iudices in populo. Pſal. 81. Ego dixi, dij eſtis, & Filij excelſi omnes: & iterum, Deus ſtetit in ſynagoga deorum. Idcirco Simachus, vt refert Hieronymus, vertit, Filij potentum. Et etiam ſi legamus cum. 70. Videntes Angeli Dei, &c. habet locum hæc expoſitio, nam etiam in Scriptura potentes vocantur Angeli, Iob. 41. Timebunt Angeli, & territi purgabūtur: loquitur de potentibus, & robuſtis hominibus, qui etiam coram animali Leuiatan, ita timebunt, vt excreēt ſtercora. Nullo ergo modo Gigantes ab Angelis geniti ſunt, ſed ab hominibus. Paucis enim annis ante excidium Romanorum factum à Gothis, Romæ nata fuit fœmina Gigantea ex patre & matre, cōmunis ſtaturæ, quod ait Aug. lib. 15. de Ciuit. Dei cap. 23. An vero in corpore aſſumpto poſsit Angelus cum muliere coire, infra videbimus.

QVAESTIO. II.

An Angeli compoſiti ſint ex materia, & forma.

SCotus in quodlib. q. 9. a. 2. docet, Angelum eſſe immaterialē, & ſimul animam intellectiuam, quia operationes Angeli, & animæ non indigent organis corporeis, & ſic intelligere ſolum poteſt recipi in Angelo, & anima rationali; ergo tā Angelus quā anima rationalis caret materia. Item arguit Scotus in 2. d. 2. q. 8. ex Ricardo de Sancto Victo. vt ſupra dixi, quia ſi haberēt materiā, nō poſſet eſſe legio in vno corpore. Quod autem Angeli etiam per potētiam diuinam nō poſsint vniri materiæ eam informando, probat Scotus eodē quodlib. q. 9. a. 2. hac potiſſimum ratione, nā quod eſt perfecte, & com-

Digitized by Google

& cōplete ſubſiſtēs, nō eſt forma informans: nam forma eſt communicabilis vt quo, at ens vltimo terminatum eſt incommunicabile vt quod, & vt quo.

De facto autem certum eſt, Angelos nulli corpori eſſe ſubſtātialiter vnitos, id eſt nullum corpus ab eis animari. Et ratio eſt, quia ſi Angeli eſſent animæ aliquorū corporū, maxime eſſent cælorū, qui ſunt nobiliſsima corpora, ſed cæli non ſunt animati; ergo nullum corpus ab Angelis animatur. Cælos autē animatos non eſſe, communis eſt Scholaſticorum ſententia, & fatetur Scotus in 2.diſt.14.q.1.D.Bonauen.a.3.q.2. Ricard.a.3.q.4.S.Tho.1.p.q.51.a.1. & alijs in locis, & addit D.Bonauē. oppoſitum eſſe manifeſtum errorē: Scotus vero ait creditū eſſe, tametſi ratione phyſica non facile probari poſsit. Ex patribus Græcis docet Baſil.homil.3.in Geneſ. Cyrill. lib. 2. cōtra Julian. imo affirmat ſententiā Platonis non modo doctrinæ Chriſtianæ, ſed etiā Philoſophicæ rationi aduerſari. Cōſentit Damaſ.lib.2. de fide c.6. vbi dogma fidei id eſſe arbitratur. ex Latinis Ambroſ.homil. 3.in Geneſ.Hieron.in Epiſt.69. quæ eſt ad Auitū, vbi inter errores Origi nis commemorat ſententiam oppoſitam, & Nicefor.lib.17.hiſtor.c. 27. inter Canones quinti Cōcilij generalis, quibus errores originis damnātur, & refert ſextum, in quo ſic dicitur. Si quis dicit cælum, ſolem, & lunā, & ſtellas, & aquas, quæ ſuper cælos ſunt, animatas quaſdā eſſe, & materiales virtutes, Anathema ſit. Et ratio eſt, nam ſi aſtra animata eſſent, haberent animam intelligentem, cū ſint perfectiſsima corpora, & ſine dubio eſſent beata: quare ipſa venerari poſſemus ob ſanctitatem quam in ſe haberent, hoc autem eſt contra illud Deuther. 4. Ne forte eleuatis oculis ad cælum videas ſolē, & lunā, & omnia aſtra cæli, & errore deceptus adores ea, & colas quæ creauit Dominus Deus tuus in miniſterium omnibus gētibus: nō ergo erit Angelus forma corporis natura ſua: qua propter, vt recte Scotus, nec à Deo id fieri poteſt, cū effectus cauſæ formalis à Deo ſuppleri nō poſsit.

QVAESTIO III.

Vnde ſumatur in Angelis genus, & differentia.

NOta, quod cum genus, & differentia ſint ſolum diuerſi cōceptus in vna eademque ſimpliciſsima re, intellectus noſter inuenire poteſt, quale illius, quod ſit differentia, & quid, quod ſit genus, quorum quodlibet non exprimat totam naturam rei, ſed quaſi partem illius, & ita ſimplicia non differūt ſe totis, ſed aliquo peculiari conceptu, quo tota eſſentia non continetur.

Sit concl. Tam in rebus cōpoſitis ex materia, & forma, quam in rebus ſimplicibus ſubſtātialibus, vel accidētalibus nō ſumitur genus, & differentia ab aliquo reali, ſed ab ipſa re diuerſo modo conſiderata, concipitur ratio generica, & ratio differentiæ ſpecificæ: generica quatenus alijs rebus conuenit, differētia quatenus alijs diſsimilis eſt. Vnde in rebus materialibus non ſumitur genus ex materia, & differentia ex forma, nec proxime, nec remote, ſed ſatis eſt rem totā diuerſo modo concipere, vt in Angelis conſtat: loquor autē de diuerſis cōceptibus obiectiuis, qui dicūtur genus, & differentia Metaphyſica. Dicit autem Porphyr. genus ſimile eſſe materiæ, & differentiam formæ, quia genus commune eſt pluribus ſicut materia, & per-

Digitized by Google

per differentiam contrahitur, per quam fit proprium huius, vel illius. Quare, & potentiale quid à logicis vocatur; contra vero differentia determinat genus ad hanc ſpeciem, ſicut forma materiam, & ideo dicitur actus generis.

QVAESTIO IIII.

An multitudo Angelorum excedat numerum rerum corporearum.

INgentem eſſe multitudinem Angelorum, docet Scriptura Daniel. 7. Millia millium miniſtrabãt ei, &c. Ex quo loco colligit Dionyſ. c. 14. de cœleſti Hierar. magnam Angelorum multitudinem, & Matth. 26. Exhibebit mihi pluſquam 12. legiones Angelorum. Iob. 25. Quis numerus militum eius? Quem numerum innumerabilẽ vocat Greg. 17. Moral. cap. 9. Verum eſt tamen ſeptem tantum eſſe principes, præfectos vniuerſæ terrę adſtantes ante Deum, vt Tobiæ 12. dixit Raphael: Ego enim ſum Raphaël Angelus vnus ex ſeptem, qui adſtamus ante Dominum. Dicuntur autem adſtare in conſpectu Dei, non quia alij non adſtant, ſed quia ipſis eſt cura vniuerſi orbis demandata, & nihilominus ſemper aſsiſtunt, & faciem illius intuentur. Et de his ait Ioan. Apocal. 8. Et vidi ſeptem Angelos ſtantes in conſpectu Dei, & c. 1. & 7. Spiritibus qui in conſpectu troni Dei ſunt.

Sanctus Thomas 1. p. quæſt. 50. art. 3. ait, Angelorum multitudinẽ maiorem eſſe numero rerum corporearum: & aliqui Thomiſtæ intelligunt de numero ſpecierum corporearum, non indiuiduorum, vt Caiet. Alij etiam intelligunt indiuidua, ſed nihil certi de hoc numero habemus. Vnde ſoli Deo nota eſt multitudo Angelorum, nec manifeſte probare poſſumus plures eſſe Angelos quam homines, nam licet ſinguli homines habeant Angelos in ſuis cuſtodijs delegatos, & ſit veroſimile, eundem Angelum ſucceſsiue diuerſorum hominum curam non habere, & ſic Angelos eſſe plures hominibus, hoc tamen non eſt manifeſtum. Refert tamen Dionyſ. Carthuſi. in cap. 14. Areopagitæ de cœleſti Hierarchi. B. Brigidæ fuiſſe reuelatum à Deo, ita eſſe plures Angelos quã homines, vt vnicuique hominum decem poſſent in cuſtodiam aſsignari. Mitto Angelos malos, qui eiuſdem naturæ ſunt cum bonis. Et licet verum ſit, ſedes Angelorum qui ceciderunt ſupplẽdas eſſe ex hominibus, incertum tamen eſt, an tot homines ad eas ſint aſciſcẽdi quot Angeli ceciderunt. Quare Iſido. lib. 1. de ſummo bono, cap. 12. cum doceat Angelorum numerum ex ruina malorum diminutum, ſupplendum eſſe ex hominibus, addit illum ſoli Deo eſſe notum. Item nõ conſtat an fuerit tertia pars Angelorum qui ceciderunt. Nam illud Apocalip. 12. Draco traxit ſecum tertiam partem ſtellarum, non ſignificat Angelos qui cum Lucifero ceciderunt, ſed tertiam partẽ hominum qui in Eccleſia Dei lucebant ſicut ſtellæ, vt interpretatur Ricard. lib. 4. in Apocal. cap. 1. gloſſa, & Lyranus in eum locum. Nihilominus probabilius eſt, Angelos numerum hominum excedere, maxime propter B. Brigidæ reuelationem.

QVAE-

QVAESTIO V.

An Angeli ex ſua natura ſpecie differant.

Sanctus Thomas 1. p. quæſt. 50. art. 4. aſſerit, ſingulos Angelos inter ſe ſpecie differre, imo intra eandem ſpeciem multiplicari non poſſe, & ibi Caiet. & alij Thomiſtæ. Ratio eſt, quia multitudo indiuiduorum ſub eadem ſpecie prouenit à materia, vt Ariſtot. ait 1. de cælo cap. 9. vbi colligit multos eſſe cælos, quia materia multiplicatur: & 5. Metha. cap. 6. ea ſunt vnum numero, quorum materia eſt vna, ſpecie vero quorũ ratio, (id eſt forma) eſt vna, & 5. Metha. cap. 8. generãs, & genitum diſtinguntur propter materiam, ſed in Angelis non eſt materia.

Secunda opinio eſt, quorũdam Thomiſtarũ, Angelos ſolo numero differre poſſe, & à Deo multiplicari. Sic Capreol. 2. diſt. 3. q. 1. a. 3. Ferrar. 2. contra Gentes cap. 83. imo & ipſe Diuus Tho. opuſculo. 16. quod eſt contra Auerroiſtas: Affirmat enim intellectum humanum potuiſſe à Deo multiplicari, licet natura ſua principium multiplicationis non haberet. Ex quo aſſerto ſequitur, poſſe Angelos multiplicari, ſaltem potentia Dei abſoluta. Imo addit Ferrarienſ. fortaſsis nunc etiam Angelos ſub eadem ſpecie numero differre, etſi cauſa diſtinctionis occulta nobis ſit: hoc autem nec D. Tho. concedit, nec vllus alius Thomiſta.

Tertia ſententia eſt Alexand. 2. p. quæſt. 10. m. 6. art. 1. & 2. Gabriel 2. diſt. 3. quæſt. 1. art. 2. Dionyſ. Carthuſ. quæſt. 3. qui docent, Angelos eiuſdem ordinis, imo etiam eiuſdem Hierarchiæ, eſſe ſub eadem ſpecie. Alij cenſent, omnes Angelos cuiuſcumque Hierarchiæ eſſe eiuſdem ſpeciei, & ſolo numero differre. Sic Alber. 2. p. tract. 2. quæſt. 8. D. Bonauent. 2. diſt. 9. art. 1. quæſt. 1. Patet ex Baſil. lib. 3. de Spiritu ſancto contra Eunomium, vbi ſic ait. Omnes Angeli ſicut appellationem vnam, ſic etiam naturam omnino eandem habent: & loquitur de natura ſpecifica, & non generica. Dicimus enim Petrum, & Ioannem eandem naturam habere; non tamen dicimus hominem, & equum habere eandem naturam. Et Athanaſ. quæſt. 4. ad Anthiocum ait, loquens de Angelis, vna & eadem eſt eſſentia, ſicut vna tantum eſt eſſentia hominum: non dixit animalium, ſed hominum, qui ſub eadem infima ſpecie continentur. Et Anſel. lib. 2. cur Deus homo. cap. 21. ait: Quamuis omnes Angeli ſint vnius naturæ, non ſunt eiuſdem generis ſicut homines, id eſt, licet ſint eiuſdem ſpeciei, non ſunt eiuſdem proſapiæ, id eſt, non ſunt ab vno Angelo, ſicut omnes homines de vno homine. Item Damaſ. lib. primarum inſtitut. cap. 7. ſic ſcribit: Intelligendum eſt, ea quæ ſola indiuidua continent, ſpecies infimas vocari, cuiuſmodi eſt Angelus, homo, equus: vera ergo ſententia erit, poſſe plures Angelos ſuapte natura, & ab intrinſeco eſſe ſub eadem ſpecie, ſicut docet Scotus 2. diſt. 3. quæſt. 7. Durand. quæſt. 3. Gabriel quæſt. 1. art. 2. Ricard. art. 5. quæſt. 1. & multi alij. Verum quidem eſt ſecundum Ariſtotelem multiplicationem numericam, quæ fit ex diuiſione continui, ſine materia, & quantitate fieri non poſſe, at multiplicationem ſubſtantialem, quæ non fit diuiſione continui, ſed ex

X 5 natu-

Digitized by Google

natura ipſius rei, ſine materia, & quãtitate poſſe reperiri vt in Angelis, imo de facto ita eſt, vt auctoritate Patrum probatum eſt: & ſicut animæ rationales etiam exiſtentes extra corpora, & omni materia carentes, differunt numero ſub eadẽ ſpecie, ita & Angeli.

QVAESTIO VI.

An Angeli natura ſua ſint incorruptibiles, vel tantum ex Dei gratia.

ANgelos ex ſua natura incorruptibiles eſſe, docet Scotus. 2. diſtin. 1. & D. Thom. 1. p. q. 50 a. 5. & ibi Caiet. licet à Deo annihilari poſsint. Et patet ex Concil. Lateran. ſub Leone X. ſeſſ. 8. vbi diffinitur, animam rationalem eſſe immortalem: cum ergo Angeli non ſint inferioris conditionis, eodem modo erunt immortales ex ſua natura, & ab intrinſeco. Nam ſi ex ſola gratia Dei id haberent, ſimpliciter mortales, & corruptibiles dicerentur. Et Baſil. in Pſalm. 44. docet, Angelos non ſeneſcere natura, eorum ſubſtantiam immutabilem eſſe. Et Iulian. Archiep. Tolet. lib. 1. de futuro ſæculo ait: Ita conditos eſſe Angelos, vt etiam ſi peccarent, mori non poſſent, homines vero propter peccatum mortis pœnam incurriſſe; ergo Angelus, & anima incorruptibiles ſunt reſpectu potentiæ creatæ, non tamen reſpectu diuinæ, quia annihilari poſſunt à Deo: omnis enim creatura ex ſe mutabilis eſt, non tantum ſecundum accidens, ſed etiam ſecundum ſubſtantiam, vt docet Scotus. 1. diſtinctione 8. quæſtione 5. & 4. diſtinctione 49. quæſtione 6. Alexand. 1. parte, quęſtione 4. membro 3. D. Bonauent. 1. diſtinctione 8. 1. parte diſtincti. articulo 2. quæſtione 2. Omnia ergo nutu Dei conſeruantur, etiam ſpiritualia, ne in nihilum decidant, vt aperte dicit Scriptura, Actuum 13. In ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. Et Sapient. 11. Quomodo autem poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes? aut quod à te vocatum non eſſet, conſeruaretur? In omni ergo creatura eſt natiua non repugnantia, vt non ſint, quod intrinſecum, & eſſentiale eſt illi; non tamen eſt in Angelis potentia paſsiua, vt non ſint reſpectu agentis creati. Vnde ſi Angelus annihilaretur, deſtructio, ſeu annihilatio illius reſpectu cauſarum naturaliter agentium, & reſpectu communis concurſus, & ordinis rerum, ſupernaturalis diceretur, quia annihilaretur ſuper vires cauſarum creatarum, & ſupra ordinem quem Deus ſeruat; at reſpectu Dei agentis, & reſpectu ipſius Angeli non eſſet ſupernaturalis, quia ex ſe habet Angelus intrinſecam non repugnantiam, vt poſsit à Deo annihilari, non tamen à cauſa creata, nam Angelus non habet materiam, ſicut homo, quæ principium eſt corruptionis; nec habet formam aliquam contrariam; anima autem rationalis, licet poſsit expelli à corpore, cum non educatur de potentia materiæ per ſe ſubſiſtit, & permanet extra ſubiectum.

Sic ergo explicandi ſunt Patres cum Concil. Lateran. quando anima rationalis, & Angeli vocantur incorruptibiles, nempe reſpectu cauſæ creatæ, non autem vt referuntur ad Deum, qui omnia annihilare poteſt. Vnde ſolus Deus omnimode dici poteſt immortalis, vt vocat Paul. 1. ad Timot. 6. nã eſt Deus immortalis reſpectu cuiuſcũque, vt ait Aug. lib. de natura boni. c. 39. Vel dicitur

immor-

Immortalis,id eſt,immutabilis,ſiue in melius,ſiue in peius, vt docet Auguſt.1.de Trinit.c.1. Vel dicitur immortalis ſuper omnes alios Reges, qui mortales ſunt,vt ex textu Pauli colligitur, vt ait Chryſoſtom. in hunc locum.

QVAESTIO VII.

An in corporibus aſſumptis vere Angeli appareant, vel ſolum ſecundum imaginationem.

COmmunis ſententia docet Angelos in corporibus vere aſſumptis reipſa,viſui, & ſenſui exterius apparuiſſe. Sic Scholaſt.2. diſt. 8. Scot.q.1. Durand.q.1. Gabriel.q. 1.a.2. D.Bonau.1.p.diſtinct.a.1.q.1. & 2. Ricard.a.1.q.2.& alij.Patet ex apparitione Raphaëlis facta Tobiæ 6. cum quo,& cum alijs loquebatur Raphaël,& reſpondebat. Nam recte docet S. Thom.1.p. q.51. art.2. quæ ſecundum imaginationem, contingunt, non omnibus communiter apparent.Idem docuit Auguſt.5.de Ciuitate Dei,cap.23. Bernar.ſermo.5. in Cant. Iſidor.lib.1.de ſummo bono,cap.12. cum alijs Patribus.Licet enim dæmon immutare poſsit oculum præſtigijs, ita vt exterius videre ſibi videatur aliquid, cum reuera non ſit,& hoc modo poſsit Angelus hominibus apparere,ſicut etiam in imaginatione, & ſomnis, nihilominus fatendum eſt alio etiam modo exterius videri in bona ſenſuum diſpoſitione, ſeu tali corpore aſſumpto, vt natum ſit in ea diſpoſitione, & diſtantia talis figurę,& coloris apparere.

Et nota, hanc vnionem Angeli cum corpore nec eſſe hypoſtaticam, nec per informationem, ſed ſolum accidentariam, ſicut motor vnitur mobili, & per illa corpora ſe manifeſtat, figura autē illa duobus modis apparere poteſt.Vno modo,quia reuera in ſe terminatum ſit corpus tali figura,per condēſationem aëris, aut ſubſtantiæ, quam aſſumit. Alio modo etiam ſi in ſe non ſit talis figuræ, in ea tamen poſitione natum eſt, ita apparere, ſicut in nubibus multæ nobis longe obijciuntur figuræ, quæ reuera tales non ſunt; & ſi propius viderentur, non ita apparerent; in ea tamen poſitione eodem modo ſemper apparent.

Et nota,in illo corpore aſſumpto nullum eſſe colorem, ſed ſolum lucis mixtione, vt in iride, eo quod materia illorū corporum adeò ſubtilis,& ſimplex eſt,vt colorū,& ſecundarum qualitatū capax non ſit. Nec in corpore aſſumpto eſt aliqua durities,ſed virtute Angeli talis fit reſiſtentia tactui,ne corpus comprimat quod apparet,vt videatur ſibi tāgere aliquod durū,& reſiſtens;& iudicat etiā homo carnem eſſe,quę oculo vt caro apparet,cū tamen talis qualitas in eo corpore nō ſit,qualis eſt in vera carne, quā mollitiē appellamus. Videbitur ergo homini contrectare oſſa,& carnes quæ reuera non ſunt: quod ſi homo attente id conſideret, facile iudicare poterit illam nō eſſe veram duritiē,nec veram mollitiem qualis in oſsibus, & carnibus reperitur.Si ſimplici tamen animo contrectet corpus,videbitur ſibi carnes & oſſa tangere, nec diſcernet vtrum ſit verum corpus, aut tantum apparens: ſicut accidit Abrahæ,Geneſis 18.& Loth,Geneſ.19. cum lauarunt pedes Angelorum,non cognoſcētes tūc Angelos eſſe in corporibus aſsūptis.Quāobrem Chriſtus Dn̄s,Ioan. 20. oſtendit, & cōprobauit veritatē ſui corporis Apoſt. Palpate,& videte,quia ſpiritus carnē & oſſa non habent ſicut me videtis habere: intelligens per ſpiritum, corpus aëreum aſſumptū,quod apparere ſolet,quod

phan-

Digitized by Google

phantaſma dicitur. Si autem tactu non potuiſſent diſcernere veras carnes, & oſſa, mollitiem, & duritiem illorum, non dixiſſet, Palpate, & videte. Cum autem viderunt eum manducare, non dixit, Videte quomodo manduco, quia ſpiritus non manducat: ſciebat enim etiam in corporibus aſſumptis, ita vere apparere mãducãtes, vt oculo diſcerni non poſſet, an reipſa vere manducent, vt patet de Raphaële apud Tobiam.

Nota tamẽ, quod etſi frequentiſſime contingant in ſomnis ea, quæ accidunt lamijs, vt ait Concil. Anſiran. negandum tamen non eſt, aliquando etiam ſolutis ſenſibus in vigilia lamias deferri, non ſuper veras beſtias, ſed à dæmonibus in corporibus ſub figura beſtiarum aſſumptis: & alia huiuſmodi exterius eis opera dæmonum vere apparent, vt docet Victor. in relatio. de arte Magica, nu. 4. & 5. & Alfonſus de Castro lib. 1. de iuſta hæreticorum punitio. cap. 16. quod multis confirmat exemplis. Ad caput Cõcilij Anſirani reſpondet primo, ſectam illarum mulierum, cuius ibi fit mentio, non eſſe lamiarum, ſed de alijs. Secundo reſpondet, frequenter mulieres decipi, putantes ea quę in ſomnis accidunt, reuera fieri, ob id tamen non diffiniri quin reuera aliquando contingat: ſicut etiam aliquando alijs ſpectantibus poſſet aliquis apparere in beſtiam conuerſus. D. Bona. 2. diſt. 8. 2. p. diſtinctionis art. 2. quæſt. 2. Scotus quæſt. 1. 5. in iſta quæſt. Gabriel quæſt. 2. art. 2. Ricardus art. 1. quæſt. 3. ad 3. cenſent corpora ab Angelis aſſumpta nõ eſſe ex puro elemẽto aëris, eo quod ſubtilioris ſubſtantiæ ſit, quam vt condenſari poſsit, & figurari, nec ex corpore perfecte mixto, ſed ex corpore quodã aëreo, cum aliqua mixtione craſsioris ſubſtantiæ, quæ facile quoque euaneſcere poſſet. Hoc autem intelligendum eſt (vt cum Scoto recte notauit Vazquez 1. p. diſp. 184. cap. 4.) de corporibus illis, quę ſtatim vt relinquuntur euaneſcunt: contingit enim aliquando Spiritus aſſumere alia corpora naturalia, vt corpus ſerpentis in paradiſo, vel alterius animalis.

De formatione vero corporis docent D. Bona. Scotus, Ricard. Durand. & Gabriel, ſola condenſatione fieri, quæ ſola compreſsione, & motu locali poſſet intra ſe ipſos fieri: alia enim ratione occulte fieri ſuperuacaneũ eſt inquirere. Fit autem hæc præparatio corporum vt aſſumantur ab Angelo propria virtute, vt ait D. Bonauen. & ſupponunt Scotus, Gabriel, & Vazquez, nam cum mali etiam Angeli ad peſſimos fines corpora ſumant, non eſt veroſimile Deum propria virtute illa formaſſe, vt videtur ſentire D. Tho. 1. p. quæſt. 51. a. 3. ſed ipſum dæmonem ſola condenſatione figurare.

QVAESTIO VIII.

An omnes Dei apparitiones factæ fuerint miniſterio Angelorum.

COmmunior, & verior ſententia eſt, Deum ſemper in vtroque teſtamento miniſterio Angelorum apparuiſſe. De apparitionibus in veteri teſtamento factis, docet Aug. 3. de Trinit. cap. 11. & Dionyſ. cap. 4. de cæleſti Hierarchi. loquens de Angelis, ac per eos ad nos perueniunt eæ, quæ naturam noſtram ſuperãt patefactiones, & ſubdit antiquos Patres ab Angelis eruditos ante legem ad veritatis notitiam perueniſſe, legem ipſam per Angelos accepiſſe, & Deũ animas

mas ſanctorum nũquam vidiſſe, ſed per quaſdam viſiones diuinas, quas opera cæleſtium virtutum didiſcerunt. Docet etiam legem fuiſſe Moyſi per Angelos promulgatam. Et idẽ Hieronymus ad Galat. 3. & Cyril. lib. 8. Theſau. cap. 2. & multi alij Patres. Et ad Galat. 3. dicitur: Lex ordinata per Angelos in manu mediatoris, qui eſt Moyſes, qui fuit mediator inter Deum, & populum. Docet etiam Auguſt. Dominum apparuiſſe Abraham miniſterio Angelorum, Geneſ. 17. quando cum eo pepegit fœdus circumciſionis, & ipſe promiſsionem accepit benedictionis plurimorum gentiũ in ſeipſum. Et tamen Dominum apparuiſſe teſtatur Stephanus Actor. 7. quia Geneſ. 18. dicitur Dominus apparuiſſe Abraham ad ilicẽ Mambre, & cum eleuaſſet oculos, vidit tres viros: quos Angelos fuiſſe: conſtat ex cap. ſequenti, vbi dicitur: Relicto Abraham, Angelos intraſſe Sodomam. Reſponderi tamen poſſet probabiliter, non tres loquutos fuiſſe in nomine, & perſona Dei, ſed vnum tantũ ex illis, qui forte fuit ipſe Deus, quem Abraham appellauit Dominũ. Vnde non dicitur tres Angelos veniſſe Sodomam, ſed duos tantum.

Item Exod. 3. dicitur, Dominus apparuiſſe Moyſi in rubo, & igne: & Exod. 19. Loquutum fuiſſe Dominũ cum Moyſe in monte Syna, Actor. vero 7. narrans hiſtoriã hanc Stephanus inquit, Expletis annis 400. apparuit illi in deſerto montis Syna Angelus in igne flammæ rubi, & facta eſt ad eũ vox Domini, Ego ſum Deus Patrum tuorum. Quæ verba dixit idem qui apparuit in rubo. Et infra idem Stephanus ait, Loquutũ fuiſſe Moyſen cum Angelo in monte Syna. Cum tamen Scriptura nunquam loquutionem Moyſis cum Angelo, ſed cum Domino referat, apparuit ergo Angelus in perſona Dei. Sed dicunt aliqui Patres, & Moyſi, & Iacob, Geneſ. 31. fuiſſe Dei filiũ, qui apparuit vtrique. Iſai. 9. dicitur: Magni Conſilij Angelus. Sic Euſebius, Chryſoſt. Theophilat. & alij. Sed non video quomodo filius Dei in diuina natura vocetur Angelus, & quomodo magis dicatur apparere filius quam aliæ perſonæ, cum apparitio ſit opus ad extra. Et idem dico de apparitionibus noui teſtamenti propter Dei maieſtatem.

QVAESTIO IX.

An operationes vitæ fieri poßint ab Angelis in corporibus aſſumptis.

DVplex eſt genus actionum vitalium: aliæ enim ſunt, quæ ſecundum ſuam ſubſtantiam nequeunt eſſe niſi à vita, vt ſunt operationes ſenſuum, quæ in corpore aſſumpto fieri non poſſunt ab Angelis: in quo conueniunt Scotus, & omnes Doctores in 2. diſt. 8. Imo & generatio per dæmones incubos accedentes ad mulieres, tantum eſt deferendo aliũ de ſemen viri, ſicut cõburere poſſunt applicando ignẽ materiæ, quod reuera non eſſet generare; nam generare eſt ex ſubſtantia propria ſemen decidere, cuius virtute in matrice mulieris proles fiat. Aliæ ſunt operationes vitales, quæ ſecundum ſubſtantiam fieri poſſunt à principio non viuente, licet non quoad modum, ſicut locutio, deambulatio, quia non fiunt illo modo peculiari quo fiunt à viuentibus. Poteſt ergo Angelus quoad ſubſtantiã efficere motum progreſsiuum, locutionem, reſpirationem, & ſpirationem, & motum palpebrarum. Cum autem deficiat modus, dicuntur

illæ

Digitized by Google

illæ operationes ſecundum ſimilitudinem externam, vt ait Scotus. 2. diſt.8. quæſt. vnica, quia comeſtio, & aliæ operationes non ſunt à principio viuente, & intrinſece informante.

Et probatur primo de motu progreſsiuo, quia hic fit media virtute, quæ reſidet in tendonibus, media etiam imaginatione appetitus, quæ vis non eſt in corpore aſſumpto in imaginatione appetitus; ergo non dicetur magis illa deambulatio, quam ſi aliquis homo moueret cadauer, & ita videretur deambulare, & idem dè motu palpebrarum. Item, ſpiratio, & reſpiratio, & tuſſis, licet non fiant media imaginatione neceſſario, fiunt tamen vi naturæ animalis reſidentis in pulmone. Præterea riſus fit media imaginatione, & delectatione appetitus à re ludicra, & noua, ex qua prouenit motus ſcepti tranſuerſi, & inde genæ dilatantur, & mouentur, & totum hoc nomine riſus ſignificatur. Quare ſi ſtatua aliqua ita eſſet compoſita, vt haberet talem motum genarum, non diceretur vere videre, quia deeſſet illi modus tali nomine ſignificatus. Idem dico de fletu, & idem de locutione, & voce dicendum: nam locutio non eſt ſine imaginatione vltima. Idem eſt de actu comedendi; non enim proprie conuenit Angelo, quia de ratione illius operationis eſt motus conterens cibum, & in ſtomachum traijciens factus ab animali; non ergo proprie dicitur Angelus comedere, vt ait D. Thom. 1.part. quæſt. 51. artic.3. ad 5. D.Bonauent.2. diſtinct. 8. part.1. art.3. quæſt.1. Ricard. artic. 1.quæſtion. 5. & colligitur manifeſte ex Scriptura, nam Tobiæ 12. dixit Raphaël: Cum eſſem vobiſcum, videbar quidem manducare & bibere, ſed ego potu inuiſibili, & cibo vtor. Nõ dixit, manducabam, & bibebam, ſed videbar manducare, & bibere. Chriſtus tamen poſt Reſurrectionem vere comedit, quia motus ille fuit à corpore viuente conterente cibum, & traijciente in ſtomachum cum ordine ad nutritionem, tametſi quia glorioſum erat, nutritio ſequuta nõ fuerit, ſed euanuerit cibus ille: non tamen eſſet inconueniens dicere, nutritionem fuiſſe ſecutam, vt docent Scotus, & Gabriel. Licet hoc argumentum actionis comedendi ſufficiens non fuerit per ſe ſolum ad probãdam Chriſti Reſurrectionem, nam licet actio comedendi in Chriſto, fuerit actio viuentis, cum reliquis neceſſarijs ad veram rationem talis actionis: modus tamen ille peculiaris non poteſt videri, & ſenſu diiudicari magis quam in corpore aſſumpto, vt recte cum Scoto docet Vazquez. 1.part. diſt.186.cap.2. Ex quo ſequitur, quod cum Abrahã tres Angelos inuitauit, Geneſ.18. & illis cibos obtulit, nondum cognouerit Angelos eſſe, vt ait D.Thom. 1. part. quæſt. 51. artic.3. ad 5. cum Alexand.1.p.q.34.m.6.& Gabriel.2. diſt.8. q.1. art.3. dubio 3.

FINIS.

DE

DE LOCO ANGELORVM,

TRACTATVS SECVNDVS.

QVAESTIO PRIMA.

An Angeli verè ſint in loco corporeo.

CERTVM eſt Angelos verè, & propriè ſecundum ſuam ſubſtantiam eſſe in loco, & oppoſitum affirmare, hæreticum eſt. Sic Nazian. oratio.34. quæ eſt ſecunda Theologica, & Athan. Epiſt. ad Serapionem, de Spiritu ſancto, vbi dicit, Spiritum ſanctum vbique eſſe, ſed ſpiritus creatus eſt in certis locis. Et Gregor. 1. Moral. cap. 2. & Homil. 34. in Euangelia, docet, Angelos ad nos frequenter mitti. Et confirmatur illis locis Scripturæ, qui docent, Angelos locum habere: ſupponũt enim in loco eſſe, de quibus infra. Vnde ſi aliqui Patres videntur aſſerere Angelos non eſſe in loco ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum effectum, ſeu modo intellectuali, intelligendi ſunt non eſſe in loco mole quantitatis ſicut corpora: non tamen negant pręſentiam ſubſtantiæ, & quia modo indiuiſibili in loco eſt Angelus totus in toto, & totus in qualibet parte. Ideo Damaſ. lib. 1. de fide, cap. 16. dixit, eſſe in loco modo intellectuali; eſt ergo Angelus in loco non circumſcriptiuè, ſed definitiuè. Et ſi aliquando dicant Patres, Angelum circumſcribi loco, idem eſt quod terminari loco, & limitari, vt ab ipſo Deo diſtinguatur, qui illimitatus, & interminabilis eſt.

QVAESTIO II.

Quænam ſit ratio Angeli exiſtendi in loco.

AEgydius. 1. diſtin. 37. 2. part. diſtinct. artic. 1. quæſt. 1. Et Ferrari. 3. contra Gentes, cap. 68. docent, Angelos eſſe in loco per applicationem ſuę virtutis, ſeu operationis. Quam ſententiam impugnat Scotus. 2. diſtinct. quæſtio. 6. §. contra hoc eſt. Nam vt Damaſ. ait. 1. de fide, cap. 17. Angelus ideo hic, & alibi operatur, quia tranſit diuerſa loca; ergo prius eſt eſſe in loco, & loca tranſire, quam in illis operari: cum enim virtus Angeli finita ſit, indiget propinquitate loci, vt conditione neceſſaria ad operandum; ergo prius eſt in loco quam operetur. Item ſi Angelus per operationem tranſeuntem eſſet in loco, non poſſet mouere corpus, quin ipſe moueretur, ſequeretur etiam eum qui mouet cælum eſſe in toto orbe, cum totum moueat; imo ſua virtute poſſet ſimul eſſe in cælo, & in terra, quia poſſet cum alijs Angelis mouere corpus longum vſque ad cælum Empyreum, nam vnus Angelus adiuuari poteſt ab alio. Et quod magis vrget eſt, quia ſequeretur Angelos non fuiſſe creatos in cęlo Empyreo,

nec

Digitized by Google

nec modo ibi eſſe beatos, nec damnatos in inferno, nam nec beati operantur in cælo operatione tranſeunte aliquid influendo, nec damnati in inferno. Et idem colligitur de animabus beatis, & damnatis, & de anima Chriſti Domini, eam videlicet non deſcendiſſe ſecundum ſubſtantiam ad inferos, quia nullã habuit in inferno operationem tranſeuntem: & Angeli in cælo Empyreo nõ mouent ipſum, imo etiam ſi Empyreum moueretur, non tot millia Angelorum in mouendo vno ſolo corpore occuparentur. Concedere autẽ cum Capreol. & alijs, virtutem aliquam occultam, ſeu operationem Angelis, & animabus exiſtentibus in Empyreo, vel in inferno, ſine fundamento fingit etiam Ferrarienſ. Et magis abſurdum eſt, quod ipſe docet, Angelos non eſſe proprie in cælo Empyreo, ſed abuſiue, & metaphorice, quia ſunt in gloria, ad quam cælum illud deſtinatum eſt.

Caiet. 1. p. q. 52. a. 1. docet, Angelũ eſſe in loco, vel applicatione virtutis: quam applicationem putat eſſe actionem immanentem intellectus, & voluntatis, & hoc conſtituit Angelum in loco, quia promptus eſt vt operetur, licet hic modus ſit incompletus, complete autem eſſe Angelũ in loco per operationem tranſeuntem. Sed contra, quia ſequeretur nec Angelos in cælo Empyreo, nec animas iuſtorum in purgatorio, nec damnatorum in inferno vere eſſe, nec animã Chriſti ad infernos deſcendiſſe: cum enim ibi nulla ſit futura operatio tranſiens, nulla erit applicatio virtutis ad operandum. Si dicis, in limbo Chriſtũ illuminaſſe iuſtos, & terruiſſe damnatos. Contra, quia hæ operationes non requirunt loci propinquitatem eo quod ſpirituales ſunt, & earum effectus non recipiuntur in corpore.

Scotus. 2. diſt. 2. q. 6. §. ad quæſtionem. D. Bonau. 2. p. a. 2. q. 1. Gabriel q. 2. a. 2. concl. 4. Gregor. q. 2. a. 2. & alij, docent, Angelum eſſe in loco per ſuam ſubſtantiam. Quam ſententiam merito ſequuntur omnes Scotiſtę, Liquetus fideliſsimus interpres Scoti, & ex Neotericis, Rada, & Faber. Vnde Angelus non eſt in loco ratione qualitatis à Deo communicatæ, vt voluit Alexand. 2. p. q. 32. memb. 1. nec ratione operationis tranſeuntis, vel habentis ſe inſtar operationis tranſeuntis; nec ratione applicationis virtutis, ſed ratione ſuæ ſubſtantiæ, & ſic ſemper eſt Angelus in loco, nec de loco ad locum tranſit ſine medio: moueri tamen poteſt, quia illa relatio præſentiæ quã habet, dum eſt in vno loco, tolli poteſt motu locali.

Sed dices: Si Angelus ſua ſubſtantia nuda eſſet in loco ſicut corpus, eſt per quantitatem, ſemper Angelus eſſet in loco æquali, & non poſſet in minori ſeipſum conſtituere, quod falſum eſt. Reſpondeo, Angelum eſſe in loco per ſuam ſubſtantiam, accedente tamen voluntate Angeli, non ad hoc, vt ab omni loco abſoluatur, ſed ad hoc, vt ſit in tali, vel tali loco determinato.

Vazquez. 1. p. diſt. 188. cap. 7. ait, Angelum eſſe in loco per modum quendam abſolutum, additum ſubſtantiæ Angeli ex voluntate illius pendente tanquam ex principio efficienti. Et hic modus abſolutus fundamentum eſt relationis præſentiæ ſecundum locum, & vnionis cum corpore pendens omnino ex voluntate Angeli, vt ita ſe poſsit in maiori, vel minori loco collocare, de extremo ad extremum ſine medio tranſire, & ab omni loco aliquando prorſus abſolui. Ratio illius eſt, quia relatio non poteſt mutari niſi abſoluto, nempe termino, vel funda-

damen-

Digitized by Google

damento mutato. Vnde cum ſubſtantia nuda eadẽ maneat, & locus idẽ, non poſſet Angelus mutari de loco, nec relinquere locum; at poſito hoc modo abſoluto, formato ab Angelo, ille ad libitum poſſet mutari, & eſſe in loco, & nunc eſſe in hoc loco, & non eſſe in illo. Sed ſupponit falſum Vazquez, ſcilicet ſolam relationem non poſſe eſſe terminus motus localis, vt patet de relationibus extrinſecus aduenientibus, vt eſt vnio Verbi diuini ad naturam humanam. Dico ergo, quod ſubſtantia Angeli poteſt habere nouum, & nouum vbi, & nullum vbi, ſiue relationem præſentiæ ad locum, abſque eo quod aliquid abſolutum intrinſecum in eo mutetur, vt contingit in motu locali corporum ad libitum Angeli: imo ſi iſte modus abſolutus, præter relationem præſentiæ, pendente à voluntate Angeli, adderetur ſubſtantiæ ipſius Angeli, non diceretur per ſe eſſe in loco, ſed per accidens. Dices: Corpus eſt in loco media quantitate, quæ realiter ab ipſa diſtinguitur, & nihilominus dicitur eſſe per ſe in loco; ergo etiam ſi Angelus eſſet in loco per accidẽs abſolutum, diceretur eſſe per ſe in loco. Reſpondeo, diuerſam eſſe rationem, nam corpus eſt in loco circumſcriptiue, quia non eſt in loco in quantum corpus, ſed in quantum eſt quantum, & ſic quantitas eſt ratio formalis eſſendi in loco; at Angelus eſt in loco diffinitiuè, & ad hoc non indiget niſi ſua ſubſtantia, & præſentia determinata à voluntate ipſius. Vnde addere aliquem modum abſolutum, præter modum præſentiæ, fruſtra, & ſuperuacaneum eſſet, cum ſubſtantia ſit ſufficiens fundamentum talis relationis extrinſecus aduenientis.

QVÆSTIO III.

An Angelus neceſſario ſit vbi operatur?

CONcluſio. Angelus indiget loci propinquitate, & continuatione ad operandũ: nam vt Scot. ait 2.d.2.q.6.§. contra cõcluſionem, nam agens limitatæ virtutis, neceſſario debet eſſe præſens vt operetur, & ſic operatur per medium. Quare ſi Angelus. v.g. mouere poteſt pondus centum librarum, & hoc poteſt mouere diſsitum à ſe per mille paſſus, non virtute diffuſa per medium, ſed nutu ſolius voluntatis, certe idem omnino videtur effectus, ſi moueat pondus in duplo maiori diſtantia, cum diſtantia ipſa nec augeat effectum, nec quicquam obſit, aut conferat ad actionem, ſed omnino negatiue ſe habeat; at concedere Angelũ poſſe mouere in quacunque diſtãtia, abſurdũ eſt. Item, ſi Angelus poſſet in diſtans operari, non ſemper eſſet vbi operatur: quare nec in corpore aſſumpto neceſſario eſſet ſecundum ſubſtantiam: quod eſt aperte contra Damaſ. lib. 1. de fide. c. 17. vbi de Angelo ait, nec alibi eſt verum intellectualem in modũ, illic circumſcribitur vbi operatur. Et cõfirmatur, quia nullum agens operatur aliquid in diſtans, quin operetur in propinquum aliqua actione; ergo actio in diſtans pendet ab actione in propinquum. Quod ſi aliquod corpus in diſtãs poſſet agere ſine medio, etiam ſi vacuũ intercederet, operari poſſet: ſiquidẽ medium nihil iuuat ad agendum in remotum. Nullus autem concedet, piſcem. v.g. immiſſurũ torpedinem in brachium, & ignẽ calorem in diſtantem materiam. Solem denique producturũ mineralia in terra, ſi medium vacuũ eſſet; eſt ergo aliqua, vel minima operatio per mediũ diffuſa, quæ deuehat actionẽ illam in diſtãtem materiã deriuatã, aut alioquin,

& piſcis lędet brachiū ſine chorda, & hamo, & arundine, vel per arundinem etiā læderet piſcatorem, etiā ſi illam manu non teneret; & etiam ſol illuminaret aërem in cubiculo concluſum, ſi medio non indigeret ad operandum, nec corpus opacum oppoſitum operationem eius impediret; debet ergo operatio agentis paulatim per medium diffundi.

Ita igitur de Angelis dicendum erit, non poſſe operari in diſtās ſine medio, ita vt ſaltem Angelus in ea parte eſſe debeat ſecundum ſubſtantiā, à qua virtus eius, & effectus continuo diffundatur in partes remotas, tametſi neceſſe nō ſit eſſe in omni parte corporis, in quā virtus eius pertingit. Si enim corpora exiſtētia in vna parte, virtutem ſuam deriuāt cōtinuo per reliquas, in quibus non ſunt, multo melius id erit Angelis concedendum. Verum eſt aliquando perfectiorem effectū produci in materia remota, quia eſt magis diſpoſita quam proxima, vt ignis non comburit aërem, & comburit ſtupam remotiorē. Idem dico de ſole, qui mineralia in viſceribus terræ producit nō in aëre, eadem luce per aërem in terra diffuſa. Eadem ratione piſcis ſtuporem immitit in brachium, non in hamum, chordam, & arundinē aliqua qualitate per mediū illud vſq; ad brachiū deriuata; & ſimiliter ſtuporem immitit in alios piſces, non autem in aquam interiectam aliqua qualitate per aquā deriuata. Arundo enim, hamus, & chorda capacia non ſunt veneni illius piſcis, bene tamē brachium. Et idem eſt de magnete, quæ attrahit ferrum, nō autem corpora intermedia.

QVAESTIO IIII.

An poßit eſſe Angelus ſimul in diuerſis locis.

NOn loquimur de potentia Dei abſoluta, vt recte notarunt Scotus, Gabri. Greg. Baſol. Ioann. Rada, Philip. Faber, & alij. Cum idē corpus modo ſupernaturali in diuerſis locis eſſe poſsit, & de modo ſacramētali fides docet; ergo eodem modo Angelus collocari poſſet in diuerſis locis. Nec loquimur de locis adæquatis virtuti Angelorum, nā ſemel vno ſic occupato non poſſunt in alio propria vi ſimul collocari, cum tota Angeli virtus in priori ſit conſumata, Angeli enim ſubſtantia limitata eſt. Solum ergo eſt controuerſia de locis inādæquatis. Caiet. enim. 1 p. q. 52. a. 2. Ferrarienſ. 3. contra Gent. c. 68. & alii docent, Angelū eſſe poſſe ſimul in pluribus locis non adæquatis, quæ ſimul coniuncta non excedant latitudinem adæquati. Scotus vero. 2. diſt. 2. q. 7. vtramque opinionem probabilem iudicat.

Sit concluſio. Probabilior eſt opinio aſſerens Angelū non poſſe conſtitui in diuerſis locis, ſeu corporibus non cōtiguis, ſed diſsitis etiam inadæquatis, quamuis ſint intra certam latitudinem, quam poſſet Angelus ſua præſentia replere. Quæ ſententia videtur Alex. 2. p. q. 32. m. 3. D. Bonauent. 2. diſt. 2. p. 2. a. 2. q. 2. Aegydi. 2. p. diſtinct. a. 1. q. 2. imo D. Tho. idem videtur ſentire. 1. p. q. 52. a. 2. & probatur ex Damaſ. 2. de fide, cap. 3. quia Angelus eſt in loco definito: ex quo infert, cum ad terram mittitur, in cælo non manere, quia vni loco ſemper eſt alligatus, & definitus; ergo Angelus ad vnum locū eſt determinatus, modo ſit locus adæquatus, modo inadæquatus: ſine diſtinctione enim videntur Patres loqui.

Sed contra, quia Chriſtus exiſtēs in eadem hoſtia, ſi diuidatur, manet in vtraque parte illius, etiam ſi illæ continuæ non ſint; ergo etiam Angelus

gelus poterit eſſe in duobus locis non adæquatis. Reſpódeo, diuerſam eſſe rationem, nam Chriſti Corpus eſt in hoſtia virtute Dei, quia tota ſubſtantia panis cōuerſa eſt in corpus Chriſti: quare ſi partes hoſtiæ ſeparentur, & in quacunque diſtantia ponantur, ſemper manet corpus Chriſti; Angelus vero cum ſit in loco propria virtute, ita poteſt eſſe in vno corpore continuo, vel in duobus contiguis, vt ſi ſeparentur nequeat in eis eſſe, alioquin in quacunque diſtantia manere poſſet, ſicut corpus Chriſti.

QVAESTIO V.

An Angelus ita habeat determinatum locum, vt in maiori, vel minori eſſe non poßit.

SCotus. 2. diſt. 2. q. 6. docet, Angelum habere locū determinatum, hoc eſt, maximū, quo maior eſſe non poſsit, & minimum, quo minor non ſit, dicit tamen hoc tantum eſſe probabile. Sit tamen concluſio. Datur locus ita maximus, vt non poſſit eſſe Angelus in maiori, non tamen ita minor, quin poſsit eſſe in minori. Prima pars probatur, nam ſi Angelus non haberet locum maximū determinatum, poſſet eſſe in toto vniuerſo, quod abſurdū eſt, cum virtus Angeli ſit determinata, & termino intrinſeco diffinita. Secunda pars probatur, quia eadem anima rationalis, quæ magis intrinſece corpori adeſt quam Angelus, omnino immutata poteſt eſſe in minori, & minore corpore ipſum animando; ergo & Angelus, cui nihil virtutis, & vitæ corpori præbet, in minori corpore poterit locari, cum libere in quouis corpore ſe cōſtituat; ergo poteſt Angelus eſſe in minori, & minori loco diuiſibili in infinitum. Sed hoc, vt dixi cum Scoto, adhuc ſub dubio manet: nam etſi totus Angelus ſit in quauis parte loci, & ideo non repugnet eſſe in minori aliquo loco, ſi tamen aliunde poſtulat certam quantitatem minorē, vt ei applicetur ratio præſentiæ, vel modi quem debet habere ſubſtantiæ illius, ſicut anima poſtulat ratione animationis, nó poterit eſſe in quauis minori parte, etiam ſi totus ſit in quauis, quando ſimul eſt in ambabus, ſicut anima rationalis. Nam de corpore Chriſti in Euchariſtia eſt alia ratio, quia cum non ſit ibi propria virtute, ſed virtute Dei, manebit in minori parte, & minori in infinitum, in qua poſsit panis ſubſtantia conſeruari, & Angelus ſimiliter, ſi Dei virtute collocetur. An autem id propria virtute poſsit, non ſatis nobis conſtat, ſed probabile relinquo cum Scoto.

QVAESTIO VI.

An poßit Angelus eſſe in loco indiuiſibili.

DIuus Thomas. 1. p. q. 52. a. 2. ait, Angelum poſſe eſſe in loco indiuiſibili, hoc eſt, in puncto: quem ſequuntur Ricard. 2. diſt. 2. a. 2. q. 1. Capreol. q. 2. a. 1. Caiet. & multi ex recentioribus, vbi D. Thom. Ricard. cum docet, Angelum eſſe in loco per ſuam ſubſtantiam, quæ indiuiſibilis eſt, infert poſſe eſſe in loco indiuiſibili. Alij cum doceant eſſe in loco per operationem, ſeu applicationem virtutis, aiunt, quod exiſtens in puncto, poſſet ad alias partes virtutem applicare.

Scotus autem. 2. diſtinct. 2. quæſt. 6. §. ad propoſitum, ſentit nihil in hac re compertum eſſe, & rationes pro vtraque parte infirmas eſſe: nam ſi Angelus eſſet in loco per operationem,

rationem, operatio, ſeu virtus deriuata ab Angelo in puncto, recipi nõ poſſet; ſi ergo operatio tranſiens Angeli in puncto, recipi non poteſt, nõ poterit per punctũ toti corpori communicari. Item operatio Angeli, verbi gratia, eius cuſtodia, vel præſidentia, vel aliquid huiuſmodi, non poſſet dirigi ad punctum tantum: nam quamuis Angelus poſsit cogitare punctũ, non cogitando reliquas partes, tamen cuſtodire, aut præſidere, aut aliquid ſimile, efficere nequit, niſi circa totum corpus, talis enim modus operationis circa punctum inexplicabilis eſt. Præterea etiam ſi Angelus ſit in loco per nudam ſubſtantiam indiuiſibilem, non inde poteſt eſſe in puncto, quod in continua quantitate poſitum eſt: nam indiuiſibilitas Angeli, & puncti eſt diuerſæ rationis, nec vllo modo ſibi reſpondent, vt ait D. Tho. vbi ſupra. Sequeretur enim ſemper in puncto debere locari, ſicut quia exiſtentia in loco pedali ſequitur pedalem quantitatem, ſemper in tanto loco eſſe debet; ergo indiuiſibilitas ſubſtantiæ Angeli, aut non poteſt poſtulare ſibi punctum pro loco, aut ſemper debet illud poſtulare. Propterea Scotus, etſi dixerit Angelum eſſe in loco per ſuam nudã ſubſtantiam, nihilominus exiſtimauit, inde non probari in puncto poſſe conſtitui, quia inquit, indiuiſibilitas Angeli non eſt limitata, intelligit ſicut eſt punctum in continuo. Rurſus etiam, ſi Angelus in loco conſtitueretur ratione alicuius modi additi ſuæ ſubſtantiæ pro nutu, & voluntate ſua, adhuc compertum non eſſet, poſſe in puncto collocari. Quis enim ſcit an modus ille ita ſit limitatæ naturæ, vt ſolum poſsit vnire ſubſtantiam Angeli parti diuiſibili corporis, vel etiam puncto? Nihil enim certi colligi poteſt.

Aliqui docẽt, Angelum non poſſe eſſe in puncto, quia puncta realiter non ſunt in continuo, ſed ſola imaginatione. Contra, quia corpus ſphęricum realiter tangit planum, non per ſe totum, ſed per punctum, alioquin lineæ deductæ à centro ad circumferentiam, non eſſent æquales; ergo realiter dantur puncta in continuo; & etiam ſi non darentur, poſſet inquiri, an ſuppoſito quod darentur puncta, realiter poſſet eſſe Angelus in puncto.

Vazquez. 1. p. d. 182. c. 3. explicans quo modo Angelus, qui mouet cælum, non ſit in toto, ſed in aliqua parte illius, ait: Angelum continuo, & ſucceſsiue mutare in ſe modum illum, ratione cuius vnitur corpori, vt fixus maneat, tranſeuntibus nihilominus partibus ſucceſsiue, quibus in eadem quantitate quatuor, aut quinque palmorum. v. g. continuo, & ſucceſsiue reſpondet, ſcilicet ad partem noſtri Orientis, vel alibi; quemadmodum ſi Angelus eſſet in parte aliqua alicuius fluminis, & continuo partes aquæ ſuccederẽt vt eis continuo, & ſucceſsiue vniretur, quieſcens deberet in ſe ſucceſsiue modũ mutare, quo circa ſubeſt Angelo modus, quo ſucceſsiue continuo corpori adſit, & quo permanenter in eo locetur. Dico tamen, licet hoc probabile ſit, nihilominus neceſſarium non eſt, imo ſuperfluum videtur hunc modum abſolutũ ſuperaddere, cum ſufficiẽs ſit ſubſtantia Angeli, ſemper quieſcens in eodem loco cum alio, & alio modo præſentialitatis reſpectu partium cęli ſuccedentium. Itaque inuariata ſubſtantia variatur illa præſentia relatiua, quæ in ſubſtantia fundatur, nullo ſuperaddito modo abſoluto, præter ipſam vnionem, ſine modo ſubſtantię Angeli ad corpus, vt ſentit Scotus.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO VII.

An plures Angeli ſimul poßint eſſe in eodem loco.

SIT concluſio. Plures Angeli ſimul in eodem loco eſſe poſſunt. Sic Scotus.2.d.2.q.8. Gabriel.q.2.art.2.dub.3. Greg.quæſt.3. Marzil. quæſtio.2. artic.2. Maior quæſt.10. Ocham collat. 1. quæſt. 4. Et ſi loquamur de loco inadæquato, idem ſentit Caiet. 1. part. quæſt.52.art.3. & Ferrarienſ.3. contra Gentes, cap. 68. §. ſecundi dubij, quatenus affirmant, id non repugnare virtuti Angeli, ſed aut ſuperfluum eſſe, aut rarum. Sed ſine fundamento addunt hoc eſſe ſuperfluum, & rarum: nam in Scriptura planè continetur intra eundem hominem frequenter eſſe plures dæmones, ſicut Lucæ 8. Erat legio. Ex quo loco Ricardus de Sancto Victore lib.4. de Trinit. cap.25. colligit, Angelos nō eſſe corporeos, quia ſimul in eodem loco eſſe poſſunt. Videmus etiam frequenter in arreptitijs plures dæmones eſſe. Et ratio eſt, nam cum Angelus ſit in loco per ſuam ſubſtantiam indiuiſibilem, vel per modum ſuæ præſentiæ, vnus non impediat alium, cum non occupent locum. Et etiam ſi Angeli eſſent in loco per operationem, aut applicationem virtutis, etiam concedendum eſſet, plures Angelos in eodē loco collocari poſſe, quia vnus Angelus in operatione poteſt ab alio iuuari. Et videmus in humano corpore plures dæmones aliquando eſſe, vt magis torqueant. Item diuerſas operationes poſſunt in corpore excercere, nam poſſet vnus mouere corpus motu recto, alij autem circulari; non ergo repugnat in eodem corpore eſſe, ratione diuerſarum operationum.

DE MOTV LOCALI ANGELORVM.

TRACTATVS TERTIVS.

QVAESTIO PRIMA.

An Angelus moueri poßit de loco ad locum?

COMMVNIS eſt Scholaſticorum ſententia, (vno excepto Durando, & Herueo) Angelum vere loco moueri. Sic Gregor. Nazianzen. orat.34. quæ eſt ſecunda Theologica in fine, vbi de Angelis ſic ait: Loca omnia peragrāt, omnibuſq. impigre adſunt: tum ob miniſterij promptitudinem, tum ob naturæ leuitatem. Et Dionyſ.c.vlt. de cæleſt. hier. inquit: Angelorū pedes alatos depingi propter motus celeritatē. Et id expreſſe docet Chryſoſt. homil.3. in Epiſt. ad Hebræ. in illa verba: Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus. Idem alij Patres; traditurq.

Digitized by Google

etiam hæc ſententia aperte in Scriptura, quia Iob. 1. dicitur, Satanas circumiiſſe,& perambulaſſe terram. Et Matth. 8. Dæmones à Dño petierunt vt eos mitteret in porcos. Vbi non tantum dicuntur miſsi in porcos, ſed etiam ex corpore illo quod obſidebant in porcos mitti;ergo mouetur dæmon de vno loco ad alium. Et idem dicendũ eſt de anima,quod non tantum dum eſt in corpore,ſed etiã ſeparata mouetur. Qua ratione anima Chriſti dicitur vere ad inferos deſcendiſſe. Et Lucæ 16. Anima Lazari dicitur deportata in ſinum Abrahæ.

Sit concluſio. Angeli à ſeipſis mouentur. Sic Scotus.2.diſt.2. q.10. & Maior.q.11.circa finẽ, & SS. Patres, indicant, cum aſſerunt propter naturæ celeritatem, præſto vbiq. eſſe: nã ſi non moueretur à principio interno, non tribueretur id naturæ celeritati,ſed efficacitati alterius mouentis.Et ex Scriptura expreſſe colligitur,vbi dicũtur,dæmones exire, Marci.1. Luc.4. Actor.8. Exire enim non dicitur,neq. ire,niſi qui propria virtute mouetur:lapis enim qui portatur,nõ dicitur ire, aut homo exire.Et probatur ratione,nam ſi viuentia à ſeipſis mouentur,quæ imperfectiora ſunt,ergo Angelus qui ſubſtãtia perfectiſsima eſt,à ſeipſo moueri poterit.Idẽ dico de anima,quia cum nobiliſsima ſubſtantia ſit,non eſt ei deneganda talis virtus ſe mouendi, quam viuentibus cõcedimus;potuit ergo anima ſeipſam mouere,ſic autẽ ſeparata, vt docet D.Tho.1.p.q.117. a.4.non poſſet mouere vllũ corpus. Ex quo infero cõtra Thomiſtas, animam ſeparatã non eſſe in loco,quia non poteſt in corpus operari, vel applicare virtutem.Et nota,quod cum vnus Angelus aliũ loco pellit,nõ id præſtat per aliquẽ impulſum niſi imperio,& virtute Dei;ſicut etiã ſancti viri efficiunt, alioquin vnus bonus Angelus non poſſet dæmonem ſuperioris ſpeciei alligare cũ virtute naturali potius ab eo ſuperetur.

QVAESTIO II.

An motus Angeli ſit aliquid in ipſo Angelo.

Sit concluſio. Cum Angelus per ſe mouetur, aliqua eſt variatio relationis præſentiæ in ipſo Angelo: non tamen motus ſecundũ locum formaliter conſiſtit in variatione illius modi præſentiæ, ſed in extrinſeca quadam denominatione diſtantiæ à punctis fixis,ac proinde terminus motus eſt diſtãtia illa.Prima pars probatur, quia ille modus relatiuus præſentiæ neceſſario mutatur, ſicut ſi anima diuerſo corpori vniretur, diuerſam præſentiam haberet. Secunda pars patet, nam ille modus præſentiç,quo vnitur corpori,non infert ex ſe reſpectum diſtantiæ à punctis fixis, ſed tantum vnit ſubſtãtiam Angeli huic corpori, aut illi; & ita quoties mouetur corpus, & Angelus,eidẽ corpori manet vnitus, non variat modum præſentiæ, ſicut anima dũ eſt in corpore, quocumque ipſum comitetur, eundem modum vnionis retinet,ſeu præſentiæ; ergo motus Angeli non cõſiſtit in variatione illius modi, ſeu præſentiæ quæ eadem manet, licet corpus moueatur, ſed in variatione extrinſeci reſpectus diſtantiæ, quam continet ratione corporis.

Et aduerte, multa extrinſece denominari non à forma eiuſdem rationis exiſtente in alio, ſicut denominatur paries dexter à dexteritate animalis, ſed aliqua extrinſece denominari à forma cõtraria, vt creatorem à creatura, & viſibile à viſu. Interdũ etiam denominatio extrinſeca deſumitur ex circunſtãtijs omnino

nino abſolutis. Vnde omnis denominatio extrinſeca ab aliquo reali deſumitur. Conuenit igitur Angelo extrinſeca denominatio motus ſecundum locum ex veris diſtantijs corporum, quibus ſucceſsiue coniungitur, quia ex illis etiam dicitur ſucceſsiue diſtare; cum enim Angelus ex ſe diſtantiam non habeat à punctis fixis ex modo aliquo, ſiue intrinſeco, ſiue extrinſeco, tantum ex corpore in quo eſt, debet habere talem diſtantiam, ſicut Chriſtus in Eucharistia, & anima in corpore, & hanc diſtantiam cum corpore mutat anima, & Angelus, & hoc ipſo ſecundũ locum mouentur; mouetur ergo Angelus ad motũ corporis ſicut etiam anima, & ſicut Corpus Chriſti in Euchariſtia ad motum ſpecierum: & ſicut dicitur Deus realiter creator, non creatione in ipſo intrinſece, ſed in creatura exiſtente, ſic Angelus dicitur realiter moueri ad motũ corporis cui præſentialitate vnitur. Vnde cũ mouetur Angelus per ſe, ſemper variatur in eo modus præſentiæ, quo corporibus vnitur: deinde cũ mouetur per accidens motu corporis in quo eſt, ſemper mutatur intrinſece corpus eius motu ſecundario, & per accidens Angelus dicitur moueri. Moueri autem per ſe primo, eſt moueri non motu alterius, nec alio prius moto, ſed proprio motu, ſiue ille intrinſece denominetur, ſiue extrinſece: & quia dum Angelus prædicto modo mouetur, non mouetur motu alterius, ſed motu ſibi proportionato, & proprio, etiam ſi extrinſece tantum denominetur, primo, & per ſe moueri dicitur; cum verò motu corporis mouetur: dicitur moueri per accidens, quia motus corporis ipſum ſecundario denominat.

Sed quæres: An Angelus moueri poſsit motu continuo. Reſpondet Scotus affirmatiue. 2. diſtinctio. 2. quæſtion. 9. Maior quæſt. 12. concl. 2. D. Thom. 1. part. quæſt. 53. art. 2. Poteſt enim ita Angelus moueri, vt paulatim, & ſucceſsiue tantum deſerat loci in quo erat, quantum acquirat de nouo. Cæterum cum omne quod mouetur motu continuo, & ſucceſsiuo, partim eſſe debeat in termino à quo, & partim in termino ad quem, teſte Ariſtot. 6. Aethicor. cap. 4. & 10. Sic Angelus, licet indiuiſibilis ſit, dicitur habere partem termini à quo, & partem termini ad quem, quia vtrique aſsimilatur, & appropinquat. Cuius occaſione diffuſè diſputat Scotus vbi ſupra. §. ad argumenta, an punctum ſi poſſet eſſe ſeparatum, poſſet moueri continue. Et probat contra Ariſtotelem, continue per lineam moueri poſſe. Vazquez tenet cum Scoto. 1. part. diſput. 195. cap. 6. non videri impoſsibile, ſi eſſet punctum ſeparatum, ſicut mouetur coniuncto, & eadem ratione, ſi Angelus in loco indiuiſibili eſſet, eodem modo continuo per lineam poſſe moueri. Lege Radam in 2. controu. 7.

QVAESTIO III.

An motus Angeli per medium poſsit eſſe in inſtanti.

CONcluſio. Angelus non poteſt moueri de extremo ad extremum per medium ſine ſucceſſione, & continuatione motus. Sic Scotus. 2. diſtinct. 2. quæſt. 11. Gabriel quæſt. 3. artic. 3. Caietan. & recentiores Thomiſtæ, cum D. Tho. 1. part. quæſtio. 53. artic. 3. Probatur. Vel Angelus ſimul in eodem inſtanti eſt in medio, & fine, ſeu extremo ſpatij, vel ſucceſsione aliqua. Si dicas eſſe in inſtanti, vt per primũ

non eſſe deſinat exiſtere in vno extremo, & per primum eſſe conſtituatur in altero extremo ſimul, & in medio, hoc quidem fieri non repugnat, ſi medium, & extremum poſterius ſint locus adæquatus virtuti Angeli; hoc autem non eſſet moueri de extremo ad extremum per medium, ſed de vno in alium locum, ſine trãſitu per medium. Cum enim ſimul duratione mobile conſtituatur in alio extremo, & in medio, non poteſt dici per medium moueri: ſiquidem particula, per, aliquod genus prioris denotat: in eo autem caſu nullum ſignificare poſſet.

Sed vt hæc melius intelligantur, aduerte, nullum corpus per vacuum moueri poſſe de extremo ad extremum per medium ſine ſucceſsione: imo neque ſimul eſſe in medio, & extremo, ſed in ea ſola parte vacui, quæ ſua quantitate adæquata repleri poteſt. Nam cum Ariſtoteles dixit, corpus per vacuum in inſtanti moueri, loquitur iuxta opinionem eorum, qui docebant, totam cauſam ſucceſsionis motus ex reſiſtentia pleni prouenire, & nihilominus in vacuum corpus poſſe moueri. Dicendum tamen eſt, ſecundum veram Philoſophiam, ſucceſsionem motus non ex pleni reſiſtentia, ſed ex natura quantitatis mobilis prouenire, quia talis eſt, vt prius debeat eſſe in loco anteriori ſibi adæquato, quam in poſteriori ſibi adæquato, nec quamlibet vacuitatem replere poſſet. Quam reſiſtentiam communiter appellant Philoſophi, internam reſiſtentiam mobilis, ex qua neceſſario prouenit ſucceſsio motus. Quam reſiſtentiam etiam in Angelo, concedere debemus: nam cum ſuapte natura ad certum locum determinetur, vt in maiori eſſe non poſsit, efficitur vt ſucceſsiue debeat eſſe in medio, & in extremo. Quod ſi potentia Dei abſoluta in medio & extremo ſimul collocaretur, non diceretur per medium ad extremum moueri, ſed ſimul in vtroque permanere.

Et aliqui addunt, reſiſtentiam medij non eſſe cauſam ſucceſsionis motus, nec ad illam vllo modo cõducere, ſed ad ſolam velocitatem illius: nam cum ſucceſsio motus in eo conſiſtat, vt habeat partem poſt partem, & hæc proueniat ex quantitate corporis, aut ex natura Angeli determinata ad certam quantitatem loci & ſpatij, hæc erit tota cauſa ſucceſsionis: velocitas autem prouenit ex virtute motoris per ſe, per accidens vero ex minori reſiſtentia ſpatij: cumque Angelus nullam habeat in medio reſiſtentiam vt moueatur, ex ſola virtute illius ſumenda eſt. Velocitatem autem, ac ſucceſsionem differe inde probatur, quod cum eadem ſucceſsione poteſt eſſe maior, & minor velocitas.

Nota tamen, quod quamuis magna ſit velocitas Angeli, & quæ viſu corporeo diſcerni facile non poſsit, & corporis ſimiliter glorioſi, at vero tanta non eſt, vt ſit in inſtanti ſine motu: etiam ſi radius ſolis ſine ſucceſsione, interualla pertranſeat: ei namque comparatur ab Auguſtin. in quæſtionibus de Reſurrect. velocitas corporis glorioſi, vel Angeli, vt aliquo exemplo viſibili rem nobis declaret, non quod in inſtanti ſit: cæteri namque motus, qui viſu cernuntur, tardiores ſunt, & ſic explicare nobis, non poſſunt velocitatem motus Angeli, & corporis glorioſi. Et hoc ſenſu docent Patres, Angelos impigrè vbique adeſſe, & ſine mora: quod enim tam ſubito fit, etiam ſi poſitum ſit in aliqua ſucceſsione, apparet nobis momentaneum. Quo ſenſu di-

xit

xit Auguſt. lib. vltimo de Ciuit. Dei cap. vltimo motum corporis glorioſi ad nutum eſſe animæ eius.

Sed hæc magna velocitas, Angeli virtuti comparata, determinata eſt, & finita: quare non poteſt Angelus in breuiori, & breuiori tempore in infinitum, vt ei libuerit, moueri. Et idem dicendum eſt de corpore glorioſo, ſi ab intrinſeco moueatur, nam ſi à Deo mouetur, pro ſua voluntate non erit determinata velocitas, Deus enim velocius, & velocius in infinitum mouere poteſt aliquod corpus.

Sanctus Tho. & Caiet. vbi ſupra docent, poſſe moueri Angelum de loco ad locum ſine medio motu diſcreto. Vocat autem motum diſcretum, quaſi numerum conſtantem ex vnitatibus inſtantaneis Angeli in vtroque loco. v. g. ſi Angelus ſit prius in A. deinde in B. & tandem in C. quæ ſunt diuerſa loca non cõmunicantia, dicitur moueri diſcrete in toto tempore quo eſt in omnibus. Quare in eorum ſententia primus locus non eſt terminus à quo extrinſecus motui diſcreto, ſed eſt pars ipſius motus, ſicut ſecundus, & tertius locus; & eadem ratione dicendum erit mobile non moueri, quãdo eſt in vno loco illorum præciſe, ſed dum eſt in omnibus, vel in vnoquoque illorum, cum reſpectu ad reliquas, ſicut numerus non eſt in ſingulis vnitatibus per ſe, ſed in omnibus ſimul, vel in qualibet cum reſpectu ad alias. Ita notauit Caiet.

Sed quidem potius dici poſſent plures mutationes ſecundum locum quando poſt vnum locum plura acquiruntur, abſque continuatione, quarum quælibet eſſet inſtantanea, quia terminus ad quem in inſtanti producitur. Nec obſtat ſucceſsio quę ibi eſt inter terminum à quo, & interminum ad quem, hæc enim in omnibus mutationibus inſtantaneis reperitur: nam mutatio non eſt niſi acquiſitio termini ad quem, quæ fit in inſtanti, etiam ſi reſpiciat terminum à quo. Et probatur eſſe plures mutationes, quia in quouis loco ex quo ad alium diſcrete tranſit Angelus, debet eſſe quies per tempus; ergo quies in illo non pertinet ad motũ, alioquin cum quis mouetur ex vna qualitate in aliam, & in qualibet illarum quieſcit, diceretur vno motu diſcreto moueri; & ſimiliter in motu ſecundum locũ, quando quieta per tempus interrumperetur. Quod autem Angelus quieſcat per tempus in quouis loco ex quo ad alium diſcrete tranſit, ſic probo. Angelus antequam acquirat ſecundum locum, debet eſſe in primo, ita vt eſſe in vno, ſit non eſſe in alio, ſed in ſecũdo, & in tertio, & ſic de alijs, incipit eſſe in inſtanti noſtri temporis, & per primum eſſe; illud igitur primum eſſe ſecundi, eſt primum non eſſe primi, & primum eſſe tertij, eſt primum non eſſe ſecundi, & ſic de alijs; ergo in quouis loco in quo deſijt eſſe Angelus per primum non eſſe, neceſſario fuit per tempus, ac proinde per tempus quieuit. Exiſtentia autem in loco per quietem ad motum pertinere non poteſt vt pars, ſed vt terminus à quo; ergo erunt plures mutationes, & non vnus motus.

Et nota pro complemento huius quæſtionis, non eſſe concedendam propoſitionem illam D. Thomæ 1. p. quæſt. 53. art. 3. ſcilicet, quod quieſcit in toto aliquo tempore, nõ poteſt aliter ſe habere in illo inſtanti illius temporis, ſed neceſſario quieſcit in eo. Probatur, quia ſi eſſet vera, ſequeretur quod ſubſtantia panis, quæ quieſcit toto tempore prolationis verborum conſecrationis, eſſet etiam ibi in vltimo inſtanti

Digitized by Google

natura ei conueniat, quanto magis
um Angelus de facto accipere poſ-
it ſpecies à rebus, vt recte Scotus;
& per conſequens poſsibilis intelle-
ctus erit in Angelis, eo modo quo
ſt in hominibus, vt poſsit accipere
rebus ſpecies quibus ex ſe caret.
Et etiã ſi ſpecies Angelis à princi-
pio ſuæ creationis fuiſſent infuſæ,
nihilominus haberent intellectum
paſsiuum, nã intellectus ſaltem eſ-
ſet prior natura quam ſpecies, vt ſub
iectum prius eſt forma accidentali;
ergo reſpectu illius formæ, poſsibi-
lis, ſeu paſsiuus dari poſſet.

Vazquez 1. p. d. 199. cap. 2. tenet
cum D. Tho. & alijs Thomiſtis 1.
p. q. 54. a. 4. in Angelis non eſſe in-
tellectum agentem, nec poſsibilem,
quamuis de intellectu poſsibili aſ-
ſerat quæſt. eſſe tantum de nomine.
De agente autem ſic probat. Quia ſi
neceſſarius videretur, ad hoc præci-
pue eſſet, vt ſpecies produceret, & à
rebus abſtraheret, ſed ad hoc nõ re-
quiritur, quia Angelus habet omnes
ſpecies infuſas à principio ſuę crea-
tionis. Sed argumentum nullius mo-
menti eſt. Infert enim quod proban-
dum erat, quia ſecundum Scotũ An-
gelus (vt dixi) poteſt à rebus ſpecies
accipere, imo hæc eſt magna perfe-
ctio, nam ſi Angelus fuiſſet ſine ſpe
ciebus creatis, ſine dubio magna
imperfectio eſſet in ipſo nõ poſſe il-
las à rebus accipere, cum id poſsit
intellectus humanus; ergo debita eſt
talis perfectio intellectui Angeli, nã
quod habeat ſpecies infuſas eſt per
accidens, & non erat debitum ſuæ
naturæ cui intrinſece conuenit poſ-
ſe ſe reducere in actum, ſi non iuua-
retur aliũde. Addit autem Vazquez,
in Angelo non eſſe intellectum poſ-
ſibilem ad recipiendas ſpecies, ſed
tantum ad recipiendam intellectio-
nem. Sed aperte eſt hoc vltimum
contra D. Tho. loco citato, qui do-
cet, Angelum nunquam eſſe in po-
tentia ad intelligere; imo concedit
Vazquez cum Scoto in Angelo futu
rum intellectum poſsibilem ad reci-
piendam ſpeciem, etiam ſi illam ha-
beret ſibi naturaliter infuſam; quare
in re Scoti ſententiam amplectitur.

QVAESTIO II.

An Angelus intelligat per ſpecies.

COmmunis Scholaſticorum ſẽ-
tentia eſt, Angelum intellige-
re omnes res, non per ſuam eſ-
ſentiam, ſed per ſpecies, ſimilitudi-
nes, aut qualitates additas intelle-
ctui Sic diuus Thom. 1. p. quæſt. 55.
art. 1. ad 2. & ibi Caiet. & recent.
Alexand. 2. par. art. 4. m. 2. & 3.
D. Bonauent. 2. diſt. 3. p. 2. art. 2.
quæſt. 1. Scotus quæſt. 10. §. ad q.
igitur, & alij, & probatur ex Ariſto-
tele 3. de anima c. 1. qui laudat Pla-
tonem dicentem, intellectũ eſſe locũ
formarum; & quamuis de intellectu
humano loquatur, videtur tamen
eadem ratio eſſe de Angelico. Ve-
rum eſt id non difficile probari de
intellectu humano. Compertum
enim experimento eſt, ex ſenſibus
exterioribus deduci, & tranſire
ſpecies ad interiores: ſi enim huiuſ-
modi ſimilitudines in imaginatio-
ne non conſeruarentur, nullius
rei recordari poſſemus, nec intelli-
gere: quæ ratio non probat de in-
tellectu à corpore omnino ſeparato.
Sed probatur etiam de intelle-
ctu ſeparato, nam intellectus ex
ſe eſt indeterminatus ad hoc, vel
illud intelligendum; ergo debet
per aliquid determinari, ſed per
nihil melius quam per ſpeciem,
quæ eſt ſimilitudo obiecti; ergo
&c. De Angelis autem non ita fa-
cile probatur. Dicere enim poſſet

aliquis

Digitized by Google

aliquis non indigere ſpecie,ſed ſufficere præſentiam obiecti, & ſic determinabitur intellectus Angeli à tali, & tali obiecto ſibi proprio, & ſuæ virtuti natiuę ęquali, à quo obiecto, & termino modificetur, & determinetur intellectus Angeli ad talem operationem, concurrente etiam obiecto (vt bene Scotus) vt cauſa efficiente intellectionem: nam poſito obiecto ponitur intellectio, & ablato aufertur, quod ſatis eſt vt cauſa efficiens dicatur, licet id neget Vazquez.

Sed contra argues. Si Angelus cognoſcere poſſet omnes res naturales ſine ſpeciebus per ſuam ſubſtantiam, poſſet, & futura contingentia cognoſcere, & etiam poſsibilia, cum ſint obiecta intelligibilia. Reſpondeo, quod futura contingentia quæ ex libero arbitrio pendent, & poſsibilia, non ſunt obiecta quæ ipſi potentiæ Angelicę ſecundum eius virtutem naturalē & reſpondeāt, & æqualia ſint; nō ergo circa illa propria virtute operari poterit Angelus.

Et nota, qui in Angelis collocant ſpecies ad res naturales intelligendas, adhuc non ſatis explicant an dicendæ ſunt naturales, an ſupernaturales, nam iſtæ non ſunt paſsiones fluentes ex natura Angeli; quia iſtæ ſpecies non ſunt determinatæ ſicut determinatæ ſunt paſsiones, ad quas naturaliter Angelus inclinatur, nō vero ad iſtas ſpecies. Nam res creatę, & creandæ cum à Dei voluntate pendeant, non poteſt Angelus ad illas naturaliter inclinari, & minus ad res poſsibiles; ergo facilius defenditur, Angelum abſque ſpeciebus res omnes creatas, & naturales intelligere. Et ex alia parte dicerentur iſtæ ſpecies, vt dixi, naturales, cum à Deo infundantur ad res naturales cognoſcendas. Alia etiam ex parte dicerentur ſupernaturales, quia futura quę pendent ex libertate arbitrij, non poſſunt niſi ſupernaturaliter cognoſci. Non ergo inueniri poteſt efficax ratio, qua probetur Angelum per ſpecies cognoſcere, ſed ſuppoſito quod per ſpecies cognoſcat, quæritur.

QVAESTO III.

An Angelus accipiat ſpecies à rebus.

Scotus 2. diſt. 3. q. 11. præſertim §. reſpondeo, Ricard. art. 6. quæſt. 2. Maior. quæſt. 7. Baſol. quæſt. 4. art. 2. & 3. Marzil. quæſt. 7. art. 1. Alexand. 2. p. art. quæſt. 24. m. 2. & 3 licet hic nullas ponat ſpecies infuſas ab initio creationis, ſed omnes ſpecies acceptas eſſe à rebus. Scotus autem, & alij dicunt rerum incorruptibilium, & vniuerſalium ſpecies ab initio ſuæ creationis eſſe in Angelo; rerum autem ſingularium, & corruptibilium eſſe à rebus poſtea acceptas; & videntur loqui de rebus incorruptibilibus quæ ſimul cum Angelis creatæ fuerunt: at rerum incorruptibilium, vt animarum, quæ poſt ipſos Angelos futurę erant, eodem modo ab ipſis rebus accipi, ſicut ab alijs rebus corruptibilibus. Probant autem ſuam ſententiam, quia ſi rerum ſingularium ſpecies ab initio eſſent in Angelis, poſſent futura contingentia cognoſcere. Sed hæc ratio nō omnino placet Scoto, nam etiam ſi ſpecies ſingulares haberet Angelus, non cognoſceret per ipſas connexionem actualis exiſtētiæ cum tali re. Ratio tamen Scoti eſt, quia ſi huiuſmodi ſpecies darētur, eſſent infinitæ. Accipit ergo Angelus notitiam ipſam intuitiuam à rebus, ſicut intellectus cum re ipſa ſingulari præſenti producit cognitionem intuitiuam ipſius. Ex qua noti-

Digitized by Google

notitia relinquitur ſpecies ad notitiam abſtractiuam, hoc eſt ad notitiam rei non exiſtentis, aut ſine exiſtentia conſideratæ : ita docuit Scotus quæſt. 10. §. ad quæſtionem.

Vazquez 1. p. d. 201. cap. 3. ait cum Tho. 1. p. quæſt. 55. art. 2. Angelum nullas ſpecies à rebus accipere poſſe. Sed fallitur. Nam ſi obiectum ſit ſpirituale, quid obſtat quod agere poſsit in intellectum Angelicum qui ſpiritualis eſt? Si vero obiectum materiale ſit, etiam phantaſma, ſpecies quas accipit ab obiectis materialibus dat intellectui, & intellectus agens qui ſpiritualis eſt, abſtrahit illas ſpecies à phantaſmatibus. Supponimus enim cum Scoto Angelum habere intellectum agentem, & poſsibilem, & intellectu agente ſimul cum obiecto à quo determinari poteſt, producere ſpeciem. Item probatur. Anima ſeparata à corpore poteſt recipere cognitionem à rebus, nam licet ipſa vt eſt vnita corpori, accipiat cognitionem mediante phantaſia, tamen vt ſeparata non indiget phantaſia; ergo idẽ erit de Angelo. Præterea, ſpecies vniuerſalis Angelica non poteſt cõtinere formaliter, nec eminenter res repræſentatas, quia eſſet nobilior ipſis; ergo ſolum poterit repræſentare ſingularia diminutè, & ſecundum quid, vt ſtatua Cæſaris repræſentat Cæſarem : hic autem modus dicit imperfectionem, & non repræſentat diſtinctè, & ſic Angelus non cognoſceret indiuidua diſtincta. Reſpondet Caiet. & alij, quod ſpecies illa Angeli repræſentaret res vniuerſales, & ſingulares, vt hominem, & petreitatem, ſed illas repræſentat ſimul cum exiſtentia, & omnibus accidentibus conſequentibus exiſtentiam tanquam cõditio ſine qua non. Vnde ſingularia quando exiſtunt in rerum natura aſsimilantur illi ſpeciei, quando vero non exiſtunt, non aſsimilantur, nec relucent in illa ſpecie, & ſic nõ cognoſcuntur ab Angelo, & hæc conditio requiritur, nempe quod actu exiſtant vt repræſententur per ſpeciem Angelicam.

Sed contra. Nam cum ſit contingens rem exiſtere, vel non exiſtere, ita ipſa ſpecies modo repræſentabit, & modo non repræſentabit, & mutabitur talis ſpecies in Angelis ab ipſis obiectis, quod eſt impoſsibile, cum ſint ſpecies ordinis ſuperioris, quod immutentur, vel alterentur ab inferioribus. Præterea, Angelus non poterit cognoſcere ſuam ſpeciem eſſe ſimilem rei contingenti poſitæ de nouo in actu, niſi prius cognoſcat illam rem contingentem poſitam eſſe in actu; ergo prius debet cognoſcere rem per ſe ipſam, & per conſequens non poteſt ſpecies repræſentare aliquid de nouo, niſi ipſa mutetur. Rurſus ſpecies repræſentans quidditatem hominis, & ſingularia, vel repræſentat omnia ſingularia poſsibilia illius ſpeciei, vel ſolum illa quæ futura ſunt; ſi ſolum futura, vt quidã Thomiſtæ docent; ergo ſi Deus crearet de nouo aliquod ſingulare, deberet nouam ſpeciem in intellectu Angelico producere, & ſic ſine actione immediata Dei non poſſet Angelus de nouo intelligere id quod poteſt homo ex ſuis viribus naturalibus, & per conſequẽs intellectus humanus eſſet perfectior Angelico: cumque hoc abſurdum ſit, dicendum eſſet, illam ſpeciem repræſentare omnia indiuidua poſsibilia, vel Angelũ habere intellectum agentem, quo poſsit illas ſpecies abſtrahere, & accipere cognitionem à rebus. Recte ergo docet Scotus, quod Angelus poſsit proficere accipiendo cognitionem à rebus, nam licet de facto

habeat

Digitized by Google

habeat ſpecies vniuerſalium concreatas, poteſt per intellectum agẽtem, & poſsibilem accipere cognitionem rerum ſingularium, & contingentium de nouo. Dices ergo tũc corpus ageret in ſpiritum. Reſpondeo, quod hæc non eſſet mutatio realis, ſed methaphorica, & intentionalis.

Vazquez vbi ſupra ad argumenta Scoti reſpon. quod per vnam ſpeciem perfectiſsimus Angelus omnia repræſentaret, & illas ſpecies contineret in ſe rationes omnium naturarum, & eſſet vna ſimilitudo omnium. Nam non eſt impoſsibile vnam qualitatem creatam, & finitam ſecundum eſſentiam, repræſentare infinitas rerum naturas ſpecie diuerſas, vel indiuidua eiuſdem naturæ: nam ſicut per vnam ſpeciem, aut qualitatem creatam repræſentatur Deus, qui eſt ſecundum eſſentiam infinitus, nempe lumine gloriæ, aut ſpecie impreſſa, quæ fieri poteſt; aut viſione ipſa quæ eſt expreſſa repræſentatio ita poterit vna ſimplici qualitate repræſentari infinita multitudo indiuiduorum in eadem natura, aut diuerſarum naturarum. Sed contra. Quia hic loquimur de repræſentatione naturali, non autem de ſupernaturali, quæ fit per medium ſupernaturale, vt eſt lumen gloriæ, quod eſt ſuperioris, & diuini ordinis: at vero hæc repræſentatio infinitarum rerum ſupponimus quod ſit naturalis, & eiuſdem ordinis, & ſic impoſsibile eſt per ſpeciem finitam infinita naturaliter repræſentari, vt ait Scotus.

Addit tamen Vazquez. 1. parte, diſtinct. 202. cap. 2. quod etſi daretur ſpecies actu infinita repræſentans in actu primo, non poſſet omnia illa ſimul actu cognoſcere. Sed contra: Poteſt per vnam ſpeciem beatus Deum cognoſcere, vt ait Vazquez, non ſolum in actu primo, ſed in actu ſecundo; ergo poterit Angelus per vnam ſpeciem ſimul infinita repræſentare, & cognoſcere quod minus eſt, quam cognoſcere Deum. Item ſi per vnam ſpeciem tot res repræſentarentur, omnes deberent conuenire in vna ratione communi, vniuoca, & adæquata, quod eſt impoſsibile. Quare Caietan. 1. part. quæſt. 55. art. 3. licet concedat Angelum per vnã ſpeciem plures ſimul intelligere, ait non poſſe omnia.

QVAESTO IIII.

An quo ſuperior Angelus eſt, eo per pauciores ſpecies intelligat.

Scotus. 2. diſt. 3. q. 10. §. iſta propoſitio, & §. ad quæſtionem. Baſol. q. 3. §. alia opinio, docent Angelos ſuperiores non intelligere per pauciores ſpecies; at D. Tho. 1. part. quæſt. 55. art. 3. Caietan. & recentiores Thomiſtæ tenent, Angelos non ſolum ſuperioris Hierarchiæ, & Ordinis, ſed etiam excellentioris naturæ intra eandem Hierarchiam, & ordinẽ per pauciores ſpecies intelligere. Probatur id ex D. Dionyſ. 12. cap. de Cæleſti Hierarchi. vbi inquit, ſuperiores Angelos habere ſcientiam magis vniuerſalem quam inferiores. Et ita hoc verum eſt, ait Caiet. vt ſupremus Angelus, qui nunc eſt per vnicam tantum ſpeciem omnia intelligat, quæ naturali ſua virtute cognoſcere poteſt. Ratio tamen iſta nullius roboris eſt, quia non eſt vſque adeo certum omnes Angelos ſpecie differre; ſi autem ſolo numero differunt, colligi non poteſt Angelos perfectiores ſecũdum gradum indiuiduæ natu-

Digitized by Google

naturæ per pauciores, aut perfectiores ſpecies intelligere ; & etiam ſi concederemus ſingulos ſpecie differre, adhuc non eſſet efficax argumentum: nam ſi iſtæ ſpecies ſunt à ſola Dei voluntate Angelis communicatæ, poterunt diuerſæ ſpecies, vel eiuſdem rationis ſingulis fuiſſe conceſſæ, nam perfectior Angelus æquali ſpecie perfectius intelliget quam inferior, vt videmus etiam in hominibus: non ergo nobis conſtare poteſt, Angelum perfectioris naturæ per ſpecies perfectiores, aut magis vniuerſaliores intelligere. Si autem ſpecies intelligibiles, quas Angeli habent, oriuntur ex ipſorum eſſentia, veluti paſsiones, vt quidam arbitrantur, licet illæ ſpecies perfectiores eſſent in perfectioribus Angelis, non tamē ſequeretur eſſe vniuerſaliores, & pauciores. Vnde ſine fundamento ait Caiet. ſupremum Angelum vnica tantum ſpecie omnia intelligere: imo ſequeretur ſupremum Angelum propria virtute poſſe cū voluerit res omnes vnico intuitu contemplari, quod incredibile videtur. Item ſi alius Angelus ſuperior crearetur, intelligeret ſine vlla ſpecie. Reſpondet Caiet. creandam eſſe nouam ſpeciem in Angelo, qui nunc eſt ſupremus, ad cognoſcendum Angelum ſuperiorem, & alia ſpecie cognoſceret omnes res inferiores. Sed quis non videt hoc commentitiū eſſe, & confictum? Præterea idem dicendum eſſet de alijs Angelis, nempe vnica ſpecie cognoſcere alia inferiora, & ſpecies in ipſis ſolum multiplicari vt ſuperiora cognoſcant. Et cum ait Dionyſ. vt ſupra vidimus, ſcientiam ſuperiorem eſſe vniuerſaliorem, ſenſus eſt, ad plures res ſe extendere: nā cū inferiores Angeli pauciora ſciāt, ideo eorū ſciētia pars eſt ſciētiæ Angelorū ſuperiorū, vt ibi ait Dionyſ.

QVAESTIO V.

An Angelus ſeipſum cognoſcat per ſuam eſſentiam.

SCotus in 2. diſt. 3. quæſt. 10. § ad quæſtionem, ait, dubus modis ſeipſum Angelum cognoſcere. Primo, notitia intuitiua; & hoc modo per ſuam eſſentiam ſe intelligit abſque alia ſpecie intelligibili ſui ipſius. Deinde notitia abſtractiua, & hoc pacto ſeipſum cognoſcit per ſpeciem intelligibilem additam ſuo intellectui. Idem docet Maior. q. 4. & Baſol. q. 3. de notitia intuitiua nō probat, ſed vt certum ſupponit, Scotus de abſtractiua ſic probat. Nā Angelus ſuperior cognoſcit inferiorem per ſpeciem illius cognitione abſtractiua; ergo & inferior hoc modo ſeipſum poterit cognoſcere, nam quod conuenit ſuperiori perfectiori, poterit & inferiori cōuenire.

Contra hanc vltimam partem arguit Vazquez. 1. p. diſt. 204 cap. 1. nam cum Angelus ſeipſum intelligit, intelligit ſe ſecūdum eſſentiam, & etiam ſecundum exiſtentiam; nec ſe ſine exiſtentia intelligere poteſt; ergo non poterit intelligere ſe cognitione abſtractiua. Reſpondeo, eſſentiam, & exiſtentiam Angeli aliquo modo diſtingui, vel formaliter, vel ſaltem ratione; ergo vna eſt ratio eſſentiæ, alia exiſtentiæ, & ſic concipi poterit eſſentia, & quidditas rei con concepta exiſtentia, & hæc dicitur cognitio abſtractiua: ſed loquendo de cognitione intuitiua, eadem ſententia Scoti eſt D. Thom. 1. part. quæſt. 56. artic. 1. Caietan. & recentiorum Thomiſtarum, & D. Bonauent. in 2. diſtinct. 3. part. 2. artic. 2. quæſt. 1. Probant hoc aliqui hac ratione: Quia quando obiectum poteſt eſſe immediate præſens potētię, nō eſt neceſſaria ſpecies. v. g.

ſi lapis

Digitized by Google

ſi lapis poſſet eſſe in intellectu, non indigeremus ſpe intelligibili lapidis, ſed eſſentia Angeli eſt præſens intellectui ipſius, & habet rationem ſpeciei; ergo Angelus ſe per ſuam eſſentiam cognoſcit. Sed contra. Quia forma Angeli non eſt forma addita intellectui, ſed eſt ſubſtantialis forma, ex qua naſcitur intellectus: ergo ipſa non poteſt eſſe forma determinans intellectum per modum proximi, & proprij principij, nam principium determinans ad hanc actionem debet eſſe in ipſo intellectu; ergo potius dicendum videtur, intellectum ex ſe determinatum eſſe, & ita ab eſſentia vt à prima radice moueri vt in ſe completam virtutem habeat intelligendi ipſam eſſentiam, & Angeli ſubſtantiam. Nam recte ait Scotus 2. diſt. 3. quæſt. 8. vt aliquid ſit principium operationis immanentis, debet eſſe actus facultatis elicientis illam operationem, ſed eſſentia Angeli non eſt actus intellectus, ſed ei tantum aſsiſtit; ergo non eſt principiũ talis intellectionis, quæ eſt actio immanens. Confirmaturque exemplo caloris, qui niſi eſſet in ligno vt forma illius, ſed ei ſolum aſsiſteret, nõ poſſet eſſe ligno ratio & principium agendi.

Reſpondet Caiet. ſatis eſſe vt aliquid ſit principiũ intelligendi quod aſsiſtat ipſi intellectui, licet non inhæreat. Contra. Quod non inhæret, non poteſt eſſe principium determinans per modum efficiẽtis: loquor de principio creato: nam eſſentia diuina poſſet ita cõcurrere. Dices. Eſſentiam Angeli eſſe coniunctam intellectui ipſius, imo eſt ſubiectum intellectus. Reſpondeo, quod hoc non ſufficit vt ſit principium proximum, & propriũ intellectionis, hoc enim modo ſolum erit principium commune, ſicut eſt aliarum operationum; ergo potius intellectus eſt principium proprium, ſeu propinquum determinans eſſentiam, & ſubſtantiam Angeli, quam è contra. Nihilominus ſi dicamus eſſentiam Angeli determinare intellectum, ſicut eſſentia diuina determinat intellectum beati, & ad talem determinationem non requiri formam inhærentem, ſed tantum aſsiſtentem, nullum ſequetur inconueniens, vt ſupradocui.

QVAESTIO VI.

Quomodo vnus Angelus alium cognoſcat.

CONcluſio. Vnus Angelus alium cognoſcit per ſpeciem innatam, ſicut per ſpecies cognoſcit alias res: poterit etiam vnus Angelus efficere intellectionem ſui in intellectu alterius, vt ait Scotus, ſicut poteſt vnus Angelus alium illuminare, itaque vtroque modo poterit vnus Angelus alium cognoſcere, vel per ſpeciem innatam, vel ſi Angelus moueret intellectum alterius ad ſui cognitionem.

Sed aliqui hic inquirunt, An vnus Angelus alium præſertim ſuperiorem comprehendat. Nonnulli Reſpondẽt, Angelum ſuperiorem comprehendere poſſe inferiorem, quia cognoſcit ipſum quantum ipſe inferior intelligibilis eſt; non tamen inferior comprehendere poteſt ſuperiorem, quia non poteſt tam perfecta cognitione illum cognoſcere, quantum intelligibilis eſt. Sed dico minime requiri hanc rationem, ſed neceſſarium eſſe ad comprehenſionẽ rei, vt ipſa res non ſolum cognoſcatur quoad omnia quæ ipſi formaliter inſunt, ſed etiam quæ ex ipſa deduci poſſunt tanquam ex cauſa.

Quare

Quare neceſſe eſt cognoſcere decretum voluntatis Angeli, vel hominis, vt aliquis dicatur ipſum comprehendere: cum ergo nullus Angelus, etiam ſuperior, cognoſcat effectus liberos alterius Angeli etiam inferioris, non dicetur ipſum vllo modo comprehendere; nam ſi hoc neceſſarium non eſſet, etiam poſſet inferior Angelus ſuperiorem comprehendere, non obſtante cognitione minus perfecta.

QVAESTIO VII.

Quo pacto Angelus naturaliter Deum cognoſcat.

NOn quærimus modo, an Angelus poſsit habere propriã, & quidditatiuam notitiam Dei, ſaltem abſtractiuam, de qua in materia de fruitione loquuti fuimus, vbi poteris Scotiſtas, & Thomiſtas legere: ſolum ergo controuerſia eſt in præſenti, de modo quo Angelus in via cognoſcat Deum ſicut nos cognoſcimus. Caietan. 1. p. q. 56. art. 3. & Ferrarienſ. 2. contra Gent. cap. 98. & Capreol. 2. diſt. 3. q. 2. a. 1. aiunt, Angeli eſſentiam eſſe principium per modum ſpeciei repræſentantis ad eliciendam cum intellectu cognitionem Dei, ita tamen quod ipſa ſit etiam cognita, ſeu medium cognitum; nam aliæ ſpecies tantum ſunt ratio cognoſcendi, non tamen ſunt cognitæ, at eſſentia Angeli vtrumque habet. D. Bonauent. 2. diſt. 3. 2. p. a. 2. q. 2. Baſol. q. 3. a. 2. Ricard. diſt. 4. a. 1. q. 1. & 2. aſſerunt, Angelũ per ſuam eſſentiam, tamquam per rationem prius cognitam, comparare ſibi notitiam Dei. Imo ex D. Tho. 1. p. q. 56. a. 3. habetur, Deum ab Angelo cognoſci, dũ Angelus ſuam eſſentiam intelligit, quæ eſt ſimilitudo quædam Dei. Et hæc ſententia probabilior videtur Vazquez. 1. p. d. 206. c. 2. Vnde Angelus ex ſua, & aliorum Angelorum eſſentia intelligit eſſe vnum ens, ſupremũ auctorem, & gubernatorem omnium. Videns enim quãcunque eſſentiam creatam, videt ipſam non à ſe, ſed ab alio pendere; & ſic ſecundũ Scotum eſt diſcurſus in Angelo nõ temporis, ſed naturæ; prius enim Angelus debet elicere cognitionem alterius rei, qua Deum cognoſcat, ac proinde eſſentiã ſuam ſibi non deſeruire vt ſpeciem ad eliciendam cognitionem Dei, ſed vt obiectum cognitum, quando inſtar ſui Deum intelligit, vel alijs rebus vtitur ad hanc cognitionem, & ſic Deum quoad an eſt, æque cognoſcit Angelus per ſuam eſſentiam, vel aliarum rerũ, nempe pendere omnem rem ab ipſo Deo, & per plures creaturas cognitas, plures de Deo perfectiones cognoſcit Angelus.

Scotus in 2. diſt. 3. in 2. p. diſtinct. q. 2. aſſerit, Angelum habuiſſe notitiam naturalem diſtinctam diuinæ eſſentiæ per ſpeciem intelligibilem ſibi impreſſam à principio ſuæ conditionis, quam cognitionem negat Angelum potuiſſe habere per ſuam eſſentiam, tanquam per ſpeciem, & rationẽ cognoſcendi. Pro cuius explicatione

Sit prima concluſio. Angelus per ſuam eſſentiam, tanquã per medium cognitum, cognoſcit Deum eſſe, & alia multa, quę ratio naturalis creata de Deo attingit. Probatur, nam exiſtentia Angeli eſt effectus Dei, & per effectus cognoſcitur cauſa. Ad Rom. 1. Inuiſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt à creatura mundi, intellecta conſpiciuntur. Vnde ratio naturalis multa poteſt naturaliter de Deo attingere; non tamen omnia, quia ratio naturalis non poteſt cognoſcere Deum eſſe trinũ, vt omnes Doctores docent: quod oſtendit Scotus

tus in Quodlib.quęſt.14.art.1.Creaturę enim,& omnes effectus ducunt nos in cognitionem Dei vt vnus eſt, non vt trinus; ergo demonſtratione quia, non poteſt demonſtrari Deum eſſe trinum;nam etiam ſi trinus non eſſet, adhuc intelligeretur in diuinis ſuppoſitum habens principium formale,perfectum,& completū cauſandi. Neq. demonſtratione propter quid poteſt demoſtrari Deū eſſe trinū,nā non poteſt demonſtrari propria paſsio alicuius ſubiecti, niſi cognito ſubiecto diſtincte, & quidditatiue: ſed Trinitas ſe habet veluti paſsio diuinæ eſſentiæ,ergo non poteſt cognoſci à priori, ſeu demonſtratione propter quid, niſi cognita diſtincte, ac quidditatiue eſſentia diuina; ſic autem cognoſci naturaliter eſt impoſsibile.

Secunda concluſio. Angelus non poteſt habere notitiā Dei propriam, & immediatam ex perfectione ſua naturali. Probatur, quia Deus ſub ratione propria diuinitatis non eſt præſens alicui intellectui creato proprie quidditatiue, & immediate,ſed mere voluntarie;ergo nullus intellectus creatus ex perfectione ſua naturali poteſt cognoſcere Deū ſub propria,& immediata cognitione diuinitatis. Et confirmatur,quia ſi naturaliter eſſet præſens Deus in propria exiſtentia intellectui creato in ratione obiecti,poſſet creatura naturaliter eſſe beata in viſione deitatis,quod eſt à fide alienum. Vt autem ait Ambroſius ſuper Lucam, in Dei poteſtate eſt, videri cuius naturæ non eſt, videri:ſi vult videtur, ſi non vult non videtur; ergo natura Dei non eſt videri à creatura, quia eius natura non eſt cauſa naturaliter actiua huius viſionis; & per conſequens nulla creatura poteſt cauſare aliquid per ſe diuinitatis ſub propria ratione cognoſcibile,quia nulla creatura poteſt continere Deum perfecte quoad ſuam cognoſcibilitatem, ſicut non poteſt eum continere quoad ſuam entitatem; ergo non poteſt cauſare pręſentiam Dei, etiam in cognitione abſtractiua, in aliquo ipſum repræſentante ſub propria ratione Deitatis: quamuis igitur Deus poſsit cognoſci per aliquam ſpeciem creatam ipſum perfecte repræſentantē, illa tamen non poteſt cauſari, niſi immediate ab ipſo Deo illam voluntario cauſante.

Tertia concluſio. Angelus per ſuā eſſentiam nō poteſt Deum ſub propria, & diſtincta ratione deitatis cognoſcere tanquam per medium cognitum, neque tanquā per rationem intelligendi, ſeu ſpeciem intelligibilem. Probatur, quia Angeli eſſentia nullo modo includit Deum, vel deitatem ſub ratione diſtincta, vt dictum eſt; ergo non poteſt cauſare eius cognitionem, nam vnumquodque ſicut ſe habet ad eſſe,ita ſe habet ad cognóſci. Vnde cum nullus effectus creatus, neq. creabilis adæquet virtutem Dei, non poterit Deus ſub perfecta,& diſtincta ratione naturaliter cognoſci: nam eſſentia Angeli non eſt naturalis, & formalis ſimilitudo Dei, & per cōſequens non eſt ratio intelligendi Deum: aliàs enim etiam alijs creaturis, vt araneæ,& formicæ,concedendum eſſet eſſe naturales ſimilitudines Dei ipſum repræſentantes. Item, ſi eſſentia Angeli poſſet Deum repræſentare immediate ſicut ſpecies intelligibilis,daretur ſpecies creata immediate repræſentans eſſentiam diuinam,ſed hoc eſt impoſsibile,ſecundum ſententiam D. Thom. ergo eſſentia non poteſt immediate repræſentare Deum per modum ſpeciei intelligibilis.

Ex his ſequitur,nec Angelum,nec ani-

animam poſſe naturaliter cognoſcere proprie diuinam eſſentiam, etiam cognitione mediata. Probatur, quia non poteſt dari medium cognitum creatum, quod nos ducat in cognitionem quidditatiuã Dei. Vnde Scotus, & D. Thom. in hoc non differunt, vterque enim tenet Angelum ex ſolis ſuæ naturæ viribus nõ poſſe Deum ſub propria, & quidditatiua ratione cognoſcere, licet Scotus id ſpeciei diuinæ eſſentiæ ſuperadditę Angelo fieri poſſe, imo & factũ eſſe concedat, quod D. Thom. negat.

Quarta concluſio. Angelus vt cognoſcat Deum propria, & diſtincta cognitione abſtractiua, indiget ſpecie intelligibili reprę̃ſentante diuinam eſſentiam. Probatur, quia cum per medium cognitum id fieri non poſsit, vt probaui, adquirenda erit hæc cognitio per ſpeciem intelligibilem, quæ eſt ratio cognoſcẽdi. Vnde dari poteſt ſpecies diuinæ eſſentiæ ipſam diſtincte, licet abſtractiue repræſentans, ſicut videns diuinam eſſentiam per modum tranſeuntis, poſſet deinde habere memoriam obiecti ſub ratione diſtincta, licet non ſub ratione præſentis actualiter; ergo manebit ſpecies impreſſa diuinæ eſſentiæ. Vnde Paul. 2. Corinth. 12. poſt raptum, in quo eſſentiam diuinam viderat (vt ait D. Thom. cum D. Auguſt.) fatetur ſe audiuiſſe arcana verba, quæ non licet homini loqui.

Quinta concluſio. Angeli habuerunt à principio ſuæ creationis notitiam diſtinctam naturalem diuinæ eſſentiæ per ſpeciẽ ipſis impreſſam. Hęc eſt Scoti: & iſta ſpecies data intellectui Angelico, qua eſſentia diuina eſſet ei præſens diſtincte, licet abſtractiue, poteſt dici naturalis, & ad cognitionẽ naturalem Angeli pertinere. Dicitur autem naturalis, quia non eſt principium gratuiti actus, nec glorioſi: dicetur etiã non naturalis, quia acquiri non poteſt ex viribus naturalibus. Præterea ex D. Auguſt. 4. ſuper Geneſ. ad literam, cap. 23. Angeli in ſtatu innocentiæ, antequam eſſent beati, habuerunt cognitionem matutinã in Verbo, in quo cognouerunt creaturas fiendas; ergo videtur quod Angeli in puris naturalibus conſtituti, habuerint diſtinctam cognitionem de Verbo diuino, per aliquam ſpeciem inditam. Et licet Aug. cognitionem creaturarum in Verbo ſæpe vocet beatificam, nihilominus ex dictis eius deduci poteſt vbi ſupra, cap. 22. quod hæc cognitio, quæ communiter vocatur matutina, ſit etiam naturalis, & non præciſe beatifica: quam cognitionem matutinã rerum in Verbo habuit Angelus ante lapſum. Ex his ſequitur talem cognitionem, quam habuit Angelus diuinæ eſſentiæ per ſpeciẽ ſibi inditam, fuiſſe quidditatiuam, quia illa ſpecies repræſentabat diuinã naturam ſub ratione deitatis.

QVAESTIO VIII.

An futura contingentia ex ſolis cauſis naturalibus prouenientia, poſsint ab Angelo cognoſci.

Sit cõcluſio. Probabilius eſt euentus contingentes, non pendentes vllo modo à libero arbitrio, poſſe certo cognoſci ab Angelo, vt motus corporum cæleſtium, & curſus aſtrorum; imo etiam omnes euentus naturales, qui in materia inferiori fiunt, ſiue à cæli, ſiue ab alijs cauſis inferioribus naturalibus, vbi nullo modo arbitrium intercedit, ita tamen certo ab Angelis cog-

noſci, ſicut eclipſis Solis, & Lunæ, ſcitur à Mathematicis. Et quod dico de effectibus, dicendum eſt de impedimentis eorum. Angelus ergo non modo certo cognoſcit futuram ægritudinem, peſtem, vel aliquid huiuſmodi ex cauſis naturalibus, ſed etiam an talis effectus alia cauſa naturali potentiori impedietur, ſi aliqua tamẽ cauſa applicãda ſit ex libero arbitrio, vt potio, vel aliud pharmacũ, cum certo ſciri nõ poſsit euẽtus ægritudinis. Sic ſentit Alexand. 2. p. q. 26. m. 4. Durand. 2. diſt. 7. q. 3. Scotus, & alij. Et patet ratione, quia Angelus, vt dixi, cognoſcit futuros motus, & curſus orbium cæleſtium niſi à Deo impediatur; ergo effectus naturales futuros ex his cauſis eodẽ modo certo, & euidenter cognoſcit, niſi aliunde ſit impedimentum. Huiuſmodi autem euentus ſunt peſtis, ęgritudo, ſterilitas, & alia id genus, quæ ex cauſis omnino naturalibus futura ſunt. Certo etiam cognoſcitur ab Angelo quidnam impedimentum cauſæ naturali futurum, vel nõ futurũ ſit; ita vt ſicut certo cognoſcit Angelus ignem combuſturum, & ex tali conſtellatione peſtem, aut ſterilitatem futuram, & ex tali humorum compoſitione ægritudinẽ naſcituram, ita etiam ſcit inter euẽtus contrariæ conſtellationis, vel cauſæ materialis, aut effectricis, talem effectum impediendum, vel non impediendum. Vnde cognoſcit Angelus quæ cauſa aliam ſuperabit, & qua ratione, & quid ex tali occurſu futurum, aut non futurum ſit.

Nos autem hos euentus nec euidenter cognoſcimus, cum virtutem, & potentiam cauſarum ignoremus: ideo naturales euentus contingentes non minus nobis ſolent eſſe incerti, quam contingentes ex libero arbitrio, & ita ſola coniectura illos aſſequimur. Angelus autẽ certo ſcit hos effectus, imo etiam quid bruta animantia facient, aut non facient, cum naturaliter bruta in obiecta ferantur: ſolum ergo ignorat Angelus futura, quæ ex libero arbitrio pendent.

QVAESTIO IX.

An futura contingentia ex libero arbitrio poßint certo ab Angelis cognoſci.

CONCLUSIO. De fide eſt futura cõtingentia ex libero arbitrio ab Angelo propria virtute certo cognoſci non poſſe. Probatur, quia id propriũ Dei eſt, vt omnes Patres fatentur, Iuſtin. in lib. Quæſtionum, quæſt. 2. & 146. Euſeb. lib. 5. de Præparat. Euãg. c. 10. Damaſ. lib. 2. de Fide. c. 4. Anſel. lib. de caſu diabol. c. vltim. ergo nec dæmonibus, nec Angelis conuenit iſta futura cognoſcere. Probatur ex Scriptura; Iſai. enim 46. dicitur: Ego ſum Deus, & non eſt vltra me Deus, nec ſimilis mei annũcians ab exordio nouiſsima, & ab initio quæ nondum facta ſunt. Ex hac prædictione futurorum colligit Iſai. veram deitatẽ, cum ait: Aununtiate nobis quæ vẽtura ſunt, & ſciemus quia Dij eſtis vos. Vbi late oſtẽdit Hieron. non potuiſſe idola prædicere futura, quia nec templorum ſuorum ruinam præſcierunt.

Et probatur à poſteriori. Nã oracula dæmonum, etiam ipſis Ethnicis, & Gentilibus teſtãtibus, plena ſunt mendacij. Et ratio eſt, quia neſciebant futura, quæ præcognoſcere diuini muneris eſt. Futura tamen, quæ vt in plurimũ eueniunt, etiam ſi à libero arbitrio pendeant, poſſunt coniectura aliqua ab Angelis cognoſci, vt innuit D. Thomas. 1. part. quæſt. 47. art. 2. & 3.

Ex:

Digitized by Google

Ex quo bene infert Scotus, Angelos non habere ab initio ſuæ creationis ſpecies proprias rerum omnium quæ futurę ſunt, quia poſſent futura antequam ſint cognoſcere. Reſpondet Caietan. neceſſariam eſſe realem exiſtentiam obiecti vt actu repræſentetur. Contra. Repræſentatio obiecti non eſt relatio ſimilitudinis, imo reperitur inter ea quę genere differunt; ſpecies enim, quæ eſt accidens, repræſentat ſubſtantiam, & ſpecies ſpiritualis repræſentat corpus; ergo hæc relatio poteſt eſſe ad obiectum futurum, cum poſsit etiam eſſe ad obiectum præteritum, alioquin nulla ſpecies eſſe poſſet principium cognoſcendi præteritũ, ſi nulla poſſet eſſe principiũ cognoſcendi futurũ. Nam ſi inter præſens, & futurum nõ eſt relatio realis neceſſario ad repræſentationem, quia talis relatio requirit terminum exiſtentem, eadem ratione inter præteritum, & præſens eſſe non poterit. Sed nullus negat præterita ab Angelo cognoſci; ergo & futura cognoſci poterunt, ſi eorum ſpecies haberet. Alij dicunt, cum res futura eſt præſens, addi ſpeciei Angelicæ nouum modũ, vt illam poſsit cognoſcere. Contra. Facilius eſſet dicere infundi nouam ſpeciem, quam priorẽ mutari per illum nouum modum, cum à principio eſſet informis, & quaſi non eſſet, cum non poſſet repræſentare futura vt futura ſunt, cũ omnibus circunſtantijs loci, & tẽporis, &c.

Vazquez. 1. part. diſp. 208. cap. 4. vt reſpondeat ſupponit, ſpeciem intelligibilem ideo dici ſimilitudinẽ, & repræſentationem obiecti, non quia actu faciat rem cognoſci: hoc enim non ad ſpeciem impreſſam, ſed ad expreſſam, quæ dicitur verbum, pertinet: qua de cauſa ſpecies intelligibilis dicitur tantum habitualiter, ſeu in actu primo repræſentare obiectum; & addit, præter ſpeciem neceſſarium eſſe obiectum certum, & determinatum, circa quod operatio facultatis cognoſcentis termi netur, vt eliciat operationem. Cum igitur futura contingentia non ſint intra latitudinem obiecti naturalis intellectus Angelici, hinc fit, vt quã diu res futura eſt, ab Angelo cognoſci non poſsit, etiam ſi illius habeat ſpeciem intelligibilem: illa enim ſpecies non eſt actualis, & expreſſa repræſentatio rei futuræ, ſed habitualis tantum, & quaſi in actu primo ad eliciẽdam expreſſam. Cumq. futurum, vt futurum, non ſit obiectum naturale huius ſpeciei, ſed eadem res, ſolum quatenus præterita, aut præſens; ſequitur eo tempore, quo adhuc res futura eſt, per ſpeciẽ illam non repræſentari habitualiter, hoc eſt, ſpeciem illam non eſſe principium eliciendi cognitionem illius rei provt futuræ, ſed ſolum provt præſentis, & præteritæ.

Sed contra. Nam eodem modo quo eſt ſpecies, eodem modo debet repræſentare, quia de ratione ſpeciei eſt repræſentare, vel erit ſpecies fictitia; ergo ſi illa ſpecies impreſſa eſt habitualiter, & in actu primo repræſentabit rem futuram habitualiter, & in actu primo, quod negat Vazquez. Item, quando res futura erit præſens naturaliter, actualiter repræſentabitur; ergo dum eſt futura naturaliter habitualiter repræſentabitur: nam ſi actus ſecundus eſt naturalis, etiam actus primus debet eſſe naturalis. Item videtur impoſſibile accedente re futura, non fieri mutationẽ in ipſa ſpecie, cum tráſeat de habitu ad actum, ſeu de actu primo ad actum ſecundum. Et facilius concludet hoc argumentum (vt ipſe Vazquez fatetur) ſi ſpecies intelligibilis impreſſa ita obiectũ re-

præſentaret, vt in ea intellectus veluti in ſpeculo rem intelligeret, vt aliquibus placet, nam hoc modo non poſſet res futura non repræſentari. Facilius ergo cum Scoto dicemus, Angelum non intelligere res ſingulares per ſpecies inditas, ſed accipere illas à rebus: quod vt effugiat Vazquez tandem docet, Angelum non intelligere per ſpecies inditas, ſed per nudam potentiam intellectus,& ideo non intelligere futura, quia illa non ſunt obiecta naturaliter intellectui accommodata. Sententia tamen Scoti tenenda eſt.

Sed quæres: An Angelus cognoſcat præterita, vt præterita ſunt, per ſpeciem quandam relictam ex cognitione præterita. Reſpondeo,non eſſe neceſſario recordationem, & memoriam fieri per ſpeciem cognitionis præteritæ, etiam ſi memoria ſit cognitio rei præteritæ,& vt prius cognitæ; nam quod contingit in ſenſu, contingere poteſt in intellectu: memoria autem in ſenſu hoc ſolo fit, quod rem præteritam cum eiſdē circunſtantijs temporis, & loci apprehendimus, ſub quibus antea nobis cognita fuit: ſic enim dicimus rem illam cognoſcere vt præteritā, & vt prius ſenſatam, aut cognitam.

Sed iterum quæres: An ſi modo crearetur Angelus, poſſet naturali virtute cognoſcere quidquid ab initio mundi geſtum eſt. Reſpondeo, probabiliter dici poſſe Angelum naturali virtute poſſe cognoſcere omnia præterita, quæ cum præſentia erant non cognouit;quia Patres cōmuniter ſolum denegant Angelo ſecundum propriam ipſius virtutem cognitionem futurorum. Nihilominus dico, Angelum non poſſe præterita cognoſcere, quæ non cognouit niſi prius ſpecies illorum infunderentur à Deo: nam cum illas à rebus præteritis (cum iam non ſint) accipere non poſſet, nullo modo illa cognoſceret in via Scoti: ſi vero cognitio Angeli non fit per ſpecies inditas, vel per ſpecies à rebus acceptas, ſed per mediam potentiam intellectus, vt placet Vazquez, ſola vi naturali intellectus ea cognoſcet.

Sed dices. Num omnia poſsibilia ab Angelo cognoſcantur. Reſpondeo, quod cum Angelus recte intelligat, & penetret vim, & naturam cuiuſcumq. creaturæ,cognoſcet omnia poſsibilia diuerſa ſecundū ſpeciem; indiuidua autem non ſimul, quia infinita ſunt,ſed paulatim,quia nullū eſt, quod cognoſcere nō poſſit,ſi attendere velit,vel per ſpecies de nouo acceptas ſigillatim cognoſcet. Cognoſcuntur etiam ab Angelo omnia quæ non implicant contradictionem in creatura,vt poſsint ipſa fieri à Deo, nam cognoſcit Angelus quid creaturæ repugnet, aut contradictionem implicet circa illam. Suppoſito etiam quod recte cognoſcat naturam peccati, & gratiæ, cognoſcet, an potentia Dei abſoluta poſsint eſſe ſimul,& an peccatum ſine gratia, vel ſine alia intrinſeca mutatione deleri poſsit. Non tamen poteſt Angelus cognoſcere omnes naturas ſubſtantiarum, quæ à ſolo Deo produci poſſunt: verbi gratia, an poſsit producere hoc genus belluarum, & brutorum: hanc creaturam rationalem,vel aliam: in communi autem bene cognoſcit, poſſe à Deo produci alias ſpecies rerum, non tamen ſpeciatim, quia non eſt maior ratio cur potius hāc ſpeciem quam aliam cognoſcat, & quia infinitæ ſunt cognoſcere non poteſt.

(†)

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO X.

An cogitationes, & affectus cordis noſtri ab Angelo propria virtute cognoſcantur.

COgitationes cordis à ſolo Deo cognoſci, ſępe clamat Scriptura Pſalm. 7. Scrutans corda, & renes Deus. Sapien. 1. Quia renum illius (ſcilicet hominis) teſtis eſt Deus, & cordis illius ſcrutator. Hiere. 11. Probas renes, & corda. Et Hierem. 17. Prauum eſt cor hominis, & inſcrutabile, quis cognoſcet illud? Et addit: Ego Dominus. Ergo ſolius Dei eſt cor ſcrutari. Vnde 2. Paral. 6. Tu enim ſolus noſti corda filiorum hominum. Et loquebatur Salomon de cogitationibus non ſolum futuris, ſed etiam præſentibus, eorum qui oraturi erant in templo. Vnde humanorum cordium cognitio ſolius Dei eſt, qui ea formauit, vt ait Chryſoſt. homil. 23. in Matth. Cyril. Athanaſ. Damaſ. Hieron. & alij Patres; ergo de facto non cognoſcuntur huiuſmodi cogitationes.

Scotus. 2. diſt. 9. q. 2. & Gabriel. q. 2. art. 2. & in Canon. Miſſæ, lect. 31. Baſol. eadem diſtinct. quæſt. 2. Maior quæſt. 3. Holcot. quæſt. 4. docet, ſecreta cordis humani, aut Angelici, tam affectus, quam cogitationes omnes ab alio Angelo ſuapte natura cognoſci poſſe, licet de facto Deo ita ſtatuente, non cognoſcant huiuſmodi ſecreto. Et probat Scotus, quia cognitio, & affectus, ſiue naturalis ſit, ſiue liber, eſt quoddam ens naturale creatum, verum, ac proinde intelligibile; ergo poteſt cognoſci ab Angelo ſicut cognoſcit quamcumque ſubſtantiam creatam, etiam ſpiritualem. Sed Maior addit, neceſſarium eſſe Angelum in certa quadam diſtantia ſecundum locum collocari, vt poſsit ſecreta cordis intelligere, ſicut etiam vt homo videat corporeo oculo colores, indiget tali, aut tali propinquitate ſecundum locum: intelligit autem Maior ablato impedimento voluntate Dei, quo non exiſtente, Angelus ſuapte natura cognoſcit ſecreta hominis, vel alterius Angeli in certa diſtantia, non autem in quacumque.

Contra Maiorem arguit 1. parte, diſputatione 209. ca. 3. Vazquez, dicens, quod quamuis quæcunque creatura, etiam ſpiritualis, egeat loci propinquitate ad agendum in exteriorem aliquam materiam, tamen ad intelligendum ea non videtur indigere. Tum quia Angelus nõ accipit ſpecies, aut cognitionem à rebus corporalibus. Tum etiam, quia licet à rebus acciperet cognitionem, non fieret multiplicata actione rerum corporalium per medium vſque ad Angelum. Sed ſupponit Vazquez falſum, nempe Angelum non accipere cognitionem à rebus, quod probandum erat, & ſic nihil concludit contra Maiorem. Contra Scotum autem arguit locis Scripturæ citatis, & ex Patribus, quibus facile eſt reſpondere. Loqui de facto, & impedibiliter, quia ſolus Deus à nemine impediri poteſt, qui & cognoſcit in quacunque diſtantia, etiam ſi eſſet infinita; & non ſolum cogitationes, & affectus qui ſunt, ſed qui eſſe poſſunt, & pendent ex libertate arbitrij, quod Angelis conuenire non poteſt.

Sanctus Thomas. 1. parte, quæſtione 57. articulo 4. & 3. contra Gentes, cap. 154. & Ferrarienſ. ibidem, Alexand. 2. part. quæſtio. 26. memb. 3. D. Bonauent. in 2. diſt. 8. part. 2. art. 1. quæſt. 6. Ricard. art. 2. quæſtion. 4. & alij, docent, ſecreta

cordium non poſſe ab Angelis ſuapte natura cognoſci, & arguitur contra Scotum: nã Angelus vt cognoſcat ſingularia, debet ab illis accipere ſpecies, vt Scotus docet: ſed non poteſt Angelus accipere ſpecies affectuum, & cogitationum alterius Angeli, aut hominis, nam cum hæ ſint in voluntate Angeli, aut animæ noſtræ, niſi homo, aut Angelus velit, non poſſent huius ſpecies accipi ab Angelo cognoſcente. Sed hæc ratio parui momenti eſt, nam quamuis hæ operationes liberæ ſint, & ita ſubſint libertati voluntatis, vt eas elicere poſsit, & non elicere, ſemel tamen elicitę non parent imperio voluntatis in eo, quod ipſæ ſecundum ſe producunt: quare vt producant habitum in ipſa voluntate, aut intellectu, non parent imperio ipſius, ſed velit nolit, voluntas, affectio, & cogitatio ſemel libere elicita, non poteſt in voluntate non producere habitũ; ergo vt ex ſe producant ſpeciem in intellectu alterius, non pendebit ex imperio rationis eam producere, vel non producere. Idq. confirmat Scotus: quia fieri non poteſt, vt id quod alias ex ſe intelligibile eſt ab aliquo intellectu, abſque vllo alio impedimento, ſola voluntate habentis, illud reddatur non intelligibile; ergo cogitationes, & affectiones ſi ſunt ſuapte naturæ intelligibiles alteri Angelo, (cum ſint vera entia creata) nõ poterunt celari ſola voluntate habentis illas: imo ſequeretur Angelum etiam poſſe celare alteri ſuam eſſentiam ſola ſua voluntate, quod nullus concedet. Reſpondet D. Tho. affectus, & cogitationes vnius Angeli non poſſe ab alio cognoſci, quia pendent ex libertate Angeli, in quibus ſolus Deus operatur.

Sed cõtra arguit Durandus. Quia eadem ratione diceremus ſubſtantiam animæ rationalis, & ipſius Angeli non poſſe ab alio, quam à Deo cognoſci, & cætera omnia quæ à ſolo Deo libere pendent: nam ſi ea quæ pendent ex arbitrio humano ignota ſunt Angelis, multo magis erunt ea quæ pendent ex libero arbitrio Dei, quod tamen eſt abſurdum; ergo D. Thomæ ratio ſolum probat actiones humanæ voluntatis, vel intellectiones liberas à Deo recte cognoſci, quia ab eo pendent; at à nullo alio poſſe cognoſci, nempe Angelo, vel homine, non probat. Reſpondet Ferrarienſ. affectũ cordis non cognoſci ab Angelo, quia voluntarie procedit, & ſic intelligendus eſt D. Tho. Sed contra, quia hæc ſolutio eſt petitio principij, & D. Thomas nihil inferret, nam docet actũ intellectus à ſolo Deo cognoſci, quia ab eo ſolum voluntas moueri poteſt; ergo bene infert Durandus, quidquid à ſolo Deo pẽdet, à ſolo Deo cognoſci, & per conſequens vnus Angelus non poterit cognoſcere ſubſtantiam alterius. Item ex ſolutione Ferrarienſ. ſequeretur motum cæli, quia ab Angeli voluntate procedit, non eſſe naturaliter cognitũ alteri Angelo. Præterea motus lapidis ſurſum libere effectus ab vno Angelo non poſſet ab altero cognoſci; nõ ergo cognoſceret Angelus motus ſurſum lapidis, tunc lapidi ineſſe, ſi ex ſola libera voluntate Angeli pendet. Quod ſi dicas, affectiones, & intellectiones vnius Angeli non poſſe ab alio cognoſci quam à Deo, & ab ipſo qui eas habet, quia ſolus Deus operatur in intellectu ſicut etiam in voluntate hominis, aut Angeli. Contra. Quia ex hoc ſequeretur Angelum nõ poſſe cognoſcere habitus, & ſpecies intelligibiles in mente alterius exiſtentes, quia has ſolus Deus operatur infundens illas, vel ſaltem ſolus

lus

lus Deus cum intellectu Angeli eas efficit. Hoc autem eſt contra D. Thom.1.p.q.57.a.4.ad 2. vbi ait, ab vno Angelo cognoſci ſpecies intelligibiles exiſtentes in alio. Vnde actus intellectus vnius Angeli, à quo pro voluntate non poteſt ceſſare, eſt omnibus alijs naturaliter notus. Quapropter habitus exiſtens in vno Angelo celari non poteſt, ne ab alio videatur.

Caietanus tamen dixit, ſpecies Angeli repræſentare ſecreta cordium, quia ſecreta ſunt libera, ſpecies autem ſunt ordinis naturalis. Sed contra, quia ſequeretur, quod nec de potentia Dei abſoluta poſſet dari ſpecies impreſſa ſecretorum cordis, ſiquidem ſpecies illa, & cognitio eſſet ordinis naturalis, & per rem ordinis naturalis, hoc eſt nō liberam, res liberæ repręſentari non poſſunt. Quod ſi fateamur dari poſſe ſpecies naturaliter repræſentantes, tam in actu primo, quam ſecundo ſecreta cordium, probādum erat, quare non infunderentur naturaliter Angelo ſicut reliquæ aliarum rerum. Iuxta doctrinam ergo Ferrarienſ.& Caiet. videtur dicendum, liberas voluntatis affectiones, & intentiones occultas eſſe alteri Angelo, ac proinde etiam in quem finem dirigantur; ipſas tamen cogitationes, ſecundum ſuam ſubſtantiam, quatenus ſunt operationes intellectus, non eſſe occultas alteri Angelo: contra tamen eſt, quia quocunque modo iſtæ liberæ voluntatis affectiones, & intentiones ſumātur poſtquam elicitæ ſunt, ſunt vera entia creata naturalia, & per conſequens obiectum intellectus Angelici; ergo cognoſci poſſunt niſi aliunde impediātur. Vnde nulla ratio efficaciter oſtendit ſecretum cordis vnius Angeli, aut hominis ab alio non poſſe cognoſci, vt recte ait Scotus, quem ſequitur Vazquez 1.p. diſt. 209. cap.10. ſola enim ratione naturali ducti, plene intelligere non valemus, quarūm rerum debeantur Angelo ſpecies naturaliter, & quarum non habeat, cumque cogitationes iſtæ non ſint ordinis ſupernaturalis, ſed naturalis, & creati, vt omnes tenentur concedere: omne autem creatum, maxime ſi ſit præſens, ſit obiectum naturale intellectus Angelici, manet ratio Scoti in ſuo robore.

QVAESTIO XI.

Quo pacto Angeli inter ſe loquantur?

INdubitatum eſt Angelos ſecum mutuo loqui. Patet Zachar. Angelus qui loquebatur in me, egrediebatur, & Angelus egrediebatur in occurſum eius, & dixit, &c. Et Apocalip. Angelus vnus clamauit ad quatuor Angelos, dicens: Nolite nocere terrę, & mari, &c. Item Daniel, & Micheas, Angelos inter ſe loquentes viderunt, vt in ſuis prophetijs paſſim narratur. Et 1.Corinthio.13. Si linguis hominum loquar, & Angelorum. Super quem locum ita ait Chryſoſtom.homil.32. Linguam autem Angelorum dixit, non quia ſpiritibus corpus effingat, ſed ſi ea loquar, qua vtuntur inter ſeipſi. Quem ſenſum Pauli ſequuntur Theodor. Ecumenius, & Anſel. vbi fatentur Angelos inter ſe loqui, & ſecreta ſui cordis ſibi mutuo manifeſtare. Et non ſolum ex alijs Patribus, ſed etiam ratione id confirmatur; nam ſi Angeli ſibi mutuo non loquerentur, nulla inter eos eſſet ſocietas, nec eſſe poſſet: hæc enim communicatione comparatur, & ſine illa conſtare nequit. Sed difficultas ſolum eſt de modo quo Angeli ſibi mutuo loquuntur. Scotus in 2. d.9. q.2. §.

Digitized by Google

ad quæſtionem iſtam, & 5. ad vlteriorem, ait, vnum Angelum alteri loqui eo quod imprimit intellectui ipſius intellectionem eiuſdem obiecti, quod ipſe cognoſcit: & hanc intellectionem impreſſam ab vno Angelo intellectui alterius, appellat locutionem, quatenus eſt effectus Angeli imprimentis illam: vocat autem auditionem comparatam cum Angelo, qui illam recipit: habet ſe ergo Angelus recipiens tantum paſsiue. Et nota, quod illa locutio, & auditio non eſt intellectio exiſtens in intellectu Angeli loquentis, ſed ſpecies intelligibilis impreſſa, conſtituta in actu primo ad intelligendum, quæ principium eſt duarum intellectionum, vnius quidem mouentis in Angelo loquẽte, alterius vero tranſeuntis in intellectum Angeli audientis, quia reſpectu illius qui recipit, tantum eſt paſsio intellectio; ergo in mente Angeli audientis eſt eiuſdem obiecti, cuius eſt intellectio in mente loquentis, pendetque ex voluntate Angeli loquentis, ſicut etiam pendet intellectio mouens in ſuo intellectu.

Et addit Scotus, Angelum qui alteri loquitur, poſſe tribus modis in intellectu audientis operari. Primo efficiendo tantũ actum intellectionis. Secundo efficiendo ſpeciem, & actum. Tertio efficiendo ſolam ſpeciem. Primo modo loquitur vnus Angelus alteri de re iam nota audienti, cuius ille iam habebat ſpeciem. Secundo modo, loquitur ſuperior inferiori, quando ei manifeſtat aliquid, cuius inferior nullam habebat ſpeciem, nec notitiam. Tertio modo inferior loquitur aliquando ſuperiori, quando ſuperior non habet ſpeciem illius obiecti, quod conſiderat inferior. Et quando ſuperior attendit ad aliquid aliud, tunc inferior ita producit ſpeciem obiecti, quod ipſe cognoſcit in intellectu ſuperioris, vt non poſsit producere actualem cognitionem illius, quia non poteſt diſtrahere intellectum ſuperioris, vt relicta conſideratione, quam habet, attendat ad id quod ipſe proponit. Contra vero, ſi ſuperior inferiori loqueretur, etiam ſi inferior diſtractus eſſet in conſideratione alterius rei, non ſolum poſſet ei imprimere ſpeciem, ſed etiam actualem conſiderationem obiecti, quod ipſe conſiderat, & cupit exprimere. Sententia ergo Scoti eſt, loqui vnum Angelum alteri nihil aliud eſſe, quam imprimere intellectionem eiuſdem obiecti in intellectu audientis. Et ratio Scoti eſt, quia Angelus qui loquitur, conſtitutus eſt in actu primo ad producendam intellectionem, & Angelus qui debet audire capax eſt talis intellectionis; ergo Angelus qui loquitur poteſt illam imprimere, ſeu producere in intellectu audientis.

Vazquez. 1. part. diſputatio. 211. cap. 3. multis rationibus Scoti ſententiam refellit, ſed non difficile diſſoluentur. Primo ait: Cum intellectio ſit actio vitalis, non poteſt ab vno Angelo in intellectu alterius produci. Reſpondeo, aliud eſt producere intellectionem, quæ actio vitalis eſt; aliud eſt intellectionem recipere, quod eſt pati, ex Ariſtot. 3. de Anima; poterit ergo intellectio ab vno produci, & ab alio recipi: nam intelligere non eſt producere intellectionem, ſed illam recipere: nam etiam in nobis ſi quis produceret intellectionem, & illam non reciperet in ſe, non intelligeret. Vnde intellectio non eſt actio vitalis formaliter, ſed ſolum antecedenter, & cauſaliter. Secundo arguit Vazquez, quia non poteſt

vnus Angelus ab alio immutari per aliquam paſsionem, nam hoc eſſet imperfectionis in Angelo patiente. Reſpōdeo, Angelum immutari non poſſe paſsione corruptiua, bene tamen paſsione, & qualitate perfectiua, per quam Angelus recipiens illam diceretur audiens, & per conſequens producens illam diceretur loquens, cognoſceretque Angelus audiens illū, qui talem intellectionem ſibi imprimeret. Dices, ergo etiam hoc modo poterit Angelus loqui animæ noſtræ. Reſp. quod dum anima coniuncta eſt corpori, ſequitur ordinem communem intelligendi, qui à phantaſmatibus incipit, nihil enim eſt in intellectu quin prius fuerit in ſenſu.

Ad argumentum Scoti reſpondet Vazquez, Angelum inſtructum ſpecie intelligibili, eſſe ſufficiens principium producēdi cognitionem, ſeu notitiam in ſe, non in alio, quia ſolum eſt principium actionis immanentis, & vitalis, eadem quoque ratione intellectus Angeli audientis, capax eſt notitiæ, & cognitionis nō ab alio, ſed à ſeipſo elicitæ. Dico tamen cum Scoto, intellectum Angeli non ſolum eſſe ſufficiēs principium producendi cognitionem in ſe, ſed etiam in alio; nam ſicut ſupra dixi, Angelus poteſt accipere ſpecies à rebus ſingularibus, & quotidie proficere in noua cognitione intuitiua de rebus ſingularibus, & contingentibus, ita poterit hęc notitia ab vno Angelo alteri imprimi. Imo D. Tho. quæſt. 107. 1. part. art. 1. ad 3. concedit, quod ſicut ſignum ſenſibile excitat noſtrum auditū, ita per aliquam virtutem intelligibilem poteſt excitari mens Angeli ad audiendum, quæ excitatio non eſt ſine paſsione; nam qui excitat agit, & exercitatus patitur; quia hęc excitatio eſt actio in loquente, & paſsio in audiente.

Pro quo nota, quod in intellectione regulariter obiectum excitat intellectum, & intellectus patitur ab obiecto, ſed poſtea ſimul cum illo actiue partialiter producit intellectionem. In hac autem auditione habet ſe intellectus audientis paſsiue, vt ait Scotus, & intellectus Angeli loquentis ſe habet mere actiue; intelligere autem formaliter non conſiſtit in prima operatione, ſcilicet in agere, ſed in ſecunda, ſcilicet in recipere. Vnde dato quod intellectus non produceret intellectionem, ſi illam reciperet in ſeipſo, atque illa informaretur, adhuc intellectus diceretur formaliter intelligere, quia intelligere eſt pati. Et ratio eſt, quia forma denominat ſubiectum, in quo recipitur, & illum afficit, non tamē agens. Vnde paries recipiēs albedinē, dicitur albus, non autem artifex efficiens albedinem in pariete; ita intellectus Angelicus, licet non concurrat ad producendam intellectionē, ſi illam recipit in ſe formaliter, intelliget habens ſe paſsiue tātum, & hæc paſſio dicitur perfectiua, & non corruptiua.

Caiet. 1 p. quæſt. 107. art. 1. docet, vnum Angelum alteri loqui nullo in eo effectu producto, eo ſolū, quod vnus Angelus velit ſecretum cordis ſui eſſe alteri manifeſtum; ordinatio ergo huius ſecreti ad aliū Angelū, eſt locutio, & notitia, quę inde naſcitur in mente alterius Angeli, non quidem producta ab Angelo loquente, vel ab aliquo, quod in mente illius exiſtat, ſed à ſolo Angelo audiente, eſt auditio. Sed hæc ſententia difficilis videtur multis, nempe Vazquez, & magiſtro Cano, ſcilicet ſola voluntate loquentis Angeli ſecretum voluntatis, ſeu intellectus, quod antea omnino ignotum erat alteri Angelo, nulla

facta

facta in ipſo mutatione, nec aliqua re in ipſo Angelo loquente, aut audiente producta fieri manifeſtum. Nam res aliqua in ſe omnino non mutata, eodem modo cōparata cum intellectu nunc, & antea. Mirabile namque eſſet, ſi propter reſpectum aliquem extrinſecum, quem ex voluntate acciperet, fieret intelligibilis. Et confirmatur, quia voluntas qua Angelus vult ſuum ſecretum alteri notum eſſe, nō eſt mediū quod, prius cognitū, vel tāquam ſignum, vel tanquam medium, ducat nos in cognitionem ſecreti cordis, neque quidquam mutat in ipſo ſecreto; ergo nihil conducit vt ſecretum cordis accedente illa voluntate ſic ordinante, cognoſci poſsit, cum antea eſſet ignotum. Præterea, quod etiam ſi verum eſſet id quod docet Caieta. cum alijs, nempe ſecretum cordis per ordinationem voluntatis manifeſtum fieri Angelo, non eſſet hæc vera locutio; nam locutio non eſt actus voluntatis, ſed intellectus exprimentis aliquid. Quare Theophil. & Theodoret. merito dixerunt linguam Angelorum eſſe eorum intellectum; cum tamē, iuxta prædictam ſententiam, lingua Angelorum eſſet illorum voluntas.

Alij cenſent, locutionem Angelorum fieri per ſigna quædam ſpiritualia, quæ non ſint conceptus, & intellectiones, quæ ſigna, & nutus dicunt non tranſire in ipſum Angelum qui audit, ſed manere in loquēte. Sic Aegydius in 2.diſt.10. q.3.a.1.& alij. Contra. Cū locutio ſit operatio facultatis rationalis, & in Angelo ſit actio intellectus, efficitur vt cum Angelus loquitur, producat in ſe ſigna illa, quibus exprimere cupit ſecretum cordis: ſi enim ſemper in Angelo exiſterent, non poſſent habere rationem locutionis, niſi diceretur, Angelus illis ſemper loqui, ſed intellectus poſsibilis nullam aliam operationem habere videtur quam intellectionem; non eſt ergo fingendus nouus modus operationis in Angelis.

Alij tandem docent, locutionem Angeli eſſe verbum mentis, vel aliquam intellectionem, qua fiat manifeſtum alteri ſecretum cordis. Pro quo obſeruant primum omnem conceptum, vel actum intellectionis eſſe locutionem quandam, & in omni illa verbum, & ſermonem ſpiritualem reperiri, licet enim omnis cogitatio quatenus cogitatio ſecundum ſe ſit nota Deo, & Angelis; tamē non omnis habet rationem locutionis cum Deo, & cum Angelis, ſed illa ſolum quę eſt quaſi reflexus quidam actus, quo actus explicat ſe habere talem conceptum de tali re, quia loqui alteri non eſt manifeſtum eſſe illi conceptum noſtrum. Alioquin cū aliquis diuinatione, vel alia via, ſcit quod habemus in corde, diceremur nos illi loqui, quod eſt abſurdum: ſed loqui alteri, eſt ſigno aliquo exprimere quid nos habeamus in corde; cum ergo verbum, & conceptus noſtrę cogitationis ſit ſignum rei cognitæ, fit vt intellectus, quo vnus Angelus alteri explicat ſecreta cordis ſui, ſit locutio reſpectu illius.

Secundo aduertunt, rationem locutionis non ſolum conſiſtere in conceptu explicante, & exprimente ſecretum cordis, ſed requiri talem conceptum ad aliquem dirigi, à quo volumus illum audiri, vel intelligi, ſicut in verbo exteriori contingit: nam quamuis aliquis ita alta voce loquatur vt à multis audiatur, non dicitur omnibus illis loqui, ſed ſolum illis ad quos verba ſua peculiari quadam ratione dirigit. Eſt enim locutio manifeſtatio ſecreti inter ęquales tantum gratia manifeſtandi

illud,

Digitized by Google

illud. Hæc ſentẽtia probabilis quidem eſt, & parum diſtans à Scoti ſententia.

Nihilominus contra vtramque argui poteſt. Primo ſic. Vnus conceptus Angeli eſt notus alteri; ergo non poteſt vnus Angelus alteri loqui, quia locutio non eſt de re manifeſta, ſed de occultis. Reſpondet Scotus 2.diſt.9.q.2. locutionẽ poſſe eſſe de his quę nota ſunt alteri, quia ad Deum vere loquimur oratione, & gratiarum actione explicantes illi noſtrum affectum, & deſiderium dum poſtulamus, cum tamen ipſum deſiderium pauperum ſine vlla oratione ſit Deo manifeſtum, & acceptum, iuxta illud Pſalm. 19. Deſiderium pauperũ exaudiuit Dominus, &c. Poteſt etiam dici, cogitationem quam habet vnus Angelus, eſſe alteri notam quando eſt præſens: præteritam autem, aut futuram non eſſe notam, quia niſi præteritæ habeat memoriam eo quod præſentem cognouiſſet, difficile videtur poſſe eã ab Angelo cognoſci; poſſet ergo vnus Angelus alteri loqui de hac, tãquam de re ignota; & ita nõ ſolum de deſiderio ſuæ voluntatis, ſed etiã de cognitione ſua occulta loqueretur.

Sed quæres: An Angelus poſsit loqui pluribus ſimul ſine certo termino, & fine. Scotus cum doceat vnum Angelum alteri loqui imprimendo ei cognitionẽ ſui ſecreti, conſequenter aſſerit in 2.diſt.9.q.2.& in reportatis q.2. non poſſe Angelum loqui, niſi determinato numero Angelorum: qui autem docent, locutionem fieri ſolum, quia in mente loquentis proponitur verbum quoddã ſpirituale, vt dixit Herueus 2.diſt.21.q.1. & hoc poſſet obijci pluribus Angelis ſine termino, ſicut etiam verbum externum, niſi defectus multiplicationis ſpecierum vſque ad auditum obſtaret, poſſet vnus Angelus multis alijs ſine termino loqui, dirigendò illum cõceptum in omnes ſimul, ſicut cum homo loquitur alicui multitudini.

Secundo arguit Vazquez, quia ſi vnus Angelus alteri loquitur, eo quod imprimat illi cognitionem; ergo Angelus qui audit neceſſario excitatur ab eo qui loquitur. Reſpondeo concedendo, eſſe virtutem excitandi, vt audiat ille cum quo Angelus loquitur, licet Vazquez appellet illam nobis ignotam. Ex dictis infertur, Angelum ſuperiorem inferiori poſſe loqui, & etiam inferiorem ſuperiori, vt docet Scotus locis allegatis, & D. Thom. 1.p.q.107. art.2. Et quod de Angelis diximus, intelligendum eſt de animabus ſeparatis, quæ intelligunt ſine conuerſione ad phãtaſmata, ita vt vna anima alteri animę & Angelo, & Angelus animæ loquatur. Poteſt etiã tam anima, quam Angelus loqui cum Deo, ſicut docet S. Thom. cum alijs, 1.p. q.107. art.3. Quamuis enim ſecreta cordis nota ſint Deo, poteſt anima, & Angelus verbo mentis illa exprimere, ſicut oratione, & gratiarum actione Deo proponit.

QVAESTIO XII.

An poſsit Angelus loqui cum altero in quacunque diſtantia.

GRegorius de Arimin. 2. Sentẽt. diſt.9. q.2. & D. Bonauent. diſtinct.10. a.3.q.1. Ricard. diſt. 9.a.2. q.1. ad 3. & Gabriel. q.2. a.5. dicunt, diſtantiam localem debere eſſe determinatam; vnde nimia diſtantia impẽdit locutionem. Imo Vazquez 1.p.d.212. dicit, hanc eſſe ſententiã Scoti: ſed falſum eſt, nam in ſcripto Oxonienſi correcto id nõ habe-

habetur, ſed aliquos recentiores decepit quædam additio facta ſcripto Oxonienſi. Scotus enim tenet, diſtãtiam localem nihil conferre ad locutionem Angelorum, ideo ita poſſe loqui Angelo diſtanti, ac propinquo, vt patet in 2. diſt. 9. q. 2. & in reportatis, diſt. 9. q. 2. Alexand. 1. p. q. 27. memb. 7. D. Thom. 1. p. q. 107. a. 1. Caiet. & recentiores Thomiſtę. Ratio Alex. & D. Thom. eſt, quia locutio Angelica eſt ſpiritualis, ſpirituale autem abſtrahit à loco, & tempore, quia iſta ſunt corporalia, & ideo nihil operatur in iſta locutione diſtantia localis, vel temporis diuerſitas.

Sed exactius hoc explicat Scotus, nam medium quod intercedit inter Angelum loquentem alteri diſtanti eſt corporale; actio vero, ſeu intellectio eſt ſpiritualis, quæ nõ fit medio corpore, nec in corpore recipitur; ergo diſtantia localis nihil impediet. Illud enim medium eſt, ac ſi non eſſet medium, licet ergo Angelus non ſit præſens alteri Angelo, ita quod ſit contactus Mathematicus eſſentiarum, neque fiat iſta approximatio per aliquod mediũ Mathematicum, nempe per ſuperficies, vel aliquid ſuperficiebus correſpondens: eſt tamen illi immediatus, & præſens cõtactu virtutis, quia ſubſtantia Angeli loquentis, mediante intellectu habet virtutem operandi, & extendendi ſuam potentiam ad Angelum quantũcumque diſtãtem, diſtantia locali; hic ergo eſt contactus virtutis, non corporalis, nec Mathematicus, ſed vicem gerẽs medij Mathematici; nam diſtantia, & medium corporale habent ſe tanquam indiſtantia, & quaſi non medium.

Cæterum nota, poſſe quidem Angelos diſtare inter ſe maiori, & minori diſtantia corporum, ſi illa eſſet maior, & minor, nunquã tamen etiã ſi ſpatium eſſet infinitum, poſſe collocari in infinita diſtantia. Et ratio à priori eſt, quia cũ Angelus volũtate propria, abſq. vlla fatigatione moueatur, poterit vnus ab alio magis, ac magis elõgari ſine fine, nec poteſt ſignari locus, à quo non poſſit Angelus vlterius moueri. Ratio vero à poſteriori eſt, quia cum Angelus ſemper debeat eſſe in loco determinato, & finito, & impoſsibile ſit inter duo loca determinata, & finita eſſe infinitum interuallum, bene ſequitur, non poſſe Angelum in infinitum diſtare, cum terminis, & extremis concludatur illud interuallum.

QVAESTIO XIII.

An poßit vnus Angelus alteri ita loqui, vt alij non audiant.

CErtum eſt poſſe Angelum vni Angelo loqui, & nõ alteri, quia ad vnum tantum ſermonem dirigit: vt ſi Petrus cum Ioanne loqueretur coram multitudine, licet cæteri audirent, non tamen cum illis, ſed cum Ioanne loqueretur. Difficultas autem eſt, an ita poſsit loqui cum vno, vt cæteri non audiãt. Partem affirmantem defendit D. Tho. 1. p. q. 107. a. 5. Caiet. ibidem, Ricard. 2. diſt. 9. a. 2. q. 1. & alij multi recentiores. Ratio Thomiſtarum eſt, quia cum vnus Angelus aperiat ſecretũ cordis ſui altero Angelo, ſolo nutu voluntatis ſuæ, quo poſito ſecretum cordis iam habet ordinem cum Angelo ad quem voluntate ipſa dirigitur, ſequitur ita poſſe aperiri vni, vt cæteris maneat occultum, & ſic vni loquetur, non audiẽtibus alijs: nam loqui eſt explicare ſecretum cordis, audire autem eſt illud percipere, & intelligere. Aliã rationem aſsignant qui dicunt, vnum Angelum

Digitized by Google

lum alteri loqui, imprimendo illi ſpeciem ſui ſecreti, vel conceptum obiecti, vel radium intellectualem: hæc enim poteſt Angelus ſua voluntate ad vnum dirigere, & non ad aliũ, & vni imprimere, & nõ alteri.

Gregor. 2. diſt. 9. q. 2. Gabriel ibidem, art. 5. dub. 2. & alij defendunt locutionem Angeli fieri per ſigna, & omnes Angelos cognoſcere quid ſigna illa denotent, aut naturaliter, aut etiam ex libera Angelorum impoſitione; ergo non poteſt vnus Angelus ſecrete alteri loqui quin alij audiant, ſi attendere velint. Nihilominus probabiliorem iudico Scoti ſententiam, ſcilicet vnum Angelum poſſe loqui cum vno, & non cum alijs, cum ad vnũ poſsit ſermonem dirigere, & non ad alium, & vni imprimere conceptum, & non alteri.

QVAESTIO XIIII.

An poſsit Angelus naturæ ſuæ viribus myſteria gratiæ cognoſcere.

NOn eſt pręſens controuerſia de myſterio Trinitatis, certum enim eſt non poſſe vi naturali cognoſci; nec de myſterio Incarnationis, quod ſupponit myſterium Trinitatis; loquimur ergo de cæteris myſterijs gratiæ extra Deum, non de his quæ facturus eſt: nam iſta cum pendeant à Dei voluntate, non poſſunt in particulari cognoſci, licet cognoſci poſsint in vniuerſo Deum facere aliquid ſupra ordinem naturalem quidquid illud ſit; igitur ſermo erit de ſupernaturalibus myſterijs gratiæ iam factis, an ſine reuelatione poſsint ab Angelo cognoſci.

Scotus in 4. diſtinctio. 10. quæſtione 8. §. reſpondeo, diſputans de modo exiſtendi corporis Chriſti in Euchariſtia, & de modo exiſtendi accidentium, inquit, ab Angelo propria virtute cognoſci. Scotum ſequitur Baſolis ibidem, & Maior quæſtio. 5. Aegydius theoremate 16. Gabriel in canone, lectione 43. litera X. & Ocham in 4. quæſtione 5. articulo 3. Ratio eſt, quia omne ens creatum eſt obiectum accommodatum intellectui Angelico, & cuicumque intellectui ſeparato, vt cognoſcatur ab eo cognitione abſtractiua; ergo naturaliter etiam cognoſci poterit cognitione intuitiua: ſolũ enim differunt iſtæ cognitiones, quod intuitiua eſt rei præſentis, abſtractiua vero eſt rei præteritæ, & abſentis: qui autem poteſt cognoſcere aliquod abſens, & præteritum, multo melius & præſens cognoſcet. Et confirmatur, quia naturale, & ſupernaturale ex ſe ſunt eiuſdem ordinis: ſolum enim differunt ex parte efficientis naturalis, aut ſupernaturalis, vt docet Scotus loco citato, & quæſt. 1. Prologi. §. ad quæſtionem. Igitur reſpondeo, vbi dicit, nullam formam eſſe ſuapte natura ordinis ſupernaturalis, ſed ſecundum ſubſtantiam omnia eſſe naturalia, rationem vero naturalis, & ſupernaturalis conuenire rebus ex parte ſolum efficientis: qua etiam ratione aſſerit in nobis eſſe naturalem appetitum ad beatitudinem ſicut ad formam nobis naturalem. Confirmatur ſecundo, quia poteſt ens naturale, verbi gratia, ſubſtantia, eſſe perfectius quam accidens ſupernaturale; ergo non minus cognoſci poterit ens ſupernaturale, quod eſt accidens, quam ſubſtantia naturalis.

Secunda ſententia aſſerit myſteria gratiæ ſupernaturalia, non poſſe ab Angelo propria virtute cognoſci, & per

& per conſequens nec modus quo Chriſtus exiſtit in Euchariſtia. De myſterijs abſolute ita D.Thom.docet.1.p. q.57. a.5. & ibi Caiet. & recentiores Thomiſtæ, & de modo quo Chriſtus exiſtit in Euchariſtia. Idem docet 3.p. q.56.a.7. & ibi Caiet Alexand.4.p.q.10.in tract.de ſacrificio Miſſæ,memb.7.a.3. ſed quidem Alexander loquitur de intellectu humano pro ſtatu iſto, & etiam D.Bonauent.in 4.diſt.10. 2.p. art.2. quæſt. 1.

Contra id quod dicit Scotus,ſcilicet naturale,& ſupernaturale ſolum diſtingui per ordinem ad agens naturale, & ſupernaturale, hoc eſt, ex modo operandi, quo dicitur agens operari naturaliter, aut ſupernaturaliter, arguit Vazquez.1.p. d.114. cap.2.quia gratia,vnio hypoſtatica, beatitudo, & virtutes per ſe ſuapte natura infuſæ, dicũtur entia ſupernaturalia ſecundum ſubſtantiam; ergo falſum eſt quod Scotus aſſerit. Reſpondeo,quod hoc probare deberet Vazquez,& non ſupponere;gratia enim, beatitudo, & virtutes infuſæ (iuxta Scoti doctrinam) entia ſunt naturalia ſecundũ ſubſtãtiam, ad quæ omnia habet homo naturalẽ inclinationem,dicente Auguſt.poſſe habere fidem, & poſſe habere charitatem naturæ eſt hominum, habere autem gratiæ fideliũ;ergo in homine eſt innatus appetitus ad beatitudinem,& alias formas ſupernaturales.Sed reſpondet Vazquez,tantum eſſe naturalem capacitatem,ſicut in natura humana erat capacitas ad vnionem hypoſtaticam, non tamen appetitus naturalis. Contra, quia idem Auguſt.dicit:Feciſti nos,Dñe, ad te,& inquietum eſt cor noſtrum donec reuertamur ad te; ergo alio modo inclinatur homo ad beatitudinem,quã natura humana ad vnionem hypoſtaticam: quia ſine tali vnione,natura non diceretur inquieta, & quaſi violenta,quia ſolum haberet capacitatem ſine naturali inclinatione: at verò cor noſtrum dicitur inquietum quouſque beatitudinem conſequatur;ergo aliquid amplius habet reſpectu beatitudinis, quã natura humana reſpectu vnionis hypoſtaticæ:ſed de his alibi latius. Vnde ab Angelo non ſolũ poſſunt naturaliter cognoſci quæ ſunt ſupernaturalia quoad modum,vt eſt reſtitutio oculi cęci, ſed etiam quæ ſunt ſupernaturalia(vt Thomiſtę loquuntur)ſecundum ſubſtantiam, vt ſunt myſteria gratiæ; ſaluo ſemper myſterio Trinitatis, & Incarnationis, hoc enim ſupponit myſterium Trinitatis. Item ratio diui Thomę, qua ſuam ſententiam confirmat,inefficax eſt: ex eo enim quod res ſupernaturales, aut gratia pendeant ex ſola voluntate Dei, tanquam ex cauſa, ſolum ſequitur non poſſe cognoſci quamdiu futura ſunt: at vero iam præſentes non poſſe cognoſci,non probat: multa enim,vt creatio Angeli, & vniuerſi, ex ſola Dei pendet voluntate,ſemel tamen producta recte cognoſcuntur. Item ſi hæc ratio D. Thomæ efficax eſſet, oſtenderet etiam res ſupernaturales ex parte ſolum efficientis, & modi agẽdi non poſſe ab Angelis cognoſci, eo quod ex ſola Dei voluntate pendet eſſe, aut non eſſe, qualis eſt oculi reſtitutio.

Sed videamus iam quæ ſint Angelo nota in Sacramento Euchariſtiæ, quæ ipſum lateant.Primo eſt in hoc Sacramento vnio corporis & ſanguinis Chriſti cum diuinitate.Secundo eſt virtus corporis, & ſanguinis Chriſti ad ſanctificandum ſuſcipientes. Primũ concedit Scotus ab Angelo cognoſci.De ſecundo concedit cognoſci ab Angelo effectum huius ſacramenti quando operatur, ſed non

cognoſci

cognoſcit virtutẽ effectricem, quia hæc ex ſola Dei voluntate pendet, licet omnia iſta negent Thomiſtæ. Tertio, in hoc Sacramẽto eſt abſentia, ſeu deſitio ſubſtãtiæ panis, quæ ab Angelo cognoſcitur, non ſolum certa notitia per diſcurſum, & per alienas ſpecies, ſed etiam proprio, & quidditatiuo conceptu, ſicut cognoſcit cæcitatem, & priuationem cuiuſcunque formæ naturalis. Et in hac parte adhæret Vazquez ſententiæ Scoti, nam Scoti ratio id euidenter oſtendit: quia teſte Ariſtot. 2. de Anima, cap. 10. tex. 103. viſus eſt luminis, & tenebrarum: auditus, ſoni, & ſilentij: id eſt, viſus verſatur circa viſibile, & circa inuiſibile, auditus circa credibile, aut incredibile, nam habitus, & priuatio ad eandem potentiam referuntur; ergo cum Angelus omnes res naturales cognoſcat, fit vt ſtatim atque deſinit res aliqua, etiam ſi modo ſupernaturali deſinat, & deſtruatur, euidenter, & clare ab Angelo cognoſcatur, eo modo quo negationes cognoſci poſſunt: quare recte cognoſcit Angelus ſub ſpeciebus Euchariſtiæ non eſſe ſubſtantiam panis, quia reuera non eſt, etiã ſi ſupernaturali virtute Dei fuerit deſtructa. Nam cum Angelus cognoſcat rerum naturas, & ſubſtantias ſicut in ſe ſunt, (non per accidentia vt nos) eodem modo cognoſcere poterit abſentiam panis, vel præſentiam illius, ſicut nos abſentiam lucis, & præſentiam, etiam ſi modo ſupernaturali fieret. Et nota, quod Angelus actu poſitiuo cognoſcit deſitionem ſubſtantiæ tanquam proprium obiectum intra ordinem naturalem, ſicut cognoſcit ipſum eſſe: nam ſicut res exiſtens ſubeſt cognitioni Angeli, ita etiam non eſſe rei eodem modo ſubeſt hoc ipſo, quod reipſa non eſt.

Quarto, in hoc Sacramento ſunt accidentia panis ſine ſubiecto, ac proinde per ſe exiſtunt, & cognoſci poſſunt ab Angelo euidenter, ſaltem per aliquem diſcurſum, nam abſentia ſubſtantiæ panis, & vini certo ab Angelis cognoſcitur; ergo cognoſcit Angelus accidentia illa eſſe ſine ſubiecto, & quantitatem per ſe eſſe, cætera vero accidentia eſſe in quantitate. Vnde modus ille poſitiuus, quem accidentia habent ex defectu ſubſtantiæ, proprio etiam, & quidditatiuo conceptu ab Angelo cognoſcitur. Ratio eſt, quia ille modus ſuapte natura non eſt ſupernaturalis, (vt multi docent, etiam ex Thomiſtis) ſed ſolum ex parte efficientis, ſicut oculus reſtitutus naturaliter; ergo cognoſcitur etiam iſte modus, qui ex ſua natura eſt ordinis naturalis, oritur enim ex negatione alicuius entis naturalis, nam conſequitur neceſſario negationem ſubſtantiæ panis, aut vini, & illam ſupponit vt aliquid prius.

Sed contra dices. Reſtitutio oculi dicitur naturalis ex ſua natura, licet ex parte efficientis ſit ſupernaturalis, quia oculus iam reſtitutus naturaliter conſeruatur, hic autem modus exiſtendi accidentium non ſolum producitur modo ſupernaturali, ſed continuo etiã eodem conſeruatur. Reſpondeo, quod etiam ſi ſupernaturaliter conſeruetur, non proinde dicendus eſt ſupernaturalis ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſeu naturam. Nam ſi Deus, verbi gratia, efficeret lumen in aëre ſine luminoſo, continuo illud conſeruaret modo ſupernaturali, & tamen lumen productum eſſet ordinis naturalis: & ſi præſente luminoſo Deus impediret produci lumen in aëre, tenebræ factæ in aëre continuo fierent modo naturali, ipſum tamen omnino eſſet ordinis ſupernaturalis, & à

Digitized by Google

quocũque intellectu creato cognoſci poſſint.

Sed contra argues. Si ex eo quod Angelus certo cognoſcit ſubſtantiam panis non eſſe ſub accidentibus, euidenter colligit accidentia eſſe per ſe; ergo cognoſcens Chriſti humanitatem non habere propriam perſonalitatem, euidenter colliget Angelus habere alienam; ergo inferret humanitatem eſſe in perſona diuina, cum ſecundum probabiliorem opinionem, natura creata non poſsit à perſona aliqua creata ſuppoſitari. Reſpondeo, quod perſonalitas naturæ humanæ, & Angelicæ eſt modus per ſe exiſtendi, qui ex eo deeſt naturæ humanæ, quia eſt ipſa natura in aliena perſonalitate; ita vt negatio propriç oriatur ex eo quod ſuſtentetur ab aliena, ſicut priuatio vnius formæ in materia naſcitur ex oppoſita forma quam habet. In accidentibus autem Euchariſtiæ aliter res ſe habet, nam ideo carẽt proprio modo inhæſionis in ſubiecto, non quia habent modum exiſtendi per ſe, ſed quia deſtituuntur, & priuantur ſubiecto; ideo carẽt proprio modo exiſtendi in alio, & communicatur illis neceſſario modus exiſtendi per ſe. Ratio diſcriminis eſt, quia cũ modus per ſe exiſtendi accidentium oriatur neceſſario ex negatione proprij ſubiecti, ſitque ordinis naturalis, ac proinde cognoſcatur ab Angelo propria virtute, conſequenter cognoſci poteſt modus ille exiſtendi per ſe accidentium; at priuatio propriæ perſonalitatis conuenit naturæ humanæ, ex eo quod ſuſtentatur in aliena, nempe diuina, & ſupernaturalis ordinis, ex quo fit, vt Angelus nõ cognoſcat priuationem perſonalitatis creatæ, cum tamen cognoſcat perſonalitatem creatam, & priuatio illius eiuſdẽ ordinis ſit cum ipſa perſonalitate; cũ ergo priuatio creatę perſonalitatis eſſentialiter pendeat ex aliquo poſitiuo ordinis ſupernaturalis naturaliter ab Angelo talis modus cognoſci non poteſt; imo Angelus deciperetur exiſtimans illam naturã terminari propria perſonalitate, nam cum illius abſentia pendeat ex connexione cũ aliquo ſupernaturali, cognoſci non poteſt. Quare cũ non poſsit cognoſci vnio cum perſona diuina, quæ eſt neceſſaria, & eſſentialis cauſa priuationis creatæ perſonalitatis, recte infertur non poſſe cognoſci priuationem illam.

Quinto, in hoc Sacramẽto eſt modus quo Chriſtus ſub ſpeciebus exiſtit, nẽpe totus in totis, & totus in quauis parte earũ; & hic modus etiã poteſt ab Angelo propria virtute cognoſci. Primo, cognoſcere poteſt ſub ſpeciebus ſacramẽtalibus eſſe ſubſtãtiam corporis & ſanguinis, tametſi ignoret illã eſſe vnitam Verbo Dei, nã ſubſtantia corporis & ſanguinis eſt ordinis naturalis; ergo cognoſcere poteſt vbi ſit, & quando ſit. Poteſt deinde cognoſcere quãtitatis corporis Chriſti naturã talẽ eſſe, quæ extẽdat ſubſtantiã in qua eſt in ordine ad locũ. Contra vero, cum ſubſtãtia corporis & ſanguinis maneat ibi cũ quantitate ſua, habens in ſe partem extra partẽ, ſed ſine modo extenſionis in ordine ad locum, ſequitur vtrumq. ab Angelo cognoſci; tũ quidem effectũ quantitatis, qui eſt extẽdere ſubſtantiam intra ipſam; tum etiam priuationẽ modi quantitatis, ratione cuius extenderetur cũ loco: nam cognoſcens rem, poteſt illius priuationẽ cognoſcere. Cum ergo ex priuatione illius modi quantitatis, ſequatur vt ſubſtantia ſit tota in toto, & tota in quauis parte loci, ſit etiam vt ab Angelo cognoſcatur modus ille, quo exiſtit corpus Chriſti in Euchariſtia totum in tota quãtitate

Digitized by Google

tate ſpecierum, & totum in quauis parte illarum.

Ex eo ergo quod ſubſtantia caret hac extenſione, habet ex ſe modum illũ indiuiſibiliter exiſtẽdi in alio; & hic modus exiſtendi non eſt ſupernaturalis natura ſua, ſed tantum ex parte efficientis, imo etiã natura ſua conuenit Angelis, & ſpiritibus. Vnde cum Angelus cognoſcat ſe exiſtere in toto aliquo corpore, & totũ in qualibet parte illius, non minus cognoſcet ſubſtantiã corpoream, & materialem hoc eodẽ modo exiſtere, ſi deſit illi ratio, & fundamẽtum vt exiſtat extẽſa cum loco. Et nota, quod quamuis hic modus quẽ habet Chriſtus in Euchariſtia, eſſet ex ſua natura ordinis ſupernaturalis, poſſet cognoſci corpus Chriſti ſecundũ ſubſtantiam ſuam ſine modo illo, vt bene admonet Caiet. vbi ſupra. Nam quemadmodum humanitas Chriſti nunc cognoſcitur à dæmonibus nõ cognito modo vnionis, ita etiã poſſet corpus Chriſti cognoſci non cognito illo modo, qui eſt ſuperioris ordinis.

Sexto, in hoc Sacramento eſt modus tranſſubſtantiationis, quo dicitur ſubſtantia panis & vini tranſire in ſubſtãtiam corporis & ſanguinis Chriſti. Idem enim effectus nimirũ eſſe ſubſtantiã corporis, aut ſanguinis, aut deſinere ſubſtantiam panis, aut vini, poterat fieri abſq. trãſubſtantiatione; poterit ergo etiam hic modus ab Angelo virtute propria cognoſci: nam ſi eſt oppoſitio inter ſubſtantiã panis & vini, & ſubſtantiam corporis & ſanguinis Chriſti, non eſt ſecũdum ſe, ſed ex ſola verborum veritate, qua ſtante impoſsibile eſt ibi non eſſe ſubſtantiã corporis Chriſti, & manere ſubſtãtiam panis, alioquin enim pronomen hoc vere non demonſtraret corpus Chriſti. Neq. vera ſatis eſſet vt diceretur tranſſubſtãtiatio, ſi per propoſitionẽ copulatiuam fieret cõſecratio, dicendo hoc modo, Hic ſit corpus meũ, & hic non maneat ſubſtãtia panis: tametſi in hoc caſu vtrumque fieret, & ſpecies vere manerent cõſecratæ cum corpore & ſanguine Chriſti. Ratio ob quam tunc nõ eſſet tranſſubſtantiatio, ea eſt, quia tunc duæ illæ mutationes ſimul, aut concomitanter eſſent, nec vna aliam ſequeretur, nempe mutatio præſentiæ corporis Chriſti, & deſtructio ſubſtantiæ panis, quia ad veritatẽ propoſitionis copulatiuę neceſſariũ non eſt vt veritas vnius partis ex alia parte oriatur. Petro enim diſputãte in vno loco, & Ioanne in alio currẽte, vera eſt propoſitio, Petrus diſputat, & Ioannes currit, quia ſimul hęc duo fiunt. Nunc autẽ eſt vera tranſſubſtantiatio, quia vnica ſolũ enuntiatione demonſtratiua, Hoc eſt corpus meũ, ita fit corpus Chriſti præſens, vt hoc ipſo neceſſario debeat deſtrui ſubſtantia panis: quia ergo Sacerdos faciens præſens corpus Chriſti, panem deſtruit, recte dicitur ſubſtãtiã panis deſinere in corpus Chriſti, & in illud tranſire; cum ergo Angelus virtute propria cognoſcat his verbis totum hoc fieri, recte intelliget corpus illud ibi eſſe per tranſſubſtantiationem. Cognoſcit enim Angelus verba illa à Chriſto fuiſſe inſtituta ad hũc effectum. Videt etiam ſemper verbis illis prolatis ita fieri, nec aliter poſſe eſſe vera; recte ergo cognoſcit modũ tranſſubſtantiationis.

Recte ergo docet Scot. quod intellectus non pendens in intelligẽdo à ſenſu, cuiuſmodi eſt Angelicus, & humanus, à corpore ſeparatus, vel corpori beato coniunctus, poteſt naturaliter videre corpus Chriſti in

in Euchariſtia exiſtens, nam hoc eſt obiectum ex ſe intelligibile, & ſicut cognoſcitur præſentia panis, ita cognoſcetur corpus Chriſti, quod eſt obiectum creatum. Verum eſt etiam myſterium Incarnationis non poſſe ab Angelo cognoſci, nam nõ poteſt tale myſteriũ ſine Trinitatis myſterio cognoſci; poteſt tamen cætera myſteria Angelus cognoſcere vt actum beatificũ, fidem, gratiam, & charitatem, quod per Sacramenta gratia conferatur, & ſimilia: quia omnia prædicta, ex quo in eſſe ſunt poſita, ſunt obiecta Angelico intellectui proportionata, vt ait Scotus in 4. diſt. 10. q. 8. ad 3. Dicit etiam Scotus, Myſterium Incarnationis in actu poſitum, poſſe aliquo modo cognoſci ab Angelo naturaliter, nempe per illationem quandam: probabile enim eſt cognoſcere Angelum humanitatem Chriſti carere propria ſubſiſtentia, & non habere aliam creatã, quia ipſe cognoſceret illam; ergo probabiliter inferret habere increatam. Et idem eſt de vnione corporis & ſanguinis Chriſti ipſi diuinitati, ſemper tamen eſſet ſub dubio, & incertus an in hac re deciperetur.

QVAESTIO XIV.

An habuerint Angeli notitiam myſteriorum ſupernaturalium per reuelationem Dei.

MYſterium Trinitatis reuelatum fuiſſe Angelis in via, concors Theologorum ſententia docet, myſterium quoque iuſtificationis, & beatitudinis. De myſterio autem Incarnationis, an fuerit reuelatum omnibus Angelis ab initio, difficultas eſt, nam multi partem tenent affirmantem, vt Rupertus in illud Ioann. 8. Ille homicida erat ab initio. Vigerius de inſtitutione Theolog. cap. 3. §. 2. Lyranus, & Dionyſius Carthuſian. in illud Iſaiæ 63. Quis eſt iſte, qui venit de Edon? & multi alij. Ratio eſt, quia Adamus in ſtatu innocentiæ hoc myſterium cognouit, vt ait ſanctus Thomas. 3. part. quæſt. 1. artic. 3. ad 5. Et clarius Secunda ſecundæ, quæſt. 2. artic. 7. & indicat illud Geneſ. 2. Hoc nunc os ex oſsibus meis, &c. Quod interpretatur Paulus ad Epheſ. 5. dicens: Sacramentum hoc magnum eſt: ego autem dico in Chriſto, & Eccleſia. Hæcque eſt tenenda, & amplectenda ſententia.

Sed contra dices, quia multi Patres, vt Hieron. & Ambroſ. ex Latinis, & ex Græcis Theodoret. Theophilat. Ecumen. Cyrill. & alij, oppoſitum videntur defendere ob aliqua Scripturæ loca, quæ diſſoluenda erunt, vt eſt ille Pſalm. 23. Quis eſt iſte Rex gloriæ? Nam ſi intelligatur hic locus de Angelis, docet tamen Aug. ſerm. 178. dictum fuiſſe non ex ignoratione, ſed ex admiratione: ſicut illud Iſaiæ 63. Quis eſt iſte qui venit de Edon? interpretatur Cyrillus, interrogationem hanc Angelorum profectam fuiſſe ex ſtupore inſoliti ſpectaculi. Itaq. Angeli aperte nouerunt myſterium Incarnationis Chriſti, cantantes in eius Natiuitate, Gloria in altiſsimis Deo, Lucæ 2. Potuerunt nihilominus ignorare aliquas circunſtantias myſterij, & de illis interrogare. Et cum ait Paul. ad Epheſ. 5. Vt innoteſcat Principibus, &c. non intelligit, innoteſcere debere Angelis myſterium Incarnationis per ſuam prædicationem, ſed multiformem ſapientiam Dei: cernentibus enim Angelis hæc ſapientia, mundo, & hominibus apparuit. Et ita 1. Timoth. 3, appellat hoc

hoc magnum pietatis myſterium, quod apparuit Angelis. Hæc ergo ſententia probabilior eſt, licet oppoſitam teneant aliqui Patres, vt Chryſoſt. Theodoret. & alij, qui non ſolum loquuntur de circunſtantijs, ſed etiam de ſubſtantia ipſa myſterij, quod abſconditum fuit Angelis ab initio. Vnde ratio quæ pro noſtra veriori ſententia cõfutanda adducitur de Adamo, nõ viget, quia maior fuit ratio vt Adamo in ſtatu innocentiæ reuelaretur, quam Angelis; tum quia ex carne Adami Verbum ſumpturum erat humanitatẽ, tum etiam quia matrimoniũ Adami cum Eua, & coniunctio per carnẽ, myſterium Chriſti cum Eccleſia ſignificabat; ergo mirum non eſt quod myſterium reuelaretur Adamo, & non Angelis ab initio, ſed poſtea; nam & Angelorum miniſterio illuminati Prophetæ, illud prædixerunt, & Gabriël Archangelus illud Marię nunciauit.

Sed quæres: Quæ myſteria Angeli beati in Verbo ab initio cognouerint Deo reuelante? Dico primo, vidiſſe myſterium Trinitatis, quia qui videt Deum, videt ea quæ formaliter ſunt in Deo. Myſteriũ quoque Incarnationis (licet non ex vi viſionis diuinæ) cognitum fuit ab Angelis in beatitudine, imo & in via, vt diximus, tametſi circunſtantias aliquas ignorauerint.

QVAESTIO XV.

An intellectus vnius Angeli ab alio illuminetur.

TRes eſſe Angelorũ Hierarchias, & nouem Ordines, tenet concors Theologorum Schola. Legatur Dionyſ. 3. cap. de cæleſti Hierarchia, diuus Thomas. 1. p. q. 106. 109. & 110. vbi de Angelorum illuminatione angelice agit. Quæ autem de cæleſti Hierarchia nobis tradidit Dionyſ. omnia accepit à præceptore ſuo D. Paulo, quẽ initiatorem ſuum vocat, vt cap. 4. cæleſtis Hierar. ipſe teſtatur.

Scotus ſubtiliſsimus. 2. diſt. 9. q. 2. §. ad aliam quæſtionem. Baſol. q. 1. art. 2. Gabriel. quæſt. 2. art. 4. imo etiam D. Thom. 1. p. quęſt. 106. a. 1. & Capreol. 2. diſt. 11. q. 2. art. 1. idem videntur ſentire cum Scoto, licet in explicationę varient. Scotus enim, & Baſolis docent, non omnem locutionem eſſe illuminationẽ, ſed eam tantum quæ perficit, & docet intellectum audientis, pendetque ex Dei reuelatione, fitque talis illuminatio ſicut locutio, nempe producta notitia in mente audientis Angeli qui illuminatur, quam ipſe nullo modo producit, ſed recipit. Alij ſentiunt, illuminationẽ fieri per infuſionem alicuius luminis ſupernaturalis, vel alicuius ſpeciei impreſſę menti Angeli qui illuminatur, vel per deriuationem cuiuſdam radij ſpiritualis ab Angelo, per quem Angelus inferior excitatur, & format in ſe ſimilitudinem, per quam intelligit obiectum, de quo à ſuperiori inſtruitur, purgatur, & illuminatur.

D. Thom. 1. p. q. 106. art. 1. ait, Illuminationem in duobus conſiſtere. Primo, in eo quod intellectus Angeli inferioris à ſuperiori corroboratur. Secundo, in eo quod ſuperior Angelus veritatem, quam vnico ſimplici, & cõmuni conceptu diſtincte cognoſcit in ſingulares rationes diſtribuit vt inferior capere poſſit: nã ſicut vnus calor corroboratur ab alio, ita vnus Angelus ab alio: & ſicut magiſter quod vnico, aut pauciori-bus conceptibus intelligit, pluribus verbis, & conceptibus diſcipulis exponit. Durand. 2. diſt. 11. q. 3. arguit contra ſentẽtiam diui Thomæ, quia ſi vnus Angelus ab alio corrobora-

Digitized by Google

ri, ſicut calor corroborat calorē, eſſet per impreſsionem alicuius qualitatis, vel gradus in intellectu alterius, quod concedi non poteſt. Caiet. reſpondet, vnum Angelum non illuminari, nec corroborari ab alio per intenſionem luminis naturalis, vel per infuſionem alicuius luminis additi facultati intellectus. Vnde nullo alio modo inferior Angelus à ſuperiori illuminatur, nec alio modo intellectus inferioris corroboratur à ſuperiori, quā intellectus diſcipuli à magiſtro illuminatur, & roboratur, non phyſica actione, ſed per modum artis, & diſciplinæ. Sed hæc explicatio Caiet. non eſt ad mētem diui Thomæ, qui 1. part. quæſt. 106. art. 1. & quæſt. 111. art. 1. aperte dicit, in illuminatione Angelorū duo eſſe, nempe corroborari lumen intellectus, & proponi veritatem, ſeu obiectum: quod ſi corroborari lumen intellectus ortum habet ex veritatis propoſitione, vt explicat Caiet. non diſtingueret D. Thom. hæc duo. Item quæſt. 117. art. 1. oſtendens quomodo poſsit vnus homo ab alio doceri, inquit, dupliciter hoc fieri. Primo, proponendo ei aliqua, quibus paulatim ducatur ad cognitionē ignotæ veritatis, deinde corroborando intellectum illius; ergo proponere, & corroborare non ſunt idem, ſed diſtincta in Angelo.

Alexand. Alenſ. 1. part. quæſt. 38. memb. 3. D. Bonauent. 2. diſt. 10. art. 2. quæſt. 1. Aegydius diſt. 9. quæſt. 1. artic. 5. & alij, quos ſequitur Vazquez. 1. part. diſt. 216. cap. 1. docent, Angelum ab alio illuminari per externam ſolum propoſitionem, ſicut inter homines magiſter dicitur illuminare diſcipulum abſque eo, quod illi imprimat aliquid. Antequam hęc ſententia probetur aduerte, quod illuminatio diſtinguitur à locutione; nam locutio eſt manifeſtatio cuiuſcunque rei, at illuminatio, cum perficiat intellectum audientis, ſolum eſt de veritatibus myſteriorum, & futurorum, quæ ex ſola Dei voluntate pendent, etiā ſi naturalis ordinis ſint, vt quod Deus ſit puniturus aliquem, vel aliquid huiuſmodi facturus. Sic notāt Scotus, Baſul. & communiter alij. Probatur ergo hæc ſententia ex Auguſtin. in Pſalm. 118. concio. 18. qui ſic ait: Sed ſi ad hoc (nempe vt detur nobis à Deo intellectus) miniſtro vtitur Angelo, poteſt quidem aliquid agere Angelus in mentem hominis vt capiat lucem Dei, & per hanc intelligat, ſed ita dicitur intellectum dare homini, & quaſi (vt ita dicamus) intellectuare hominem, quemadmodum quiſque dicitur lucem dare domui, vel domum illuminare, cui feneſtram facit. Ex hoc infert Vazquez, hominem ab Angelo ita illuminari, vt nihil omnino in mente illius Angeli operetur, vt aliquo modo ipſum immutet, ſed exterius explicet veritatem, quaſi exteriori ſolum munere magiſtri, & ſicut qui aperit feneſtram vt domus lumen recipiat, hic autem nihil operatur interius in domo, & ſic ſolum illuminatio erit propoſitio veritatis. Sed quidem Auguſtini ſententia manifeſte confirmat Scoti doctrinam, cum oppoſitum his quæ infert Vazquez ex Auguſtino colligatur. Ait enim Auguſtinus: Aliquid agere Angelum in mentem hominis; ſi ergo eſt actio ex parte Angeli illuminantis, paſsio erit, & receptio in Angelo illuminato recipiente lucem Dei influente ſimul cum ipſo Deo Angelo. Item ex Auguſtin. habet ſe Angelus ſicut qui lucem dat domui, cui feneſtram facit. Non enim

dicit

dicit Auguſtinus, cui feneſtram aperit, hoc enim tantum eſſet remouere prohibens, ſed dicit, facit, id eſt, agit, & concurrit, & influit circa aliquid vt lumen recipiatur. Item inferius dicit Auguſtinus, (quod etiam Vazquez pro ſe adducit) Deus autem, & mentem hominis per ſe rationalem, atque intellectualem fecit, quæ poſsit capere lumen eius, & Angelum talem fecit, qui operari poſſet aliquid. Vnde ad capiendum lumen Dei, mens adiuuaretur humana, vbi Auguſt. conſtituit Angelum velut inſtrumentum Dei, ſeu cauſam ſecundam, vt mens capere poſsit lumen Dei; ergo mens ſe habebit paſsiue, non ſolum reſpectu Dei, ſed etiam reſpectu Angeli; ergo Angelus illuminans, aliquid imprimit in illuminato. Præterea, proprie loquendo, aperiens tantum feneſtram, non dicitur operari cum Sole ad illuminationem domus, nec dicitur adiuuare Solem vt illuminet; at Auguſtin. ait, Angelum operari aliquid, & mentem humanam ab Angelo adiuuari; ergo aliquid influit, & operatur in mentem illius, & aliquid imprimit.

Affert etiam Vazquez teſtimonium Cyrilli Alexand. vbi quærit quomodo dicatur Deus, omnem hominem venientem in hunc mundum illuminare, cum etiam vnus Angelus ab alio illuminetur, vt conſtat Zachar. 2. imo Angelus etiam illuminat hominem: nam Cornelius ab Angelo didiſcit, Actu. 11. Et etiam vnus homo alium illuminat, vt Philippus Eunuchum, Actu. 8. & Matthæi 5. Apoſtoli dicuntur lux mundi. Reſpondet Cyrillus his verbis: Sic igitur etiam lucem eſſe fatemur, & illud addimus, quod rationalis creatura omnis illuminata, illuminet traditione, quæ à mente ſua in mentem alterius doctrinam infundit, quandoquidem illuminationem diſcendi, vim potius, quam reuelationem nominamus; Dei autem Verbum omnem hominem venientem in hunc mundum illuminat, non docendo vt homines, aut forſan Angeli, ſed potius creando, vt Deus vnicuique ſemen ſapientiæ, id eſt, pietatis, atque intelligendi radices inſerit. Hæc Cyrillus. Ex quibus colligit Vazquez ſuam ſententiam expreſſe confirmari. Sed meo quidem iudicio, nihil Cyrillus aſſerere potuit, quod fortius, & manifeſtius opinionem Scoti corroboraret. Primo, quia dixit Cyrillus, creaturam illuminare traditione, quæ à mente ſua in mentem alterius doctrinam infundat; ergo ſi tranſit à mente illuminantis in mentem illuminati, aliquid in ſe recipit mens illuminata, & aliquid imprimit mens illuminans. Nam ſi parietis albedo non aliquid imprimeret in meo oculo, numquam ipſam viderem, etiam ſi ante oculos proponeretur, quia viſio non ſolum fit extramittendo, ſed etiam intramittendo; ita illuminatio eſt actio vitalis in Angelo illuminante; ergo habet pro termino paſsionem, & receptionem in Angelo illuminato: & hoc eſt quod ait Cyrillus, tranſire doctrinam à mente vnius in mentem alterius. Item verbum infundit, non ſignificat tantum propoſitionem veritatis, ſed actionem, qua mediante aliquid recipitur inhærenter in mente illuminati. Et hæc eſt communis ſententia Patrum, declarantium illud Pauli: Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, &c. Nam qui diceret, per illam diffuſionem intelligi ſolum Dei affectum, & non inhærentiam gratiæ

& charitatis in anima, erroneè loqueretur, & cũ Luthero ſentiret; ergo vis huius verbi, infundit, (nam vtendum eſt verbis in ſua proprietate) ſignificat diffuſioné procedentem ab agente, & receptam in paſſo. Nam vas plenum aquæ non dicitur infundi, ſeu diffundi quoaduſque aqua egreſſa de vaſe in terram cadit; ergo ſi diffunditur illuminatio (vt ait Cyrillus) à mente in mentem, egreditur ab vno Angelo, & imprimitur cõceptus in alio, vt docet Scotus, vel ipſa ſpecies intelligibilis, vt alij probabiliter doceat, & eſt ſententia Suarez lib. 2. de Angelis, cap. 27. qui acriter impugnat ſentẽtiam Vazquez., de locutione Angelorum per propoſitionem tantum obiecti, & non per efficientiam vnius Angeli in mentẽ alterius: quam efficientiam ſupponit Suarez vt rem certã, & exploratã. Et addit Cyrillus: Dei autem Verbum omnem hominem venientem in hunc mundum illuminat, non docendo vt homines, aut forſan Angeli, id eſt, ſolus Deus eſt cauſa principalis illuminationis, & independens: homines autem, & Angeli illuminant docendo, non quod nihil imprimere poſsint, ſed quia ſunt quaſi inſtrumẽta reſpectu Dei, qui principaliter creat in anima ſemen ſapientiæ, & inſerit pietatis, atque intelligendi radices; Deus enim eſt, qui aperit cor vt homo iuſtificetur. De hoc enim videtur loqui Cyrillus, maxime his vltimis verbis: nam vt inquit Apoſtol. neq; qui plantat eſt aliquid, neque qui rigat, ſed qui incrementum dat Deus. Nam creare ſemen ſapientiæ, nihil aliud eſt, quam iuſtificare aliquem, iuxta illud Pſalm. 50. Cor mundum crea in me Deus.

Prȩterea, Angelum ſuperiorem habere ſe inſtar magiſtri reſpectu inferioris, non tollit quin aliquid amplius efficiat, ſemper tamen dependenter à Deo, qui eſt principalis illuminator: maxime cum dicat Cyrillus, Angelum forſan ſe habere inſtar magiſtri: nam illud forſan aliquam dubitationem innuere videtur. Et etiam ſi demus ipſi Vazquez ſine dubitatione id aſſerere, nihil probat argumentũ ipſius: nam Chriſtum Dominum dedit nobis Pater Magiſtrum, & Præceptorem, iuxta illud Iſai. Dedi te in ducem, & præceptorem gentibus. Et illud, Vnus eſt enim Magiſter veſter. Et Ioann. 13. Ego Dominus, & Magiſter, & nihilominus nos illuminans Chriſtus aliquid imprimit menti; ergo etſi Angelus habeat rationem magiſtri, poteſt illuminando inferiorem menti illius aliquid imprimere, ergo illuminatio non ſolũ fit externa doctrina, & veritatis propoſitione, ſicut nec locutio.

QVAESTIO XVI.

An ſolus Angelus inferior à ſuperiori poſsit illuminari.

SCotus 2. diſt. 9. q. 2. §. ad aliam quæſtion. Gabriel. q. 2. a. 4. Baſolis q. 1. a. 2. Ricard. a. 2. q. 2. dicũt, ſecundum legem à Deo ſtatutam, ſolum ſuperiores illuminare inferiores, non contra: poteſt tamen Deus per inferiores Angelos ſuperiores illuminare: eſt enim in ſuperioribus natiua virtus ad illuminandos inferiores. Vnde D. Dionyſ. vltim. cap. de cæleſti Hierarch. vt illuminationem explicet, applicat Angelis metaphorice membra humana, dicens: Dentes ſunt id quod alimentum ad inuicem diuidit, vnaquæque enim eſſentia, quæ mente prædita eſt, vnicam intelligentiã à diuiniori

tra-

Digitized by Google

traditam accepit vi quadã, qua alijs natura conſulit, diuidit, atque amplificat pro captu, & ductu inferioris; ergo Angelus qui perſpicacitate naturalis ingenij pollet, melius ad ſimilitudinem ſui cóceptus alijs imprimet, ſeu diuidet inferioribus de rebus ſupernaturalibus.

Et nota, vt dixi, quod licet Angeli ſuperiores ſolum ſuapte natura illuminent inferiores, poſſet tamen Deus rem, & myſterium prius inferioribus reuelare vt ſuperioribus explicarēt, vt recte Scotus, quod nō negauit D. Thom. nam 1.p. q. 106. a.3. & 4. & eius diſcipuli, cum docent, inferiores tantum à ſuperioribus illuminari, intelligunt ſuapte natura, ſecluſa gratia peculiari, quã gratiã Chriſto conceſſam crederem, ita vt anima eius illuminauerit Angelos ſupremos, quos ſuapte natura illuminare non poterat.

Ex dictis infertur, illuminationē Angelorum non eſſe circa ea, quæ Angeli vident in Verbo, vt ait Capreol. 2. diſt. 11. q. 2. art. 3. nam quod videtur ex vi cognitionis eſſentiæ Dei, non indiget alia illuminatione. Si vero dicamus cum Scoto, ea etiam videri in verbo, quæ à beatis cognoſcuntur qualibet cognitione habente connexionem cum Deo, vel quia videntur ab homine, qui ſimul videt Deum: viſionem enim rerum in intellectu beati videntis Deum, vocant multi viſionē rerum in Verbo. Quo pacto loquitur Caietan. 1. p. q. 57. a. 5. quare poterit eſſe illuminatio circa res quæ hoc modo vidētur in verbo, vt docet Scot. diſt. 9. q. 2. 5. ad aliam quęſtionem, Baſol. q. 1. & Aegydius. q. 1. a. 5. Infertur etiam inter dæmones virtutem eſſe vt poſſit vnus alium illuminare: quia tamen omnis illuminatio ordinatur ad Deum, & fit de myſterijs à Deo reuelatis, quæ non reuelat Deus directe dæmonibus, ideo recte docet S. Thom. 1. p. q. 109. a. 3. vnum dæmonem non illuminari ab alio.

QVAESTIO XVII.

An materia corporea obediat Angelo ad quamcumque formam.

Communis omnium ſententia eſt, non poſſe ab Angelo produci formam ſubſtantialem in aliqua materia. Sic Scotus. 2. diſt. 8. q. vnica. 5. in iſta quæſtione. D. Bonauent. ibid. 1. p. a. 2. q. 1. & diſt. 7. p. 2. a. 2. q. 2. Durand. quæſt. 4. Aegydius. q. 3. a. 1. Ricard. a. 4. & Angelicus D. 1. p. q. 110. a. 2. fuit etiam expreſſa ſententia Aug. 3. de Trinit. cap. 8. quem citat S. Tho. in argumento, ſed contra, vbi comparat Auguſtinus Angelos agricolis, qui non tribuunt plantis incrementū, ſed ſolum ſeminãt, aut alia quæ neceſſaria ſunt applicant. Eſtque hæc veritas diffinita à Concil. Bracar. canon. 12. quoad conceptionem hominis: dicitur enim, Si quis plaſmationem humani corporis, diabolicū dicit eſſe figmentum, & conceptiones in vteris matrum, operibus dicit dæmonum figurari, propter quod reſurrectionem carnis non credit, ſicut Manichęus, & Priſcillianus dixerunt, anathema ſit. Et can. 8. idem in vniuerſum diffinit. Et ratio eſt, quia anima rationalis à ſolo Deo creari poteſt, aliæ autem formæ naturales fiunt ab agente, quod materia conſtat; ergo Angelus fruſtra conſtituitur cauſa earundem rerum, vt recte ait Durand. Deus enim, & natura nihil faciunt fruſtra. Baſolis autem ſic probat: Quia Angelus operari non poteſt niſi per voluntatem, & intellectum, quæ accidentia ſunt, ergo non poterit producere formam ſubſtantialem; ergo propria virtute nec Angelus, nec

dæmon poteſt efficere ſubſtantiam, ſed tantum applicationes ſeminis, vel alterius occultæ cauſæ.

Certum tamẽ eſt, poſſe Angelum hominem de loco ad locum mouere, vt ex Scriptura conſtat, in qua ſępe dicitur, homines ab Angelis, vel à dæmonibus delatos in varia loca. Imo & ipſe Chriſtus Dominus, Matthæi 4. Paſſus eſt aſſumi in pinnaculum Templi. Et non ſolum poteſt ab Angelo imprimi motus ſecundum locum, ſed etiam impetus, qui eſt qualitas quædam, qua fit motus, aut impeditur. Non poteſt Angelus detinere corpus graue ne moueatur, vt lapidem ſuſpenſum in medio aëre ne deſcendat, ſicut cum Angelus deducebat Abacuch; ergo aliquid imprimit Angelus ipſi corpori vt detineatur, vel ſuſtẽtetur. Angelum etiam poſſe imprimere conceptum in mente alterius Angeli cum loquitur, vel illum illuminat, iam ſupra docuimus: & Suarez loco ſupra citato docet, imprimere, ſeu producere Angelum loquentem in intellectu Angeli audientis ſpeciem intelligibilem ſui actus, cum qua concurrente ipſo Angelo audiente, operatur vitaliter, vbi ſupponit auditionem eſſe paſsionem, ſaltem antecedenter.

QVAESTIO XVIII.

An intellectus Angelicus quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.

Certum exiſtimo, Angelum in via habuiſſe habitum fidei ad cognoſcenda Dei myſteria, ſicut in patria habet habitum luminis: & idem dicendum de alijs habitibus voluntatis. Et ratio eſt, quia ſi in homine requiritur talis habitus, vt per formam intrinſecam, & charitatem connaturaliter operetur: & non ſolum per auxilium Dei excitantis, & cooperantis, eadem ratione in Angelis, quia eodem modo eius potentia cum actu ſupernaturali, vel cum modo illius comparatur. Habitus autem naturales nulli alij ſunt in Angelis, præter ipſas ſpecies, quæ etiam habitus dici poſſunt in hoc quod ſint ſimul cum potentia principium operandi; & ideo non immerito habitus appellantur, nam intellectus Angelicus ſpeciebus poteſt efficere quidquid cum habitibus poteſt præſtare; ergo fruſtra haberet alios habitus acquiſitos præter ſpecies, nec ad agendum, nec ad facilius agendum. Eadem quoque ratione dæmones, qui credunt, & contremiſcunt, vt dicit Iacobus capit. 2. non indigent habitu aliquo acquiſito vt credant, ita enim ipſo euentu rei conuincti credunt, vt non poſsint non credere; ad aſſenſum vero, qui ita neceſſario conſequitur, nulla alia facilitas, & promtitudo requiri poteſt.

Circa actum vero ſecundum, qui eſt intelligere, ait diuus Thomas 1. part. quæſt. 58. artic. 1. Angelum circa ea quæ poteſt naturaliter intelligere, non ſemper eſt in actu ſecundo, id eſt, non ſemper actu conſiderare, ſed aliquando eſſe ſolum in potentia, vt intelligat. Thomiſtæ aliqui docent, Angelum ſemper ſeipſum actu intelligere: ſic Caietan. 1. part. quæſt. 58. artic. 2. & Ferrarienſ. 2. contra Gentes, cap. 97. & alij: ſed non video huius rationem efficacem, cum libere poſsit Angelus à ſui cognitione ceſſare: nam dicere cognitionem ſui in Angelo, eſſe fundamentum aliarum intellectionum, eſt voluntarie dictum. Sicut enim animal poteſt ab omni

omni operatione ſenſus naturaliter ceſſare, poterit & Angelus ab omni intellectus notitia voluntarie vacare. Item Angelus ab initio creationis habet ſpecies intelligibiles rerum, ex ſententia diui Thomæ, & tamen non ſemper res alias cognoſcit; ergo cum eſſentia Angeli in opinione diui Thomæ, ſit loco ſpeciei impreſſæ, quæ eſt principium cognitionis, non ſemper ſe intelliget, nam ſpecies non eſt ipſa notitia, vt omnes Thomiſtæ cum D. Thom. affirmant. Si autem Angelus ſe ſemper cognoſceret, recte ſequeretur vt Deum ſemper cognoſceret vt ſui creatorem, & factorem; ſed cum primum ſit incertum, erit & incertum ſecundum. Addunt aliqui, Angelum in conſideratione huius vniuerſi ſemper verſari, ſed nullum huius video fundamentum.

Nihilominus valde probabilis ſententia eſt, Angelum ſemper actu ſeipſum per ſuam ſubſtantiam cognoſcere, ita vt non poſsit pro ſua libertate actualem intellectionem ſuſpendere. Sic inſinuat D. Thom. 1. part. quæſt. 56. artic. 1. ad 3. quatenus indicat, intellectum Angelicum non eſſe in potentia ad cognitionem ſui. Et quæſtione 8. de veritate, articulo 6. & 7. expreſſe dixit, intellectum Angeli non eſſe in potentia reſpectu eſſentiæ ſuæ, ſed ſemper in actu; reſpectu vero aliorum intelligibilium, poſſe eſſe in potentia. Et in artic. 14. expreſſe dixit, quod mens Angeli ſemper ſe actualiter intelligit. Quam ſententiam ſequitur Capreol. 2. diſtinctione 3. quæſtione 2. articulo 3. ad 2. Aureolus controuerſia 9. concluſionis nonæ & ad 6. contra eandem concluſ. Herueus. 2. diſtinctione 3. quæſtione 4. & 1. ad 1. Aegydius ibi. 2. part. diſtinctionis, quæſtio. 2. artic. 1. dubitatio. 1. ad 4. Dicit autem ibi, poſſe Angelum intenſius, & remiſsius ſe intelligere, nunquam tamen omnino à ſui cognitione ceſſare. Et probatur, quia ſi Angelus poſſet ceſſare à cognitione ſui, poſſet & ab alia cognitione; ergo poſſet ceſſare ab omni actu vitali, quod implicat, ſcilicet ens vitale ceſſare ab omni operatione vitali. Vazquez. 1. part. diſtinct. 219. cap. 3. ait, quod nihil eſt quod neceſſario habeat Angelum ad ſui cognitionem; & per conſequens libere poterit ab illa ceſſare, qui non poſſet ſe conſiderans tot alia obiecta conſiderare, imo pertinet ad eius perfectionem, quod omnis operatio ſit ei voluntaria. Item cum eſſentia ſe habeat per modum ſpeciei intelligibilis, ſicut Angelus ceſſare poteſt ab vſu aliarum ſpecierum, quas à principio habet, ita & ab vſu ſuæ eſſentiæ, per modum ſpeciei ceſſare poterit. Sed nihilominus conſtanter tenet Suarez libro 2. de Angelis, cap. 35. non poſſe Angelum ſe ab omni intellectione priuare, ſeu omnem actum intellectus ſuſpendere, quia eſſe ſemper in actu ſecundo eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, quam habet Deus per eſſentiam, & participant ſuo modo corpora cæleſtia, & alia inferiora viuentia quantum capacia ſunt; ergo à fortiori creatura intellectualis perfectionem hanc natura ſua poſtulabit. Et confirmatur, quia ſi Angelus poſſet ſuſpendere omnem cogitationem, impoſsibile ipſi eſſet ad cogitandum redire ab intrinſeco, quod perfectioni Angeli valde repugnare videtur. Et probatur, quia ſi ceſſet ab omni operatione intellectus, & voluntatis, vnde poſtea incipiet aliquid per intellectum, & voluntatem operari, non quidem à voluntate, quia neceſſe eſt vt intellectus præeat: ſi autem ab intellectu,

ergo

ergo non libere, nec à ſe, quia intellectus tunc ſolum libere exercet actum, quando à volũtate mouetur; Angelus ergo naturaliter ſeipſum ſemper intuetur, & ſe intuendo videt ſpecies quas in ſe habet, & in illis confuſe ſaltem, & imperfecte cognoſcit quarum rerum ſint; nam viſa intẽtionali ſimilitudine, cognoſcitur aliquo modo res per illam repræſentata non perfecte, quãdo ſpecies non eſt ratio cognoſcendi, ſed medium cognitum, nam tunc non videtur res repræſentata immediate, & in ſe, ſed videtur imperfecte, ac confuſe, & hoc ſufficit, vt ſtante hac cognitione naturali Angelus libere velit hac, vel illa ſpecie vti, & conſequenter de hac, vel illa re diſtincte cogitare: & ſimiliter ſufficit vt poſtquam de re aliqua cogitauit, libere poſsit illã cogitationem abijcere, & aliam ſpeciem ad cogitandum aſſumere pro ſua libertate.

Et ratio huius ſententiæ eſt, quia natura non deficit in neceſſarijs, ſed Angelis ad propriam vitam intellectualem, & liberam conuenienti modo exercendã neceſſarius eſt aliquis actus naturalis, quo ſe plene intueantur, qui poſſet eſſe origo, & quaſi fundamentum primæ volitionis, & aliarum cogitationum; ergo valde credibile videtur datum eſſe Angelis à natura huiuſmodi actũ. Et hoc confirmat dictum Commentatoris lib. 1. de cælo, comment. 8. in rebus omnibus oportere omnes motus difformes ad actum vniformem reduci, maxime quando illo indigẽt, vt in eo fundentur.

Sed cõtra dices. Ex dictis ſolum colligi neceſſariam eſſe in Angelo cognitionem ſui, vel ſuæ ſubſtantiæ, non tamen ſpecierum, quia intellectus Angeli non informatur quaſi naturaliter, & ab intrinſeco, niſi ſubſtantia ſua; ſpecies enim adduntur illi ab extrinſeco ex prouidentia auctoris naturæ; ergo ex vi intrinſecę denominationis ad ſummum ſequitur immediata cognitio proprię ſubſtãtię; imo etiam ſi Deus non infundiſſet ſpecies Angelo, eodem modo ſe Angelus cognoſceret, & nullas ſpecies cognoſceret; vel ſi Deus alias res fuiſſet creaturus, alias ſpecies Angelo indidiſſet, quæ nunc non cognoſcuntur ex vi cognitionis ſubſtantię Angeli; ergo ſignum eſt etiam nunc non cognoſcere Angelum ſpecies, quas habet ex vi cognitionis ſuæ ſubſtantiæ. *Nihilominus dico*, non tantum cognitionem propriæ ſubſtantiæ, & intellectus eſſe perpetuã, ac neceſſariam in Angelo, ſed etiam actualem cognitionem ſpecierum; non tamẽ cognoſcit Angelus ſpecies, quas in ſe habet ex vi cognitionis ſuæ ſubſtantiæ, ſed ad hanc cognitionem ſpecierũ naturaliter determinatur, quia tota eſt neceſſaria tum ad maiorem Angeli perfectionem, & actualitatem, tum maxime ad vſum liberum ſuarum potentiarum, vel vt ſit in actu primo completo ad vtendum ſua voluntate, & intellectu in cæteris actibus ſuis. Nam licet hæc cognitio perfecta ſui in ſe ſit actus ſecundus, & vltimus in illo ordine naturali, nihilominus in ordine ad ſubſequentes actus comparatur vt actus primus quatenus ad illos diſponit, & quaſi in vltima præparatione Angelum conſtituit. In hac autem cognitione, provt terminatur ad ſpecies, & ad obiectũ, principium cognoſcendi proximum non eſt eſſentia, ſed ipſęmet ſpecies, & terminus directus, ac proximus ſimul ſunt ipſæ ſpecies, cum ſint obiecta actu intelligibilia, & per ſe vnita intellectui non impedito, neque dependente à phantaſmatibus. Quapropter ſicut eſſentia determinat po-

ten-

tentiam ad ſui cognitionem, ita & ſpecies, vel certe ipſe intellectus determinatus eſt à natura ad ſe, & ad omnia quæ in ſe habet ſemper intuendum, vt ſe etiam cum omnibus ſuis actibus, ſeu ſpeciebus conuenienter, & modo naturæ, ac perfectioni ſuæ accommodato poſtea vti poſsit. An autem iſta cognoſcat Angelus vno ſimplici actu, vel multis, vtrumque eſt probabile. Poſſe ſcilicet Angelũ ex multis ſpeciebus intelligibilibus, vnum actum elicere. Lege Suarez loco citato.

Cognoſcitq; Angelus ſpecies ipſas perfecte, & quidditatiue; & conſequenter cognoſcit aliquo modo quid vnaquæque repræſentet, & ita aliquo modo cognoſcit ſimul omnia vt ſunt termini illius repræſentationis. Nihilominus tamen per illũ actum, vel illos actus non cognoſcit res omnes ſimpliciter, ac diſtincte, & quidditatiue: nam licet cognitio actu intelligendi, ſeu verbo mentis, vt obiecto cognoſcatur aliquo modo res repræſentata per illud, nõ tamen videtur directe in ſe, ſicut videtur per proprium verbum directe ſuum obiectum repræſentans. Idem ergo de ſpecie intelligibili dicendũ eſt, quia etiam intentionaliter repræſentat, & licet per illam, vt per medium non cognitum, perfecte res videatur per eandem, vt medium cognitum ſolum indirecte, & ſecundũ quid attingitur: hoc ergo modo poteſt Angelus ſimul attingere imperfecte res, quas ſingulæ ſpecies repræſentant; & hoc ſatis eſt vt poſsit poſtea libere vti hac, vel illa ſpecie ad ſingulas res directe, & perfecte cognoſcendas: nam iſto perfecto modo non poteſt Angelus ſimul omnia cognoſcere quæ per ſuas ſpecies repræſentantur: quæ ratio mouit merito Scotum vt aſſereret, quod cum ſpecies vniuerſales non ſufficiant ad perfectam, & directam cognitionem rerum ſingularium, Angelum accipere ſpecies ſingulares ab ipſis rebus ſingularibus.

QVAESTIO XIX.

Vtrum Angelus extra ſe aliquid neceſſario cognoſcat.

NOta, duplicem poſſe eſſe cognitionem de Deo. Vnam directã, in qua ſolũ cognoſcitur Deus vt terminus relationis, & dependentiæ Angeli ab ipſo. Aliã directam, & magis abſolutam, qua Angelus directe conſiderat Deum. Prima cognitio, tam naturalis, ac neceſſaria eſt, quam cognitio proprie ſubſtantiæ. Probatur, quia cum Angelus ſe comprehendat, non poteſt ſe cognoſcere, quin ſe cognoſcat vt opus Dei; & conſequenter Deum aliquo modo cognoſcat eodem actu quo ſe cognoſcit: imo etiam ſi Angelus ſuã ſubſtantiam in particulari, non ſemper ex neceſsitate intelligeret, nihilominus ſi neceſſario aliquid intelligit, in confuſo, ſeu diſiunctim hoc, vel illud, licet in particulari nullum obiectum creatũ ex neceſsitate cognoſceret, nihilominus neceſſario ſemper haberet hanc Dei cognitionem. Quia etiam cognoſcendo cælum, aut terram, aut alium Angelum, neceſſario cognoſcit Deum; ideoque licet nihil creatum in particulari ex neceſsitate cognoſcat, ſemper Deum in particulari cognoſcit, ad quem omnia tendunt ſicut ad centrum, & ab illo æque eſſentialiter pendent.

De altera vero cognitione Dei dico, non habere illam Angelum ex neceſsitate, ſed libere, & per conſequens poſſe ab illa ceſſare. Probatur, quia talis actus cognitionis Dei

æqui-

requirit peculiarem, & magnam attentionem, & applicationem virtutis intelligendi, quæ non habet cauſam neceſſariam in ipſo Angelo, & poteſt impediri per cõſiderationem, & attentionem ad alias res creatas; imo veriſimile videtur dæmones nõ verſari in huiuſmodi conſideratione Dei, quia deprauatum habent affectum ratione eius; nec propter honeſtatem illam amant, nec in ea delectationem, aut cõmoditatem inueniunt, nec propter beatitudinem naturalem illam appetunt, quia etiam illa beatitudine carent. De obiectis vero creatis manifeſtum videtur Angelum nullius obiecti creati, determinati, & in particulari habere actualem conſiderationem ex neceſsitate; quia ſi aliquod naturaliter cognoſceret, illud eſſet obiectum adæquatum, & per conſequens nihil aliud poterit cognoſcere. Ad omnia ergo obiecta creata ſe habet Angelus libere, & non naturaliter. An autem Angelus, ſaltem indeterminate, aliquid extra ſe neceſſario noſcat, aliqui negant probabilier; nihilominus D. Thom. vbique videtur ſentire, Angelum ſemper eſſe in actu adæquato ſuæ virtuti intelligendi, ideoque ſemper moueri ab actu ad actum, & non à priuatione ad actum, neque è conuerſo. Vnde 1.p. q. 50. a.1. ad 1. exponendo Damaſ. lib. 2. cap. 3. dicentem, Angelum eſſe in perpetuo motu, ait: Angelus dicitur ſubſtantia ſemper mobilis, quia ſemper eſt actu intelligens, & non quandoque actu, quandoque in potentia ſicut nos, & videtur valde conſentaneum rationi, & perfectioni Angelicæ naturæ, nam ſemper eſſe in actu completo intelligendi per ſe ad perfectionem ſpectat, & Angelus poteſt id facere ſine impedimento, vel fatigatione. Item etiam ſi Angelus etiam neceſſario non ſe intelligeret, non poſſet omnem actum ſuſpendere; (vt ſupra oſtendi) ergo pari modo licet per ſubſtantiam ſuam ſe neceſſario intelligat, non poterit ab omni vſu ſuarum ſpecierum ſuũ intellectum continere: & è contrario, ſi Angelus poſſet ſimul vti adæquate omnibus ſpeciebus, ſemper in eo ſtatu permaneret, vt ex ſupra dictis videtur valde probabile; ergo valde probabile etiam erit ſemper eſſe in aliquo actu ſibi adæquato, licet ipſi liberum ſit hunc, vel illum actum elicere, & ab vno ad alium ſe transferre.

QVAESTIO XX.

Vtrum intellectus Angelicus diſcurrat.

Diuus Thomas, 1. part. quæſt. 58. art. 3. dicit, quod Angeli non diſcurrũt. Ratio eſt, quia ſunt ſimiles corporibus cæleſtibus, quæ non acquirunt ſuam perfectionem ex motibus, ſed illam habent ex ſua natura, & non vt corpora inferiora; ſic Angeli non acquirunt ſuam perfectionem ex diſcurſu, & ex motibus ſicut intellectus noſter, qui tam perfectus non eſt, quapropter percipit concluſiones per principia. Scotus autem quæſt. 4. Later. Prolog. dicit, quod Beati, & Angeli diſcurrunt. Et idem docet in 2. diſt. 7. quæſtio. vnica. Fundamentum eius eſt, quia ad diſcurſum non requiritur quod vna res ſit prior alia tempore, ſeu duratione, ſed ſufficit quod ſit prior ordine naturæ. Sed dices cum Caiet. 1. part. quæſt. 58. artic 3. Angelos vno actu cognoſcere principia, & concluſionem, & non vnum ex alio. Contra, quia res eo modo debet cognoſci quo eſt vbicumque illa ſit, ſed concluſio eſt

ex

ex principijs;ergo per principia cognoſcitur: diſcurſus enim principaliter dependet ab obiecto, quia intellectus noſter ſequitur rem, & intelligit eo modo quo eſt: cum ergo res habet cauſam, debet Angelus per cauſam illam cognoſcere, & ita neceſſario diſcurſus erit ex parte obiecti. Item neceſſarius eſt diſcurſus ex parte intellectus cuiuſcunque creati, quia talis intellectus non eſt ſumme perfectus, & ideo non poteſt vnico intuitu omnia intelligere, ſed effectus per cauſas. In intellectu autem diuino non poteſt eſſe diſcurſus, quia non ſequitur res, ſed res ſequuntur intellectum diuinum; at intellectus creatus pendet à rebus, & eo ordine intelligit res quo ſunt à parte rei; intellectus autem diuinus eſt perfectiſsimus, & ſimpliciſsimus, omnia vnico actu intelligens, creatus autem diuerſis actibus intelligit; vno actu intelligit cauſam, & alio actu cognoſcit effectũ: & loquor de actu diſtincto, non de confuſo. Vnde falſum eſt quod dicit Caietan. quod eadem ſit cognitio principiorum, & concluſionum in Angelis. Sed dices, Dæmonem in effectu cognoſcere cauſam; ergo nõ cognoſcit rem vt eſt à parte rei. Reſpondeo, quod tam in cognitione à priori, quam à poſteriori, poteſt dæmon diſcurrere, ſcilicet cognoſcendo cauſam per effectum, & effectum per cauſam.

Suarez lib. 2. de Angelis, cap. 33. ſupponit vulgatam diſtinctionem diſcurſus: quidam enim dicitur ſucceſsionis, & alius cauſalitatis, vt tradit diuus Thomas. 1. part. quæſt. 14. art. 7. & quæſt. 8. de veritate, art. 4. ad 14. & Gregor. in 2. diſt. 7. q. 5. artic. 2. & in vtroque diſcurſus eſt inter plures actus intellectus cum aliquo ordine inter illos vtique ab vno ad alium procedendo: nam hoc eſt de neceſsitate proprij diſcurſus, qui dicit tranſitum ab vno ad alium. Item de ratione diſcurſus eſt, vt ex natura rei ſit ordo alicuius prioris, & poſterioris, ſaltem naturæ, & cauſalitatis inter actus mentis; in vno autem ſimpliciſsimo actu non poteſt inueniri vera cauſalitas, nec ordo naturæ, ſed ad ſummum rationis; non eſt ergo ibi formalis diſcurſus, licet aliqui dicant, poſſe dici virtualem, vel eminentialem, de quo non contendo, licet in viſione beata hic diſcurſus eminentialis probabiliter concedatur. Et nota, quod in vtroq. diſcurſu, nempe ſucceſsionis, & cauſalitatis, plures actus inter ſe ordinati requiruntur, ſed prior non requirit cauſalitatem inter actus, & ideo neceſſario poſtulat ſucceſsionem ſecundum prius, & poſterius in tempore, & fit hic diſcurſus tranſeundo ab vno actu ad alium, ſine alia connexione illorum inter ſe, vel voluntarie, vt in Angelis, vel caſu, quia varia obiecta ſucceſſiue mouent, vt in nobis contingit; at vero diſcurſus cauſalitatis eſt progreſſus ab vno actu ad alium, quem prior efficit propter connexionem quam cum illo habet, & ideo vocatur cauſalitatis. In priori ergo diſcurſu non reſultat operatio aliquo modo vna, & compoſita ex multis, ſed eſt mera ſucceſsio plurium operationum; in poſteriori autem eſt aliqua compoſitio ex pluribus actibus propter aliquam connexionem cauſalitatis, & ita reſultat operatio vna aliquo modo compoſita, quæ tertia operatio in humano intellectu appellatur: igitur de priori diſcurſu mere ſucceſſiuo in præſenti non agimus: certum enim eſt in Angelis inueniri, quia

quia nõ cognoſcit omnia ſimul, vt recte notat Suarez vbi ſupra. Sicq. dixit Auguſtinus epiſt. 57. ad Dardanum, & alijs locis, Deum mouere creaturam ſpiritualem per tempus, vtique conſiſtens in operationum intellectualium ſucceſsione.

Difficultas ergo eſt de diſcurſu cauſalitatis, qui contingit quoties ex vnius veritatis iudicio progreditur intellectus ad iudiciũ alterius, etiam ſi in eodem inſtanti vtrumq. fiat, vt ait Scot. & Gregor. nam licet hæc ſimul fiãt intellectus, ſic intelligens vere procedit ab vno ad alium, & ex notis ad ignota, ſaltim ſecundum naturæ ordinem: vbi autem ſunt duo actus, poteſt eſſe diſcurſus; & ſi fiat ſimul cum ordine naturæ, ſicut in eodem inſtanti, in quo fit luminoſum, incipit illuminare, & in eodem in quo imprimitur ſpecies in oculo, fit viſio, & in eodem inſtanti in quo conſumatur aſſenſus præmiſſarum, fit aſſenſus concluſionis. Nec eſt difficile præſertim Angelicus ad vtrumque ſimul attendat; tum quia per priorem actum, quaſi completur in virtute efficiendi, ſecundum quem ſine ſucceſsione facere poteſt, quia per actionem inſtantaneam fit; tum etiam quia cognoſcit obiecta vtriuſque actus per modum vnius; tum præterea, quia ſuppoſita diſtinctione actuum, prior actus nõ efficit ſecundum niſi dum exiſtit; ergo ſaltem in illo inſtanti in quo incipit ſecundus, ſunt ſimul; ergo eadem ratione potuerunt à principio eſſe ſimul: tota ergo difficultas verſatur circa diſtinctioné actuum cum emanatione vnius ab alio.

Docet ergo primo Suarez, Angelos non diſcurrere in cognitione naturalium rerum, quas euidenter, & prout in ſe ſunt cognoſcunt, quia diſcurſus ſupponit compoſitionem, in Angelis autem non eſt compoſitio in huiuſmodi naturali, & euidẽti cognitione; ergo neque eſt diſcurſus. Sed hæc ratio inefficax eſt, nam licet euidenter cognoſcat Angelus: verbi gratia, hominem eſſe rationalem, & eſſe riſibilem, cognoſcit tamen riſibilitatem fluere à rationalitate, & eſſe poſteriorem natura ipſa rationalitate, & cognoſcit vtrumq. duplici actu diſtincto: nam rationalitas, & riſibilitas maxime in ſententia diui Thomæ, realiter diſtinguntur, & ſunt obiecta realiter diſtincta, & vnus actus realiter poteſt eſſe ſine alio: poteſt enim cognoſci præciſe eſſentia rei ſine ipſis proprietatibus, quæ conſequenter cognoſcuntur, & vnus actus eſt circa principium, nempe homo eſt rationalis, & alius circa concluſionem, nempe homo eſt riſibilis; & etiam reſpectu Angeli hæc eſt immediata, homo eſt rationalis, & hæc mediata, homo eſt riſibilis: nam vt recte contra Vazquez probat Suarez, etiã reſpectu Angeli datur propoſitio mediata, & immediata; ſed vbi ſunt diuerſi actus, ibi eſt diſcurſus; (vt docet ipſe Suarez loco citato) ergo Angelus circa naturalia euidenter nota, ſi vnum ex alio fluit, eſt verus diſcurſus naturæ.

Sed contra ait Suarez, Angelus nec diſcurrit in cognitione abſtractiua, nec in intuitiua; ergo nullo modo in ipſo erit diſcurſus. De abſtractiua probatur, quia illa vel eſt effectus per cauſam, vel eſt cauſa per effectum: hic autem non eſt diſcurſus, quia ſimul cognoſcit vtrumque & vnico actu. Vnde eodem actu cognoſcit eſſentiam, & proprietates eius. Reſpondeo, quod dupliciter poteſt cognoſci cauſa per effectum, & effectus per cauſam. Primo, cognoſcendo vtrumque vtquod, & ſic ſunt diuerſi actus; & per conſequens hoc

fit

fit per diſcurſum, alio modo cognoſcendo vnũ vt quod, & aliud vt quo, ſeu vt rationẽ cognoſcendi, & ſic eſt vnus actus, & ſine diſcurſu cognoſcitur cauſa in effectu, & effectus in cauſa, ſicut eodẽ actu cognoſco obiectum, & ſpeciem intelligibilem, quæ eſt ratio qua cognoſcitur obiectum; at ſi ſpecies intelligibilis ſit mediũ cognitum, vno actu cognoſco ipſam, & alio obiectum. Sic in propoſito.

Probat autem Suarez aliã partem de cognitione intuitiua, quia intuitio ex ſuo genere fit ſine diſcurſu per euidentiam veritatis clãram, & perfectam, ſicut in nobis aſſenſus primorum principiorum. Vnde Angelus videns intuitiue aërem illuminatum, iudicat ita eſſe ex immediata vnione, quam videt in extremis ſine vllo diſcurſu formali, imo nec virtuali. Reſpondeo, quod etiam ſi Angelus clare intueatur cauſam, & effectũ, nihilominus iudicat res ſicut ſunt à parte rei diſtinctas, & dimanantes ab alijs, quod non contingit in primis principijs: quapropter circa ipſa principia diſcurſus eſſe non poteſt, bene tamen circa alia, quia intellectus Angeli ſequitur res prout ſunt à parte rei, & prout vna fluit ab alia, & ſic diſcurrit; non tamen diſcurrit Deus, quia ipſe non ſequitur res, ſed res ſequuntur ipſum. Vnde reſpectu cognitionis Angelicæ non ſolum abſtractiue, (nam hoc etiam concedit Suarez) ſed etiam intuitiue datur propoſitio mediata, & immediata, nã vna cognitio eſt ratio alterius, nam cognoſcit calorem aquæ manare à forma ignis; quod ſi intueretur immediate aquã calidam, nõ intuendo emanationem caloris ab igne, illa cognitio aquę calidæ immediata eſſet, & ſine diſcurſu. Sed hoc non eſt ad propoſitũ, nam nos ſolum diſputamus de vtraque cognitione, quatenus vna dependet ab alia, & ex alia infertur per bonam conſequentiam. Vnde ſi iſtæ duæ propoſitiones proponerentur Angelo, Homo eſt rationalis, & homo eſt riſibilis; reſponderet, primã eſſe de fide primario, ſecũdam eſſe de fide ſecundario, vnã immediatam, & aliam mediatam, poſſetque ſiſtere in cognitione primæ, ſine cognitione ſecundę. Circa autẽ res ſupernaturales, & in his omnibus quæ Angelus non euidenter, ſed per coniecturam iudicat, vere diſcurrit: hoc manifeſte docet Scot. 2. diſt. 7. q. 1. & in Prolog. q. 4. & 5. lateral. Greg. in 2. diſt. 7. q. 5. artic. 2. Ocham. q. 16. Marzil. q. 6. art. 2. Maior. 2. diſt. 3. diſp. 6. Peſantius. 1. p. q. 58. art. 1. & 3. vbi Bañes refert plures Thomiſtas ita ſentire, dicitq. eſſe probabile, licet ipſe contrarium ſentiat eſſe probabilius, & videtur D. Thom. 1. p. q. 60. art. 2. in fine corporis, nam cum dixiſſet, in Angelis non eſſe cognitionem ratiocinatiuam, ſubdit: Hæc autem dicta ſunt, prætermiſsis his, quę ſupra naturam ſunt, horũ enim non eſt natura principium ſufficiens. Vnde 3. part. q. 44. art. 1. ad 2. dicit cum Auguſt. lib. 9. de Ciuit. cap. 21. Chriſtum Dominũ innotuiſſe dæmonibus, quantum oportuit, per quædam temporalia ſuæ virtutis effecta, & ſic ait: Videntes Chriſtum eſurire poſt ieiunium, æſtimauerunt eum non eſſe filium Dei. Et ſic loquuntur Patres, vt Ambroſ. lib. 4. in Lucam, Chryſoſt. & alij in Matth. 4. Deinde addit D. Thom. Poſtmodum viſis miraculis ex quadam ſuſpicatione coniecturauit eſſe filium Dei. Et quæſtione 57. de malo, artic. 3. dicit, Angelos poſſe cognoſcere futura

cōntingentia, non per certitudinem, ſed per coniecturā, ſicut medicus præcognoſcit ſanitatem infirmi; ergo Angelus poteſt diſcurrere circa ſupernaturales res, & effectus contingentes, non præſentes, & mentis cogitationes: & ſic tenet conſtanter Suarez dict. cap. 33. lib. 2. de Angelis. Cognoſcit enim vnum ex alio Angelus diſtinctis actibus, & iudicijs, quorum vnum fit ex efficacia, & impulſu alterius. Quod autem ſint diſtincti actus patet, quia vnus eſt verus, & alius ſæpe falſus; vnus euidens, & alius ineuidens; vnus neceſſarius, & alius liber; ergo ſunt diſtincti, & tota ratio aſſentiendi vni obiecto, eſt aſſentio alterius, vt dum dæmones credunt, & contremiſcunt. Ratio credendi eſt, quia vident miracula, audiunt verba, legunt Scripturas, & intelligunt, & ex aliquo teſtimonio ſic cognito euidenter inferunt rem ita eſſe interdum per aſſenſum naturaliter euidentem adiuncto hoc principio, quod Deus mentiri non poteſt, vel alio ſimili; ergo nihil deeſt ad proprietatem diſcurſus, & non eſt aliqua imperfectio in Angelo ſic diſcurrere, imo eſt magna perfectio, vt ſic per ſeipſum poſsit deuenire in cognitionem veritatis, nō ſucceſsione, aut mora temporis, cum fiat vnus actus cū connexione, & dependentia ab altero, ſed eſt diſcurſus cauſalitatis, qui conſiſtit in dimanatione vnius actus ab alio, & hoc iudico non eſſe contra diuum Thomam, licet multis in locis, præſertim quęſt. 8. de verit. a. 15 ad 2. indicet, Angelum nō diſcurrere etiam in ſupernaturalibus, ſed ait Capreol. loqui diuum Thomam de diſcurſu cum ſucceſſione temporis.

Et nota, quod etiam in hac cognitione coniecturali poteſt inuēniri ſucceſſio, quia non omnia ſigna neceſſaria ſimul fiunt, vel occurrunt, ſed ſucceſsiue, & ita paulatim cognoſcuntur: ſic enim dæmon nō ſtatim agnouit Chriſtum eſſe Deum, ſed paulatim, nā prius deceptus eſt contrariū exiſtimando, poſtea incepit dubitare, deinde in ſuſpicionem deuenit, ac tādem inuitus credidit. Sic dixit Auguſt. dæmones multa cōiectare propter diuturnā experientiam, quam ſucceſsiue conſecuti ſunt: in hac autem ſucceſsione non interuenit proprius diſcurſus cauſalis, ſed tantum ſucceſsiuus, quia non fit inferēdo vnum ex alio, ſed vnum alteri accumulando. Et præterea quamuis hoc ſucceſsiue fiat, in fine quando completur antecedens neceſſe eſt, vt cum vltimo ſigno concurrat pręteritorum memoria, & virtus experientiæ, vt inferatur concluſio: quia ſi præterita iudicia aliquo modo in præſenti non repræſentarentur, ſaltem confuſe, nō magis poſſent mouere, nec cooperari ad præſentem actum, quam ſi prius cognita non fuiſſent. Et cū ex his euidenter inferatur concluſio, quoad hanc partem non eſt neceſſaria ſucceſsio temporis ad hoc iudicium de concluſione formandum, ſi intellectus attendat, ſeu apprehenſam habeat cōcluſionem, ſtatim enim neceſſario illi aſſentit. Dixi autem poſſe inferri neceſſario, quia interdum fieri poteſt vt iudicetur probabile, aut veriſimile, quod reuera non eſt, nec euidenter tale eſſe oſtenditur, & tunc iudiciū de probabilitate poteſt eſſe liberum, & aliquando temere, aut ex paſsione datū, quod aliquando forte in malis Angelis contingit; huiuſmodi ergo concluſio interdum poteſt eſſe euidens,

ſaltem

ſaltem in atteſtante Deo, vel Chriſto, vel Angelo ſancto, qui ratione ſtatus mentiri non poſsit, & talis eſt fides coacta dæmonum, nam talis euidentia neceſsitatem imponit intellectui: & licet talis collectio in Angelo non requirat ſucceſsionem, fit nihilominus nouo actu ex vi prioris elicito, quia eſt actus longe diuerſus in ſpecie, & non tranſcendit quandam rationẽ fidei. Ex his obiter notãda eſt differentia inter bonos, & malos Angelos; nam boni, etiam in hoc genere coniecturalis cognitionis, nunquam decipiuntur, mali vero ſæpius; nam deceptio eſt malum quoddam ſaltim pœnale, & magna imperfectio, quæ ſtatui beatifico Angelorum repugnat; & ſi in ſtatu innocentiæ non potuit eſſe error, minus ergo eſſe poterit in beatitudine: eſt ergo diſcrimẽ inter bonos, & malos Angelos, quod boni, licet interdum de huiuſmodi rebus certam reuelationem nõ habeant, vt ex Daniel. 7. colligitur, & notant Patres, nihilominus de his rebus ignotis, quarum certitudinem non habent, non iudicant abſolute eſſe, vel non eſſe, aut futuram eſſe rem, &c. ſed iudicant tantum moraliter veriſimiliter ita apparere, iuxta mẽſuram, & gradum indiciorum, quæ prudentiſsime, & euidentiſsime perpendunt; Angeli vero mali facile iudicant de rebus ipſis ita eſſe, vel non eſſe ex coniecturis, prout odio, vel alio affectu ducuntur, & ideo iſti ſæpe decipiuntur, illi nunquam.

QVAESTIO XXI.

An Angelus intelligat componendo, & diuidendo.

SEcundum Ariſtotelem. 1. lib. de interpret. cap. 1. compoſitio eſt affirmatio, qua intellectus vnũ de alio enunciat: verbi gratia, Homo eſt rationalis, homo eſt albus: diuiſio autem eſt negatio, qua vnũ de alio negamus: v.g. Homo non eſt equus, homo non eſt niger. Quæſtio ergo eſt, An Angelus cognoſcat ſimplici conceptu, vel cõpoſitione conceptuum, & idem eſt de diuiſione. S. Tho. 1. p. q. 58. a. 4. Caiet. & recẽtiores Thomiſtæ, docent, Angelũ non cõpoſitione, ſed ſimplici tantum intelligentia cognoſcere. Et ratio eſt, quia compoſitio prouenit ex imperfectione luminis intellectus, non manifeſtantis omnia, quæ rei conuenire poſſunt, ex quo prouenit vt vno conceptu prædicatum, alio vero ſubiectum concipiat, & inuicem comparans affirmando vnum de alio cõponat, cum ergo Angelus vno intuitu cognoſcat.

Scotus vero vbi ſupra, cũ in Angelo verum diſcurſum concedat, verã etiam compoſitionẽ fatetur. Vnde alio conceptu cognoſcit Angelus rem alio rei proprietates, & communia accidentia. Ex his à fortiori infertur, non poſſe Angelum ſine compoſitione cognoſcere de re aliqua accidẽtia ſupernaturalia, ſiue ea cognoſcat propria notitia, ſiue per coniecturã tantum, & per alienas ſpecies, nam propria ſpecies non poteſt eadem eſſe rei naturalis, & ſupernaturalis, niſi dicamus, Angelo infundi nouã ſpeciẽ, quæ ſimul repræſentet rem naturalem, & ſupernaturalẽ. Item ſi res naturalis cognoſcatur per cõiecturam, & per alienas ſpecies videtur impoſsibile per eandẽ ſpeciẽ, & cõceptũ cognoſci rem naturalẽ proprio, & quidditatiuo conceptu, & rem ſupernaturalem non proprio,

& quidditatiuo,ſed alieno,& nihilominus ſine compoſitione. Nam conceptus proprius vnius rei, & non proprius,ſed coniecturalis alterius,non poteſt eſſe vna ſimplex qualitas; ergo in his intelligit Angelus componēdo,& tenet nobiſcum Vazquez.1.p.diſp. 213. cap.1. Et confirmatur, quia nullus ex Theologis hucuſq. conceſsit dari vnicam ſpeciem in quocumque Angelo omnium rerum creatarum: quo ſuppoſito, ſic arguo. Angelus non tantum negat rem vnam de alia, dicendo vnam nō eſſe aliam: verbi gratia, homo non eſt lapis, ſed etiam affirmat vnam ab alia differre, & vnam eſſe alteri contrariā, aut diuerſam: verbi gratia, frigiditas contraria eſt caliditati, & humiditas opponitur ſiccitati, hoc autem fieri non poteſt per eandem ſpeciem, & conceptum, alioquin Angelus haberet ſpeciē vnicam omnium rerum naturalium, & ſic cum affirmat hominem differre à cælo,haberet eundem conceptū hominis,& cæli:quod quam falſum ſit,quiſque iudicabit.

De diuiſione autem idem cenſent D.Thom.loco citato,& Thomiſtæ, quod de compoſitione docuerunt, nempe vno ſimplici conceptu,& intuitu Angelum intelligere rem,& quidquid ei conuenit, aut ei non conuenit. Contra, quia ex dictis conſtat, quemlibet Angelum non poſſe per vnam ſpeciem omnes res mundi cognoſcere; ergo non poteſt omnes res de aliqua negare abſque diuiſione, & pluralitate conceptuum, maxime cum in intellectu Angelico ſit veritas, ſicut in enuntiante, & iudicet de qualibet re referens vnam ad aliam, & iudicium compoſitionis, aut diuiſionis vtrumque extremum complecti debet. Nam cum homo apprehēditur & equus, & iudicat intellectus vnum non eſſe alium, de vtroque iudicium habet; ergo ſi extrema diuiſionis non cognoſcantur ab Angelo per vnam ſpeciem, & conceptum formalem, non erit iudicium de illis abſque diuiſione; diuiſio enim eſt enuntiatio, qua dicimus vnum nō eſſe aliud, diuerſis cōceptibus extremorum inter ſe collatis.

Sed reſpondebis, dari in Angelis duas ſpecies impreſſas, verbi gratia, reſpectu hominis, & equi: ſed ex his duabus ordinatis fieri tantum vnum conceptum, qui vtrumque repræſentat. Contra,quia ex omnium ſententia pluralitas conceptuum formalium ex pluralitate ſpecierum colligitur. Item, idem diceretur in homine, nempe habere duas ſpecies, & vnum tantum conceptum formalem, & hominis, & equi; quare nulla eſſet inter Angelos, & homines in componendo, & diuidendo differentia. Vnde quando Angelus apprehendit extrema diſtincta, verbi gratia, hominem,& equum, neceſſario componit, & diuidit, vt etiam multi ex Thomiſtis concedunt, qui interpretantur D. Thomam,ſcilicet Angelum non componere,& diuidere,quando vnum extremum diſtincte, & aliud cōfuſe apprehendit. Sed hoc non eſt contra noſtram ſentētiam.

Vt breuiter tamen explicemus naturam compoſitionis,& diuiſionis,nota, quod duo ſunt cōceptus, alter prædicati,alter ſubiecti, quibus non concipiuntur extrema abſolute, ſed ita relate, vt vnum alteri conueniens repræſentetur, & hoc ſit cum altero vnum componere,contra vero diuidere ſit concipere extrema non abſolute, ſed ita relate, vt vnum repræſentetur alteri.

alteri non conueniens,ſed ei diſſentaneum. Conuenientia extremorum denotatur à nobis per copulam, eſt, affirmatam; diſconuenientia vero per eandem copulam negatam, ita vt in mente noſtra non reſpondeat copulæ peculiaris conceptus rei, licet aliquem etiam conceptum vocis reſpondẽtem copulæ habeamus, ſed compoſitio, & diuiſio ſit duorum conceptuum repręſentantiũ res prędicto modo;& ideo dicatur compoſitio conceptuum, quia extrema eo modo conuenientia repræſentantur;diuiſio vero,quia extrema diuiſa, & ſecum pugnantia concipiuntur. Vnde inter duos conceptus non eſt connexio phyſica, & realis, ita vt ex duobus fiat vnus,ſicut ex duabus partibus aquæ fit vna,& eodem modo dicẽdum eſt in diſcurſu, nam in præmiſsis, & concluſione non eſt connexio phyſica,ſed repræſentationis. Repræſentatur enim res per varios conceptus cum aliquo ordine; nam minor propoſitio repræſentat extrema connexa cum maiori, quia alterum extremum minoris eſt in maiori,& concluſio repręſentat ſua extrema ſub eodem ordine, cum præmiſsis, quaſi ex illis oriatur, quod denotatur per ly illationis; ergo.& ita recte ſeruatur ordo compoſitionis,& diuiſionis, nempe conceptuum in propoſitione,& conſequentię in diſcurſu. Ex his infertur nunquam eſſe compoſitionem, & diuiſionem in ſola apprehenſione ſine iudicio, & aſſenſu,quia nunquam eſt compoſitio niſi cognoſcatur conuenientia extremorum, & nunquam eſt diuiſio, niſi cognoſcat intellectus extrema ſecum pugnare, & minime conuenire.

Ex dictis colligitur,quod cũ Angelus componat,& diuidat cognoſcendo diuerſas res,enuntians vnam de alia, aut negans, vt albedinem de homine prædicans,& equum negans de boue, erit veritas, & poterit eſſe falſitas in eius intellectu, vt in enuntiante.

QVAESTIO XXII.

An creati fuerint Angeli ante mundum corporeum.

De fide eſt, nullam creaturam, etiam ſpiritualem, ab æterno fuiſſe,ſed initium habuiſſe ſuæ durationis. Probatur Prouerb.8. Dominus poſſedit me in initio viarum ſuarum, antequam quidquam faceret à principio. Et pro eo quod vulgata habet, Antequam quidquam faceret,tranſtulerũt 70. Ad opera ſua. Quam lectionem multi Latini, & Greci Patres ſequuntur. Et definitur hæc veritas in Concil. Lateran. ſub Innocent. III. & refertur in capit.firmiter,de ſumma Trinitate, & Fide Cathol. An autem Angeli creati fuerint ante omnem creaturam corpoream, controuerſum eſt inter Patres: nam in hac ſentẽtia fuerunt Origen.homil.4.in Iſai. Baſil.hom. 1. in Geneſ.Nazianze.orat.panęgyrica in natali Dñi. Nicetas ibi. Ex Latinis Hilar.lib.12.de Trinit. Ambroſ.lib.1.Examerõ,cap.5.Hieron. in epiſt.ad Titum, Caſsia. collat.8. cap.7. & alij. Nihilominus licet iſta ſententia erronea non ſit, vt aliqui audacter docent,

Sit concluſio. Angeli ſimul creati fuerunt cum mundo corporeo. Hæc eſt Auguſt.lib. 11. de Trinit. cap.7. & alijs in locis.Idem docet Beda in Examer.Hugo de Sancto Victore de Sacram. p.5. Rupert. lib.1. in Gen. cap.10. & communiter Scholaſtici, cũ Magiſtro in 2. diſt. 2. & ibi Scot. cum alijs,& D.Thom.1.p. q 61.a.3. Caiet & Thomiſtæ. Et probatur. Angeli vt ſtatim creati fuerunt peccarunt,

Digitized by Google

runt, vt communis ſententia docet, quibus ſtatim paratus fuit ignis æternus, Mat. 25. & 2. Petri 2. in Tartarum tradidit cruciandos; ergo ſtatim vt peccauerunt, iam erat condita creatura corporea.

Sed dices primo: Si Angeli ante creaturam corpoream creati eſſent, aliquam mentionem feciſſet Moyſes loquens de creatione mundi corporea. Reſpondeo, quod Moyſes non meminit creationis Angelorũ, quia ſui inſtitutio id non poſtulabat, vt enim ſcribit Hieronym. Epiſt. 139. ſolum voluit Moyſes deſcribere ordinem creationis rerum corporalium; aut (vt quidam putant) quia populus ille rudis erat: aut quod verius eſt, quia ſolum in rebus corporeis creandis fuit illa varietas dierum: quæ explicatione indigebat, Angelos autẽ fuiſſe à Deo productos, manifeſtum erat.

Secundo argui poteſt ex illo Iob 38. vbi Dominus ad Iob ait: Vbi eras quando ponebam fundamenta terræ? Et paulo poſt: Quando me laudabant ſimul aſtra matutina, & iubilabant omnes filij Dei. Et Caſſian. ſecundum 70. ſic legit, Quando facta ſunt ſimul ſydera, laudauerunt me voce magna omnes boni Angeli mei. Ergo ſi Angeli aſtiterunt creationi aſtrorum, & ex illa Deum factorem laudauerunt, ſine dubio præceſſerunt aſtrorũ creationem. Reſpõdet Theodoretus: Etiam ſi ſequamur lectionem 70. certum eſt ex Scriptura, aſtra non fuiſſe primo die creata, ſed quarto, vt patet Geneſis 1. Quare potuerunt Angeli aſtrorum creationi adeſſe, cum fuerint creati prima die. Item, etſi aſtra prima die creata fuiſſent, poſſent Angeli ex ipſis Deum laudare, ſicut gratias reddiderant de ſua ipſorum creatione in ipſo primo momento ſui eſſe.

Tertio arguitur ex illo Iob. 40. vbi dicitur, De Behemot ipſe eſt principium viarum Dei. Per Behemot autem diabolus intelligitur. Reſpondeo, quod in ſenſu literali, per Behemot ſignificatur Elephas, aut animal aliud terreſtre ex generatione Draconum, ſicut Leuiatan ſignificatur Cete maris, aut genus aliquod piſcis. Et ob vaſtitatem & corporis magnitudinem Elephas reliquis brutis animantibus antecellit, vt recte exponit Eugubinus. Et dicitur principium, vt ex Græco colligitur, quaſi principatum tenens inter reliqua. In ſenſu autem myſtico, & figurato de dæmone intelligitur, qui principium dicitur, & prior non duratione, ſed dignitate, vt conſtat ex Beda, & Iſidoro. Sed contra dices. Nam ad Titum 1. loquens Paul. de beata ſpe, ait: Quã promiſit Deus ante tempora ſecularia; ergo ſi ante tempora ſecularia fuit promiſsio, fuerunt etiam Angeli, quibus talis promiſsio fieret. Reſpondeo, quod illud promiſit, idem eſt ac prædeſtinauit, vt ibi notant Chryſoſt. & Anſelm. & Aug. 12. de Ciuit. cap. 16. Noſtra igitur ſententia veriſsima eſt.

Nihilominus tamen, vt ſupra dixi, oppoſita ſententia ſine errore defendi poteſt, cum non poſsit ex Scriptura aperte damnari, nec ex alio capite: nam quod dicitur Geneſis 1. In principio creauit Deus cælum, & terram, intelligi poteſt, loqui ſolum de creaturis corporeis, non autem de Angelis. Et illud Eccleſ. 18. Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul, intelligendum eſt omnia ſimul eſſe facta in ſua cauſa, vt ait Gregor. lib. 32. Moral. cap. 9. Aſtra enim deinde de cælo facta ſunt, viuentia vero ex aquis, & ex terra, vt conſtat Geneſis 1. Quam interpretationem ſequitur

D. Thom.

D. Thom. 1. part. quæſt. 74. art. 2. ad 1. Alij reſpondent, dici omnia ſimul creata, quia breuiſsimo tempore fuerunt producta. Qua ratione Geneſ. 2. dicitur: Hæ ſunt generationes cæli, & terræ, quando creata ſunt in die quo fecit Deus cælum, & terram. Vbi ly in die, ponitur pro in diebus, propter breue temporis interuallum. Et Marci 10. Ab initio creaturæ maſculum, & fœminam fecit eos Deus, cum tamen fuerint ſexta die creati. Et de diabolo dicitur Ioann. 8. *Ille homicida erat ab initio*, cum tamen non fuerit homicida à primo momento creationis mundi: deinceps enim, vel noſtros Parentes decepit, & poſtmodum ſuaſit homicidium Abelis fratri ſuo Caino. Dici etiam poteſt, quod particula, ſimul, idem eſt quod pariter, & ſic ſenſus erit, Qui viuit in æternum, creauit omnia pariter, nulla re præter ipſū excepta. Et hoc ſenſu vſurpatur Pſalm. 13. Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt. Et Pſal. 48. Simul incipiens, & ſtultus peribunt. Dici etiam poteſt cum Ruperto, quia Deus prius habuit in mente ſua omnia quæ facturus erat, quam ille extra ſe produceret, dicitur omnia ſimul creaſſe.

Ex his conſtat, quomodo intelligendum ſit quod dicit Concil. Lateranen. ſub Innocent. III. & refertur in cap. firmiter, de Summa Trinitate, & Fide Catholica, Deum ſua omnipotentia ſimul ab initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam ſpiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet, & mundanam. Non enim definit Concil. Angelos ſimul duratione cum creatura corporea cōditos fuiſſe, ſed particula, ſimul, idem eſt ac pariter, id eſt, pariter creauit Deus Angelicam naturam, & mundanam, vt ſic explicaret Concilium, articulum Dei omnipotentis, & creatoris, ſed non docuit in eodem temporis puncto vtramque incepiſſe. Vnde idem erit creari ab initio, ac non ab æterno creari, ſed ab initio temporis, vel ab initio durationis permanentis ſubſtantiæ Angeli; vel potius dicendum Concilium non ex proprio inſtituto, ſed obiter, & aliud agens id docuiſſe. Vazquez. 1. part. diſpu. 224. cap. 3. & 4. docet, non ſolum definitam non eſſe hanc veritatem, ſed neque potuiſſe diffiniri ab Eccleſia, quia nec in Scriptura, nec in traditione fundamentum talis diffinitionis inuenitur. Imo addit probabilem eſſe, & ſine temeritate defendi poſſe: dicendum tamen hanc veritatem diffiniri poſſe ab Eccleſia, quia licet non ſit euidens in Scriptura contineri, nihilominus eſt euidens ſecundum aliquem ſenſum verbis Scripturæ conſentaneum in ea contineri, vt ex dictis eſt manifeſtum. Poteſt autem Eccleſia, ſi oportuerit, quando ſenſus intentus à Spiritu ſancto in aliquo loco Scripturæ dubius eſt, nos docere, & diffinire quis ille ſenſus fuerit; ergo id poterit in præſenti puncto, cum illa particula, ſimul, dubia ſit, & particula, in initio, poterit Eccleſia certum aperire ſenſum, vel ex collocatione cum alijs ſacræ Scripturæ locis, vel etiam ex communi ſenſu Eccleſiæ, quæ à Spiritu ſancto paulatim de pluribus rebus edocetur, & quod in vno tempore fuit dubium, poſtea paulatim clareſcit dum tota Eccleſia in aliquam partem vnanimiter paulatim conſpirat. Item in verbis Con-

Digitized by Google

cilij particula, ſimul, durationis ſimultatem aperte videtur ſignificare. Et cum Concilium dixit, in principio temporis, intelligere videtur de tempore communi, & noto, quo vt communi menſura vtimur: verba enim accipienda ſunt in ſenſu vſitato, & communi. Nec eſt veriſimile Concilium de tempore Angelico nobis ſatis ignoto cogitaſſe. Nihilominus iudico non fuiſſe mentem Concilij hanc ſententiam definire de fide: ita ſumitur ex D. Thom. 1. p. q. 61. a. 3. vbi ſententiam priorem dicit ſuo tēpore non fuiſſe erroneam, cum tamen iam tunc Concil. Later. fuiſſet celebratum. Et licet Ferrari. 2. contra Gent. cap. 83. verbis eludat hoc dictum D. Thomæ, diſtinguendo inter ea quæ ſunt de fide directe, vel indirecte, fruſtra laborat; tum quia vt propoſitio ſit erronea, ſatis eſt vt ſit contraria veritati fidei, ſiue directe, ſiue indirecte; tum etiā quia ſi hæc aſſertio eſſet à Concilio in ſe definita, iam eſſet directe de fide. Alij dicunt, D. Thom. non habuiſſe notitiam illius Concilij, ſed (vt recte docet Suarez lib. 1. de Angelis, cap. 3) hoc gratis, & diuinando dicitur: & incredibile eſt, quia non ſolum Innocentius III. ſed etiam Gregor. IX. cuius auctoritate decretales compilatæ ſunt per aliquot annos, D. Thomam præceſſerunt. Credi autem non poteſt D. Thomam non habuiſſe notitiā decretalium, aut primum earum titulum non legiſſe: præſertim cum D. Thom. opuſc. 23. decretalem illam exponat, & tamen ibi nihil de hac diffinitione dicat: atque ita partem hanc ſequuti ſunt Caiet. dict. art. 2. & ibidē alij moderni, & Sixtus Senenſ. lib. 5 Bibliot. adnot. 5. quia vt dixi, Concilium id non ex inſtituto dixit, ſed obiter, & quaſi aliud agēs, non enim in eo cap intendebat Concilium noua dogmata diffinire, ſed antiqua profiteri. Et ita illud explicat D. Thom. in dicto opuſc. 23. & ita etiam eſt communi ſenſu Eccleſiæ receptum. Negari autem non poteſt multum auctoritatis acceſſiſſe noſtræ ſententiæ ex verbis Concilij, ita vt non careat temeritate contra illam nunc ſentire, vt docet Valentia tom. 1. q. 12. punct. 2. in fine, & Bañes dict. art. 3. dicens eſſe communem ſententiam Theologorum. Ita ergo de hac aſſertione iudicandum eſt (ait Suarez *vbi ſupra*) ſicut de aſſertione quod Angeli ſint incorporei omnes cenſent: nam licet illud idem Concil. tractando doctrinam fidei, vocet Angelos incorporeos, & ſpirituales, quia non ex inſtituto, ſed obiter id dicit, non cenſetur illam veritatē definiuiſſe, quamuis ita illam approbauerit, vt ſine temeritatis nota contrarium dici non poſsit.

QVAESTIO XXIII.

An Angeli fuerint creati in cælo Empyreo.

CONcluſio. Angeli tam boni, quā mali in cælo Empyreo creati fuerunt. Hæc eſt Scholaſticorū communis opinio, cum Magiſtro in 2. diſt. 2. quam acceperunt ex Beda. 4. to. in lib. Examer. & alijs Patribus. Ratio eſt, quia ſicut homo in terra creatus fuit, ita etiam conueniens videbatur Angelos in cælo creari, tanquam in natiuo, & proprio ſolo, & quieto loco, qualis eſt Empyreum. Et licet hæc ſententia probabilior ſit, non tamen eſt de fide, nec vllum eſt Scripturæ teſtimonium, quod noſtram ſententiam efficaciter confirmet. Nā illud Lucę

10. Vi-

Digitized by Google

16. Videbam Satanam ſicut fulgur de cælo cadentem, etiam ſi intelligatur de caſu diaboli, vt multi intelligunt, ſolum probaret Angelos omnes in cælo Empyreo fuiſſe antequã peccarent. Poterat enim aliquis reſpondere cum Ruperto, ex cælo quidem cecidiſſe, non quia illic creati, ſed quia eo per gratiam trãslati eſſent, & poſtea ex ſtatu gratiæ ex ipſo cælo cecidiſſe; & ex quo ceciderunt, nullam habent fortitudinem. Et ſic dixit Chriſtus Apoſtolis, Lucæ 10. Ne miremini ſi ſubijciuntur vobis. Item Theophil. & Euthim. etiã explicant de cælo quod in mundo habebat Satanas ante Chriſti Incarnationem, obſidens corpora hominum, & ab eis adoratus vt Deus. Cui expoſitioni fauere videtur Baſil. hom. 9. vbi nomine cæli intelligit aërem, quem dicit eſſe locũ principatus dæmonis, qui dominabatur in mundo. Vel erit ſenſus, (vt Ianſen. ait cap. 80. concor. Euang.) Videbam Satanam cadẽtem, cum vos, ô diſcipuli, eijciebatis dæmonia ſicut ſolet cadere fulgur de cælo. Cecidit igitur ab obſeſis corporibus Lucifer, ſicut fulgur ex medio aëre cadere ſolet.

Nec locus ille Apoc. 12. Factũ eſt prælium magnum in cælo, &c. ſi de Lucifero intelligatur, nomine draconis, aliquid probat; nam hinc non colligitur Angelos in cælo fuiſſe creatos, ſed ibi tranſlatos, vt putat Ruper. lib. 1. in Geneſ. cap. 11. imo Ambroſ. in eum locum per Michaëlem, quem vidit Ioannes præliantẽ cum dracone, intelligit Chriſtum, & per Angelos Chriſti Apoſtolos. Pugnauit ergo Chriſtus, & Apoſtoli eius contra dæmonem, & Angelos ipſius, quia dæmones excitarunt Iudæos contra Chriſtum, putantes per mortem ſe victuros eſſe Chriſtum, morte tamen Chriſti victi ſunt. Alij Patres docent, prælium Michaëlis cum dæmone, Apocal. 12. non fuiſſe primum prælium Michaẽlis cum Lucifero, quando malis Angelis ſuperbientibus reſtitit, ſed præliũ Michaëlis cum dæmone pro animabus iuſtis, per ſecretam inſpirationẽ in cælo, id eſt, in noſtra Eccleſia. Sic Beda, Anſelm. Primatius, Aretas, ſanctus Thomas, & alij: nã Angeli, id eſt, homines iuſti, dæmoni reſtiterunt vſq. ad ſanguinis effuſionem, & mortem pro Chriſto. Vnde non eſt efficax argumentum ex Scriptura ad probandum, Angelos in Empyreo creatos fuiſſe, licet hæc ſit probabilior opinio.

Nihilominus valde probabilis ſententia eſt, Angelos non fuiſſe creatos in cælo Empyreo, vt tenet Rupert. nec diſplicet eius coniectura ſumpta ex comparatione ad hominem: nam ſicut homo non fuit creatus in paradiſo terreſtri, quia quodammodo ſuperabat naturam eius, ſed extra illum, & poſtea in illum fuit translatus, vt beneficium ſpeciale agnoſceret, ita Angeli non debuerunt creari in loco proprio gloriæ, qui eſt veluti ſpiritualis paradiſus, ſed extra illum, vt poſtea iuxta ſua merita, in illum transferrentur. Item ad illius loci excellentiam, & dignitatem pertinet, vt ſemper fuerit ab omni labe peccati puriſsimum: & conſequenter quod in illo neque Angeli peccauerint, ac ſubinde vt in illũ ingreſsi non fuerint donec in ſtatu impeccabili conſtituerentur; ergo maxime ob hanc rationem non debuerunt in illo loco creari. Vnde videtur ſatis veriſimile (vt ait Suarez lib. 1. de Angel. cap. 4.) creatos fuiſſe in cælo ſydereo, vel in eo quod ſub Empyreo proxime collocatum eſt. Quam opinionem ſequutus eſt Lorinus in 2. Petri. 2. & videtur poſſe ſumi ex Hiero-

Digitized by Google

ronymo, quem citat lib. 6. in Iſai. c. 14. circa illa verba, In cælum aſcendam: quę prius dicit poſſe referri ad primum Angelorum lapſum, & deinde interrogat, Si adhuc in cælo poſitus, quomodo dicit aſcendam in cælum? Et reſpondet, ſed quia legimus, Cælum cæli Domino, cum eſſet in cælo, id eſt, in firmamento, in cælum, vbi ſolium Domini eſt, cupiebat aſcendere, non humilitate, ſed ſuperbia; ſentit ergo non peccaſſe in cælo Empyreo: nos autem ſupponimus, vbi peccauit, ibi fuiſſe creatum propter breuiſsimam moram, & quia nec ab alio mutari debuit, nec à ſe potuit, quia in prima deliberatione peccauit, fauet Innoc. III. ſuper Pſalm. 5. pœnitent. circa id, Sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur, vbi dicit, Angelos peccaſſe in cælis, in quibus ſunt ſydera, & luminaria, & ideo probabile eſſe, illos etiam cælos eſſe immutandos, & purificandos, quod de Empyreo dici non poteſt. Et iuxta hanc ſententiam cum omni proprietate, & facilitate intelligũtur Scripturæ, cum dicunt, Et Luciferum cecidiſſe de cælo, & appetijſſe aſcendere in cælum, ſic etiam conſentaneum fuit vt Angeli prius locum ſuæ naturæ conuenientem habuerint, poſtea vero ſuis meritis condignum receperint. Eſt ergo hæc ſententia valde probabilis.

QVAESTIO XXIIII.

An Angeli creati fuerint ſolum in beatitudine naturali, vel ſupernaturali.

SIt prima concluſio. Angeli non fueruut creati, proprie loquendo, in beatitudine naturali. Ratio eſt, quia creatura rationalis, ſeu intellectualis ex ſe indifferens eſt, vt & in ſummam miſeriam peccati, & infœlicitatem, & in beatitudinem ſuam peruenire poſsit: cum ergo ſaluo dono, & gratia creationis ipſi collata labi poſsit in peccatum mortale, quod ſumma miſeria eſt, ſequitur nullam beatitudinem eſſe in Angelo naturalẽ, & quam ipſe amittere non poſsit. Vnde licet poſſet dici, beatitudo creaturæ rationalis fœlicitas aliqua huius vitæ, etiam ſi ſumma non eſſet, vt ait Auguſt. lib. 11. de Ciuit. Dei, qui & ipſum primũ Parẽtem in ſua creatione, & multos alios, homines beatos appellat, quia recte viuunt ſecundum rationẽ: hæc tamen beatitudo non eſt de qua loquimur, quæ poſita eſt in contemplatione ſolius intellectus, quę ſumma fœlicitas nõ eſt, cum poſsit eſſe cum infœlicitate peccati. Vnde non placet quod aſſerit D. Tho. & Thomiſtæ. 1. p. q. 62. a. 1. Angelos creatos fuiſſe in beatitudine quadam naturali, quæ in cõtemplatione naturali Dei conſiſtit. Et addunt aliqui Thomiſtæ contemplationem ſui boni ſimul cum naturali rectitudine voluntatis, quæ eſt dilectio, & amor amicitiæ naturalis erga Deum, & vera beatitudo naturalis. At cum de ratione beatitudinis ſit perpetuitas, dicunt naturalem illam Angeli beatitudinem perpetuam eſſe, & amitti non poſſe, quia ſemper manet in Angelis contemplatio illa ſummi boni, imo etiam amor amicitiæ naturalis erga ipſum, vt indicat Sãctus Thomas. 1. part. quæſt. 60. artic. 2. ad 3.

Sed contra. Amorem Dei naturalem rectum eſſe, & nunquam amitti poſſe falſum eſt, & contra ſanctũ Thomam: quamquam enim amor ille rectus eſſet, & bonus, tamen dici non deberet manere in dæmonibus, cum illi odio proſequantur Deum, & vt ait S. Tho. 1. p. q. 64. a. 2. ad 5.

ad 5. in omni ſua operatione ſemper peccent: aliud ergo eſt loqui de beatitudine naturali ſtricto modo, & aliud lato modo: ſic enim concedi poteſt tam in via D.Thomæ, quã Scoti, qui in 2.diſt.3.q.9. §.ad quæſtionem, docet in Angelo fuiſſe cognitionem Dei euidentem, quidditatiuam, & propriam, inferiorem tamen intuitiua, & hanc fuiſſe beatitudinem Angeli: ſed de his alibi dictum eſt.

Secunda concluſio. Angeli mali nec fuerunt in beatitudine ſupernaturali, ſeu patriæ creati, nec etiam per modum trãſeuntis Deum viderunt: diſtinxi inter beatitudinem, & viſionem Dei, nam non quæcumque viſio clara Dei eſt beatitudo patriæ, ſed ea tantum quæ eſt perpetua. Et probatur concluſio, quia ſi Angeli mali vidiſſent clare Deum, peccare non poſſent; ergo non fuerunt creati beati. Vnde cum multis in locis videatur dicere Augu. Angelos malos aliquando fuiſſe beatos, intelligẽdus eſt de aliqua beatitudine viæ, ſicut lib.11.de Geneſ.ad literã, cap. 18.affirmat, Adamum in paradiſo fuiſſe beatum, intelligens per vitam beatam vitam ſpiritualem, quam ſecundum veriorem opinionem, Angeli apoſtatæ initio ſuæ productionis habuerunt cum in gratia Dei creati fuerint.

Tertia cõcluſio. Angeli boni, qui in gratia Dei perſeuerarunt, non fuerũt ab initio beati, nec clare Deum viderunt. Probatur, quia ſi ab initio clare vidiſſent Deum, ſequeretur quod nunquam potuerint peccare, nec mereri, nam Angelus non poteſt eſſe ſimul viator, & comprehenſor. Dicuntur autem Angeli ſæpe ab Auguſt. in beatitudine creati, non patriæ, & perfecta, ſed viæ quæ iuſtis conceditur: viſionem autem claram Dei nunquam docet Auguſtin. illis fuiſſe conceſſam.

Sed contra. Eſt locus difficilis Auguſt.lib.11. de Ciuit.Dei, cap.9. vbi de ea parte Angelorũ qui boni manſerunt docet, & magna pars eſt, & eo beatior, quo nunquam peregrinata; ergo Angeli boni nunquam ambulauerunt per fidem, quæ eſt propria peregrinatio à Domino, iuxta illud 2. Corinth. 5. Cum ſumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, nõ per ſpem. Reſpondeo, ideo Auguſt. dixiſſe, Angelos bonos non fuiſſe peregrinos, aut quia paruo tempore ambulauerunt per fidem, parum autem pro nihilo reputatur; aut quia ipſi ſemper fuerunt in loco patriæ cæleſtis, nempe in cælo, à quo nos elongati ſumus; aut quia nunquam per peccatũ ab ſtatu gratiæ diſceſſerunt, nos autem per peccatum peregrinamur: quo modo vſus eſt D. Petr.1.epiſtol.cap.4.verbo peregrinandi, cum dixit, Nolite peregrinare in feruore, qui ad tentationem vobis ſit, id eſt, ne exiſtimetis tentationem eſſe extraneam, & peregrinam vobis; non ergo habuerunt Angeli claram Dei viſionem niſi poſt prælium cum alijs, vt Scotus ait cum cæteris Scholaſti. in 2. diſtinctio.4.& 6. Alexand.2. part. quæſt. 25. memb.1. & 2. D.Thom. 1. part. quæſt. 62. artic. 1. Eſt autem veroſimile omnes æqualiter relictos eſſe in via abſque certitudine caſus, aut perſeuerantiæ ſub ſpe, & timore ſuæ ſalutis, ita vt ſi vellent diuinæ gratiæ cooperari, poſſent.

Sed primam noſtram concluſionem (quam etiam defendit Vazquez 1. part. diſput. 216. cap. 2. præſertim num. 6. & 7.) impugnat Suarez lib.3. de Angel.cap.11.ait enim, Angelum in pura natura potuiſſe in naturali beatitudine creari. Probat, quia creari potuit cum perfecta cogni-

cognitione Dei naturali, iuxta cuiuſcunque Angeli capacitatem, & cum actuali amore beneuolétiæ Dei ſuper omnia, & ſine vllo peccato, & cum morali poteſtate, imo & facilitate nunquam peccandi, ac denique cum magna vitæ iucunditate; hæc autem ſufficiunt ad naturalem beatitudinem, & ſic creare Angelos eſſet magis conſentaneum ſapientiæ, ac bonitati Dei. Reſpondeo data maiori, minorem eſſe falſam, quia de ratione ſummæ beatitudinis, etiam naturalis, eſt perpetuitas, vel perpetuitatis certitudo, & impotentia cadendi ab illo ſtatu, quæ inamiſsibilitas dicitur: nam ſicut de ratione beatitudinis ſupernaturalis, eſt ſupernaturalis perpetuitas, ſeu inamiſſibilitas, ita de ratione completæ beatitudinis naturalis, eſt naturalis perpetuitas: nam licet Ariſt. lib. 10. Aethic. cap. 7. & 8. aliquam beatitudinem hominis in contemplatione ſubſtantiarum poſuerit, loquitur de beatitudine lato modo, nam ſtricte dicitur à Boetio: Beatitudo ſtatus omnium bonorũ aggregatione perfectus: vbi autem deeſt perpetuitas, maius bonum deeſſe videtur. Imo exiſtimo de beatitudine in hac lata ſignificatione loquutos fuiſſe diuũ Thomam. 1. p. q. 62. a. 1. & Scotum. 2. diſt. 3. q. 9. in reſponſione ad quæſt. & diſt. 4. q. 1. argum. 1. cum ſolutione, & Durand. ibi. q. 1. & eodem modo loquitur Auguſtin. multis in locis, lib. 11. Geneſ. ad literam, cap. 16. & 11. de Ciuit. c. 11. Sic enim intelligendus eſt Auguſt. ſicut quando loquitur de primo homine, ſæpe docens fuiſſe in ſtatu aliquo beatitudinis creato, vt lib. 14. de Ciuit. Dei, cap. 10. 19. & 26. vbi notandum eſt, non dixiſſe in beatitudine creatum, ſed addidiſſe, in aliquo ſtatu; quia aliquo modo ipſe Adamus, & Angeli potuerunt dici beati, ſed non abſolute, & complete, cum ab illo ſtatu ipſe ceciderit, & etiam Angeli apoſtatæ. Addit tamen Suarez, credibile eſſe Angelos in pura natura cõditos, potuiſſe per prouidentiam Dei, ſuo modo conſentaneam naturæ conſtitui in tali ſtatu ſuæ beatitudinis, in quo ab illo iam cadere non poſſent, & ita etiam quoad conditionem inamiſsibilitatis haberent ſtatum perfectum illius beatitudinis, cuius naturaliter eſſent capaces. Reſpondeo concedendo totum, quia licet ipſa immutabilitas non ſequatur intrinſece ex naturali conditione Angeli, non tamen eſt illi diſſentanea, & improportionata, imo conſentanea diuinæ prouidentiæ. Vnde probabile etiã eſt, quod licet creaturæ intellectuales non fuiſſent ad ſupernaturalem finem ordinatę, in eis eſſet futurus ordo alicuius meriti, & præmij ex inſtitutione diuina conſentanea naturæ. Nullum autem præmium magis accommodatum bene operantibus, & perſeuerantibus cogitari potuit, quam inamiſsibilis beatitudo naturalis, vel confirmatio infallibilis in illa, ſi nõ fuiſſet à principio collata. Sed hæc non militant contra nos, quia loquuntur de poſsibili, quod nullus negauit: nos autem de facto loquimur, cũ ex caſu Angelorum euidens ſit, non fuiſſe conditos in beatitudine naturali, quam tam facile ſua voluntate amiſerunt.

QVAESTIO XXV.

An Angeli fuerint creati in gratia, an in pura natura.

CONcluſio. Omnes Angeli, tam boni, quam mali, in gratia, iuſtitia, & ſanctitate fuerunt creati. Hanc indicat Scot. in 2. diſt. 5. q. 1. §. ad inquirendũ, licet aliqui pro

pro oppoſita ſententia citent, eſt etiam D. Thomæ aperte 1. p. q. 62. art. 3. & Thomiſtarum, Durand in 2. diſt. 4. q 2. Maior. q. 1. & aliorum, & ex Græcis Patribus communiter allegãtur Baſil. Damaſ. Anaſta. Theodor. ex Latinis Hieron. Gregor. Proſper. Iſidor. Anſel. & etiam Aug. pro hac ſententia allegari ſolet: ſed varie de hac re docuit: in lib. enim 11. de Geneſ. ad literam, aut exiſtimat malos Angelos in primo inſtanti ſui peccaſſe, aut illud ſub dubio reliquit, de bonis Angelis ſentire videtur eos in gratia, & beatitudine huius vitæ creatos, hoc eſt in gratia, & iuſtitia apud Deum. Idem ſentire videtur 11. de Ciuit. Dei, cap. 13. ſed cap. 15. eiuſdem libri docet, Angelos malos in veritate creatos fuiſſe: & lib. 12. de Ciui. cap. 9. ait, quod Deus ſimul erat condens naturam, & largiens gratiam; ergo ſecundum Auguſtinum, omnes Angeli, tam boni, quam mali in gratia creati fuerunt.

Probatur etiam concluſio teſtimonio Scripturæ. Primo illo Ezechiel. 28. vbi diabolus dicitur fuiſſe plenus ſapientia, & decore, & in medio lapidum ignitorum perfectus ambulaſſe. Sed an de diabolo in ſenſu literali intelligatur hic locus, infra videbimus. Adducitur etiam locus Ioan. 8. vbi de diabolo dicitur, ille in veritate non ſtetit, hoc eſt in gratia, & ſanctitate apud Deum non perſeuerauit; ergo in ipſo conditus fuit. Sed Cyprian. lib. de Orat. Dñica, hoc modo explicat, in fidelitate non ſtetit, & Aug. lib. contra Adimant. c. 4. veritatem vſurpauit pro lege Angelis data, id eſt, in lege ſibi data non ſtetit: quod ſane contingere potuiſſet, etiam ſi non in gratia Dei, ſed in pura natura Angelus creatus legẽ accepiſſet, & eam non obſeruaſſet. Et alij Patres per veritatem intelligũt veracitatem, quam vocant Scholaſtici veritatẽ in dicendo. Ita explicat Irene. lib. 5. contra hæreſes, cap. 32. Theophi. in illum locum Ioann. & alij: ibi enim appellat Chriſtus diabolum mendacẽ, imo patrem mendacij, cum primum mẽdacium fuerit ab ipſo inuentum, cum dixit Parentibus noſtris in paradiſo, Gene. 3. Nequaquã morte moriemini, ſcit enim Deus, &c. & cum Iudæi, diabolum imitarentur, præcipue in animo occidendi ipſum Chriſtum, quia diabolus homicida fuit, dixit illis, Vos autem ex patre diabolo eſtis: & ſic dicitur de dæmone in veritate non ſtetit, hoc eſt, mendacio cecidit, & nunquam in eo fuit veritas.

Sed teſtimoniũ quod efficacius noſtram ſententiam confirmat, eſt illud Iudæ in ſua epiſt. vbi ſic ait, Angelos vero qui non ſeruauerũt ſuum principatum, ſed dereliquerunt ſuum domicilium in iudiciũ magni Dei, vinculis æternis ſub caligine reſeruauit. Conſtat enim Angelos apoſtatas non amiſiſſe principatum, qui ex ſua natura in alios ipſis cõueniebat; nam in Angelis integra manſerunt naturalia, & naturalis dignitas, & principatus. Per domicilium igitur, & principatum intellexit Iudas dignitatem gratiæ, qua vnus alijs excellentior erat. Et probatur ratione, nam Adam creatus fuit in gratia, & iuſtitia; ergo à fortiori Angelus. Antecedens videtur eſſe Concil. Trident. ſeſſ 5. decreto de peccato originali, cano. 1. vbi dicitur, Adamum per peccatũ iuſtitiã, & ſanctitatem amiſiſſe, in qua à Deo conſtitutus erat. Sed certe ex Cõcilio ſolum infertur, Adamum

ante-

antequam peccaret iuſtitiam, & ſanctitatem habuiſſe, an vero in ea ſit creatus non definit, ſed id docet Dionyſ.c.3. de Eccleſ.Hier. p.3. Hirene.lib.3. contra hæreſes, cap.37. & alij Patres, vt Cyprian. Ambroſ. præcipue Auguſt.lib.14. de Trinit. cap.11. Et confirmatur ex illo Eccleſ.7. Deus fecit hominem rectum. Rectitudo enim in Scriptura eſt ſanctitas, & iuſtitia apud Deum, hoc enim eſt eſſe rectum coram Domino. Cum igitur primus Parens in ſanctitate, & iuſtitia conditus ſit apud Deum, efficitur etiam Angelum in gratia Dei, & iuſtitia creatum fuiſſe, ſiquidem Dei perfecta ſunt opera.

Sed contra argues. Primo, quia Ioan. Papa in cap. viſis literis. 16. q.2. de diabolo, ait, Dolet enim ſatis, & erubeſcit charitatem, quam in cælo nequiuit habere homines conſtantes ex lutea natura tenere in terris; atqui homines in terris habent charitatem, qua iuſtificantur apud Deum; ergo illam diabolus in cælo non habuit, nec per conſeques alij Angeli in inſtanti primo creationis. Reſpondeo, in aliquibus codicibus, vt notat Vazquez.1.p.d.227.c.4. non habere nequiuit præteriti temporis, ſed Verbum nequit, quod eſt præſentis, & ſic verum eſt non poſſe modo dęmonem habere charitatem, quia omni gratiæ auxilio deſtitutus eſt, & ſi Verbũ nequit, ponatur in præterito, in potentiam hanc dæmonis intelligere debemus conſequentem, quæ non tollit arbitriũ; quia cum non habuerit congruam vocationem, non potuit in charitate permanere. Senſus itaque clarior erit, Dolet dæmon eo quod charitatem quam in cælo nequiuit retinere, quia noluit: homines in terris eam retineant, & in ea perſeuerent. Et nota, quod multi Patres, qui docent dæmonem non habuiſſe charitatem, loquuntur de charitate conſummata per gloriã.

Secũdo. Aliqui arguunt ex illo Iob.4. nam vbi habet noſtra Vulgata, Et in Angelis ſuis reperit prauitatem, Hębraice legitur, Et in Angelis ſuis nõ poſuit laudem, ſeu lumen, aut ſplendoré. Reſpondeo, quod hoc ſolum ſignificare imbecillitatem naturæ creatæ, etiã Angelicæ, quæ ex ſe nihil eſt, & ſic ſcientia, & lumen Angelorum à Deo eſt, qui eis ſua myſteria reuelat; & ſic dicitur, non poſuiſſe laudem, & lumen in Angelis malis, quia illis non reuelauit abſcondita conſilij ſui.

QVAEST. XXVI.

An omnes Angeli creati fuerint in ſanctitate, & gratia æquali.

Conclusio. Angeli non ſine aliqua diſpoſitione proprię operationis ex auxilio gratiæ prouenićtis fuerunt iuſtificati, quę ſimul in eodé primo inſtanti cum ipſa infuſione gratiæ habitualis eſſet. Probatur hoc ex Aug.lib.13. de Ciuit.c.19. & alijs locis, docente, Angelos fuiſſe creatos in dilectione Dei, & amore charitatis; ergo habuerunt aliquam diſpoſitionem ſicut homines cum iuſtificantur. Vnde aſſerere Angelum in primo inſtanti ſuæ creationis, non poſſe libere operari, & mereri, falſum eſt, vt infra oſtendemus.

Sed quæres, An Angelis iuxta eorum dignitatem, & excellẽtiam naturalem, diſtribuerit Deus volũtate ſua excellentioré gratiam. Reſpondeo affirmatiue, cum Damaſ.2.de fide.c.3. vbi poſtquam dixit, Angelos omnes in ſui creatione gra-

ne gratia Dei fuiſſe perfectos, ſubiungit, ita tamen vt pro ſua quiſq. dignitate, & claſſe, gratiæ, & luminis participes ſint. Et Baſil. lib. de S. S. c. 16. ait, Angelos iuxta proportionem eminentiæ inter ſeipſos ſanctificationis menſurã à Spiritu S. accepiſſe. Quod ſequitur S. Tho. 1. p. q. 62. a. 6. & cõmuniter Scholaſtici. Lege Dionyſ. de cęleſt. Hier. c. 6. & ſeqq. quæ ſententia vera non ſolum eſt de Angelis qui permanſerunt, ſed etiam de his qui ceciderunt. Nota tamẽ, quod diſtributio maioris gratiæ non fuit ex conatu naturali perfectionis Angeli, ſed ex auxilio præueniente, cooperante tamẽ ipſo Angelo ad talẽ diſpoſitionẽ, quia hæc vltima diſpoſitio eſt actus charitatis, qui nõ poteſt eſſe ex ſolo libero arbitrio.

QVAEST. XXVII.

An voluntas Angeli capax ſit naturalium habituum, qui proprijs actibus acquirantur.

DVrandus in 3. diſt. 23. q. 1. ad 1. ait, in Angelis nullum eſſe habitum acquiſitũ, quia hæc neceſsitas præcipue videtur oriri in nobis ex coniunctione ad appetitum ſenſitiuum, ſed in Angelis non eſt talis coniunctio. Scotus in 2. diſt. 3. q. 10 ad 1. primæ opinionis idem docet non abſolute, ſed ex ſuppoſitione; quod intellectus ſit omnino determinatus. Caietan. idem ſentit cum Durando. 1. p. q. 54. a. 1. & 4. & omnes qui negant habitus acquiſitos in Angelis etiã circa contingentia. Et ratio eſt, quia voluntas Angeli natura ſua eſt prõpta, & facilis ad ſuos actus efficiendos; ergo non indiget habitibus acquiſitis. De infuſis enim modo non tractamus.

Sit cõcluſio. Probabilius eſt voluntatem Angeli eſſe capacem habituum, ac proinde per actus ſuos illos acquirere poſſe. Ita docet Scotus in 3. diſt. 33. q. vnica. § ad primum, & non contradicit his quæ dixerat in 2. diſt. 3. q. 10. ad 2. primæ opinionis, nã potius ibi etiam docet, (vt notauit Suarez lib. 3. de Angelis, cap. 12.) quod ſi potentia Angeli ſit indeterminata, poteſt acquirere habitum, voluntas autem Angeli, eo ipſo quo libera eſt, indeterminata eſt; ergo ſecundum Scotum, eſt capax habitus. Idem tenet Maior in 3. diſtinct. 33. tract. de iuſtit. quæſt. 3. ad vltim. Auguſt. in Moralib. cap. 8. nec diſſentit Azor. tom. 1. lib. 2. cap. 25. quæſt. 4. docet Molina. 1. par. quęſtion. 58. articu. 1. in fine, vbi alij moderni Thomiſtæ, qui in intellectu Angeli naturales admittunt, illos non poſſunt in volũtate negare, ſi conſequenter loquantur. Ratio eſt, quia voluntas Angeli, etſi perfecta ſit, vſu tamen, & frequentatione actuum, poteſt reddi facilior, & magis propenſa ad ſimiles exercendos, maxime cum non ſemper ſit Angelus in actu ſecundo; ergo indiget habitibus. Item, quia intellectus Angeli ex actibus cognoſcendi, quos prius habuit, acquirit memoriam, & ex actibus circa res probabiles, vel obſcuras acquirit habitus opinionis, vel fidei; ergo cum contingenter ſe habeat circa opera voluntatis, etiam poteſt in illis habitum acquirere.

Suarez vbi ſupra hanc amplectitur opinionem, & probat primo ex habitibus prauis, nam dæmones habent malos & prauos habitus ſuis malis actibus acquiſitos, quia voluntas dæmonum nunc propenſa eſt ad ſuperbiam, & facilius,

maio-

Digitized by Google

maiorique inclinatione, & impetu illam elicit, quam in primo inſtanti in quo peccauit, & ſimili modo ex conſuetudine decipiendi, & mentiendi, & odio habendi, & alijs huiuſmodi eandem propẽſionem, & facilitatem habet: nam dicere hoc prouenire ab actu odij quem ſemper habent, in primis non eſt certum, ſemper in eodem actu odij perſeuerare poſſe; ergo mutare illum, & ab odio ad ſuperbiã, & ab his actibus vitiorum libere tranſire in alios, ad quos ex ſua natura non eſt determinatus Angelus, & cum contraria nata ſint fieri circa idem, poterunt etiã eſſe in Angelis habitus boni, qui expellant formaliter malos. Item, quia potentia indifferens, & naturaliter indeterminata, poteſt per habitum ad vnam partem magis quam ad aliam inclinari, vt ſumitur ex D. Thom. 1.2. q. 50. a. 5. Item in ipſo naturali amore Dei propter ſeipſum, & ſuper omnia poteſt cerni difficultas etiam in Angelo, quia etiam natura Angelica valde propenſa eſt ad ſui dilectionem, quia amabile bonum vnicuique autem proprium; ergo poterit volũtas Angeli in tali amore Dei naturaliter deficere; ergo eſt in ea ſufficiens capacitas, indifferentia, & difficultas, vt per actus talis amoris habitum acquirat, & ſimili modo poterit eſſe in Angelo habitus obedientiæ, & ſubiectionis ad Deum, & habitus Religionis, & alij reſpicientes Deum. Poteſt etiã in Angelis eſſe aliqua ratio iuſtitiæ, cum ex natura ſua poſsit eſſe prælatio, & ordo, & ſic capax eſt Angelus virtutum ad alterum, ſiue Deum, ſiue rationalem creaturam. Probabile etiam eſt, poſſe Angelum habere habitum moderantem amorem ſui, vt proprij commodi, excellentiæ, aut delectationis ſpiritualis poſtulantis mediocritatem qualis eſſe poteſt, vel in propria voluntate exequenda, vel in curioſitate nimia ſciendi futura contingentia, vel quæ ſupra naturã ſunt, &c. Imo addit Scotus, actus temperantiæ, & fortitudinis, prout verſatur circa materias ſenſibiles, poſſe eſſe in Angelis, nõ per efficacem electionẽ, & vſum, ſed per ſimplices affectus erga honeſtatem illarum virtutũ, vel per conditionatos actus, vt poteſt Angelus amare virginitatem corporalem per ſimplicem complacentiam, vel ſub conditione, quod ſi capax illius eſſet, obſeruaret illã.

QVAEST. XXVIII.

An Angelus conſecutus fuerit beatitudinem poſt vnum actum meriti, vel poſt plures.

Concors Theologorum ſententia eſt, Angelos ſuam beatitudinẽ meruiſſe, ſicut etiã hominibus nõ ſine meritis conceditur. D. Tho. id probat. 1. p. q. 62. a. 4. ex illo Apoc. 21. Menſura hominis, quæ eſt Angeli, id eſt eadẽ in homine, & in Angelo menſura, ſeu meritum. Hic tamen ſenſus alienus eſt à contextu, cum enim dixiſſet Ioann. eum qui cum ipſo loquebatur, menſum fuiſſe ciuitatem, & menſuram fuiſſe cubitorum: ne quis putaret hominẽ eſſe qui ciuitatem cubitis menſus fuerat, ſubiungit, menſura hominis, quæ eſt Angeli, id eſt, menſura Angeli ſub ſpecie hominis menſurantis ciuitatem menſura humana, quæ eſt cubitorum. Ita Aretas in hunc locũ. Alij explicant de Chriſto, qui ſimul erat homo, & Angelus

lus magni Conſilij, qui ſua ſapiẽtia metiebatur ſanctam ciuitatem. Vel erit ſenſus: Eodẽ modo Deus protegit ſtatum hominis beati, ſicut etiam Angeli.

Diſputát autẽ Scholaſtici, Quomodo meruerint Angeli ſuam beatitudinem. Magiſter enim Sentẽt. in 2.d.5.c.vlt.docet, Angelos primo fuiſſe beatos: deinde per opera ſequentia beatitudinẽ ſibi promeruiſſe; quem alij, vt Albert.3.diſt. 18.a.4. & Antiſiodor.lib.3.tract.1. c.7.ſequuntur. Vnde Angeli ſimul ſunt beati, & merẽtur per miniſteria hominibus impenſa, ſicut Chriſtus Dñs ſimul fuit cõprehenſor, & meruit. Sed falſa eſt hæc ſententia, & contra communẽ Theolog. S.Thom.loco citato, art.5. Scot.2. diſt.5.q.1.§.in iſta. Ricard.a.2.q.2. Et probatur, etiam ſi homo creatus non fuiſſet, cui Angelus miniſtraret, nihilominus Angelus conſequutus eſſet beatitudinem quam modo habet; ergo non meruit beatitudinem per obſequia exhibenda. Et confirmatur, nam ſi primus Parens non peccaſſet, etiam homines alij creati eſſent, minuſq. indigerent Angelorum cuſtodia; ergo non propter illam meruerunt. Item principium meriti nõ poteſt cadere ſub meritum; ergo neque gratia, quæ eſt principium boni vſus, cadere poteſt ſub meritum boni vſus, ſed opera ſubſequentia beatitudinem ſunt ex ipſa beatitudine, tãquam ex principio aliquo modo; ergo non poteſt Angelus per opera illa ſequentia mereri ſuam beatitudinem, nam in beatis cætera opera oriuntur ex charitate; tum à charitate imperantur, aut ſaltem illam vt priorem, aliquo modo ſupponunt. Prçterea, quia poſſet Angelus per bona opera ſequentia indies maiorem gloriam mereri. Item videretur iniuſtitiam feciſſe Deum malis Angelis, quia etiam poſſent per opera ſequẽtia ſuam beatitudinem promereri. Rurſus, ſi Chriſtus, qui erat comprehenſor, non potuit ſibi mereri gloriam eſſentialem, ergo neque Angeli per obſequia exhibenda. Vnde ſententia communis docet, Angelum prius duratione promeritum fuiſſe vitam æternã, quam illam fuerit adeptus.

Scotus.2. diſt.5.q.1. §.ad iſtam quæſtionem, multos modos affert dicendi circa hanc quæſtionem. Probabilior autem eſt, tres morulas conſtituendas eſſe in via Angelorum, licet tertia magis termini quam viæ dicatur. Non loquor modo de inſtanti in pura natura: nam Angelos in pura natura creatos fuiſſe, dubium ſemper fuit in Scoti doctrina, cum vtramq. partem varijs in locis probabilem referat. Omiſſo ergo iſto inſtanti, de quo non diſputo, tria alia permanent. In primo omnes Angeli in gratia fuerunt. In ſecundo boni meruerunt, & in gratia perſeuerarunt, mali vero peccauerunt. In tertio boni receperunt præmium beatitudinis pro bonis operibus, mali vero ſupplicium pro peccato.

Vazquez. 1. part. diſp. 29. cap. 10. ſuam proponit ſententiam, multis alijs, in ſuperioribus capitibus impugnatã, dicens inſtantia, aut morulas viæ Angelorum hoc modo numerandas eſſe: vt in primo inſtanti boni, & mali in gratia Dei creati meruerint vitã æternam; boni autem lõgius meritum protrahentes, & perſeuerantes in merito, conſeruauerint gratiam, cum poſſent eodem tempore per peccatum illam amittere; mali vero interrumpentes me-

ritum gratiæ peccauerint in ſecundo inſtanti, reſpondêri primo inſtanti bonorum Angelorum, quod in merito per perſeuerantiam protractum fuit. Denique in ſecundo boni receperunt ſuam beatitudinem. In tertio vero mali perpetuo damnati, tametſi priuatio gratiæ in ſecundo inſtãti fuerit. Sed quidem hæc ſententia valde diſplicet, neque vllam habet efficacem rationem, vt ſtatim videbimus. Sed ante aduerte, morulas iſtas, ſeu inſtantia non eſſe momenta indiuidua tẽporis ſucceſsiui, qualia ſunt inſtantia noſtri temporis, & indiuiſibilia cuiuſcunque motus ſucceſsiui, ſed eſſe durationes quaſdam abſque ſucceſsione, coëxiſtentes tamen alicui motui ſucceſsiuo, & durantes per tempus ſucceſsiuum, ſicut æuum Angelorum, quod in ſe indiuiſibile eſt, coëxiſtit tamen tempori noſtro diuiſibili, imo ſucceſsiuo tempore illud metiri poſſumus. Eſt autem vna mora, aut vnum inſtans Angelo, vna operatio Angeli, ſiue intellectus, ſiue voluntatis, quæ quidem maiori, & minori durationi, & tempori ſucceſsiuo coëxiſtere poteſt, provt Angelus magis, aut minus ſine vlla ſucceſsione intrinſeca in ipſamet operatione poteſt in ea perſeuerare.

Sed iam diſputo contra opinionem Vazquez, quam communem Theologorum appellat, nam videtur ſupponere id, quod in via diui Thomæ concedi non poteſt, nempe malos Angelos meruiſſe, non tamen perſeueraſſe, bonos autem meritum continuaſſe, & Deum æqualiter ſe egiſſe circa bonos, & malos eos expectando, vt perſeuerantibus in incepto, beatitudinem retribueret; & ſicut boni poterant, etiam mali in ſuo merito perſeuerare, ſed malitia ſua illud per peccatum amiſerunt, dum boni in eo perſeuerarunt. Contra, quia in via D. Tho. Angeli immobiliter apprehendũt; ergo ſi in primo inſtanti Deum ſuper omnia dilexerunt Angeli mali, non potuerunt in illa dilectione ſummi boni non perſeuerare, nec apprehẽdere contrarium illi, quod ſemel apprehenderunt, quia hoc eſſet non immobiliter, ſed mobiliter apprehendere. Item ſi Angeli boni, etiam immobiliter apprehẽdunt, ad quid Deus expectauit, vt perſeuerarent, ſi neceſſario erant perſeueraturi, & demereri iam nõ potuerint! Vel dicendum erit, vt verius docuit Scotus contra ſcholam Thomiſtarum, Angelos tam bonos, quam malos mobiliter apprehẽdere: hoc autem repugnat D. Thomæ. 1. p. q. 63. a. 6. ad 3. dicenti, quod Angelus habet liberum arbitrium *inflexibile* poſt electionem.

Ex quo etiam magis confirmatur noſtra ſententia, nam ibi D. Thom. ait, quod probabilior opinio, & ſanctorum dictis magis conſonans eſt, quod ſtatim poſt primum inſtans ſuæ creationis Angelus peccauerit. Et addit paulo inferius. Cum enim Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, ſi diabolus in primo inſtanti, & in gratia creatus meruit ſtatim poſt primũ inſtans beatitudinem accepiſſet, niſi ſtatim impedimentum præſtitiſſet peccando. Ex quo ſic arguo. Si Angelus malus meruit in primo inſtanti, ergo habuit electionem, & meritum inflexibile, & per conſequens collata illis ſtatim fuit beatitudo: vel fundamentum Diui Thomæ nullius momenti erit. Vazquez explicare vult diuum

Tho-

Thomam, ſed quidem eius explicatio aperte repugnat his, quę D. Thomas art. 6. vbi ſupra docuit, vt patebit intuenti.

Sed quæres, quātum durauit via bonorum, & malorū Angelorum? Reſpondeo, breuē fuiſſe. Ait enim Bernard. ſer. 1. de Aduentu, diabolū peccaſſe in momento, & in ictu oculi. Gloſſa etiā in illud Geneſ. 1. Diuiſit Deus lucem à tenebris, docet, dæmones primo die cecidiſſe: certum autem eſt, ſaltim cecidiſſe antequam peccarent primi noſtri Parentes, vt ait Cypria. lib. 1. de ieiunio, & tētat. Chriſti, Chryſoſt. hom. 22. in Geneſ. Iſidor. lib. 1. de ſummo bono, cap. 12. & alij; ergo Angelus primo die creatus ante ſextam diem quo creatus eſt Adam, cecidit. Sed quidē quantum durauerit via Angelorum omnino incertum eſt. Ex his conſtat Angelos in diuerſo, & non in eodē tempore, vel inſtanti noſtri temporis meruiſſe eſſentialem beatitudinē, & illam recepiſſe, licet contrariū docuerit D. Thom. in 2. diſt. 5. q. 2. a. 1. & quodlib. 9. art. 8. D. Bonau. ibi, art. 3. quæſt. 1. Ricard. art. 2. q. 1. Aegydius quæſt. 2. art. 2. Marzil. 2. quæſt. 4. art. 2. concluſ. 2. & alij. Et idem ſentit Caietan. 1. p. q. 63. art. 6. quem aliqui moderni ſequuntur. Et fundamentum huius ſententiæ eſt, quia non repugnat meritum & præmium eſſe ſimul duratione, dummodo meritum naturæ ordine præcedat: nam meritum, & præmium comparantur vt via, & terminus. Item in eodem inſtanti, in quo quis meretur augmentum gratiæ recipit illud, cum tamen augmentum illud ſit præmium meriti. Sed contra, nam inde ſequeretur Angelos recepiſſe præmium beatitudinis in primo inſtanti creationis cum in illo meruerint. Sed reſpondet Caietan. quod licet Angeli ſancti in primo inſtanti creationis habuerint meritum, non tamen conſummauerunt illud, & ideo non ſtatim receperunt præmium. Sed hæc ſolutio eſt nulla, quia ad præmium ſufficit, quod præcedat meritum, licet non contineretur, vt patet in augmento gratiæ, etiam in ſententia Caiet. quia ſi ſufficit meritum præcedere ordine naturæ præmium, non requiritur continuatio in merito, cum ibi ſit ſufficiens deliberatio, & electio; non enim in omni merito requiritur pleniſsima, & continuata deliberatio, & electio. Dicendum igitur eſt, beatitudinis præmium non eſſe datum ſanctis Angelis etiam in eodem inſtanti, in quo ſuum meritum conſummarunt, id eſt, in quo aliquid meriti præcedenti merito addiderunt, nam beatitudo non datur ſimul cum merito, ſed in diuerſis moris habuerunt integrum meritum, & præmium beatitudinis acceperunt, vt tenet Scotus in 2. diſtin. 3. q. 1. Gabriel. q. 1. art. 2. Baſol. quæſt. 1. art. 3. Gregor. q. 1. art. 3. quos ſequitur Suarez lib. 6. de Angelis, cap. 1. Et ratio eſt, quia omne meritum gloriæ fundatur in cognitione ſupernaturali; fundamentum autem meriti Angeli non potuit eſſe ipſa viſio beata, quæ erat terminus meriti; ergo debuit eſſe actus fidei, ſine qua impoſsibile eſt placere Deo, quæ fundamentum eſt rerum ſperandarum, & radix iuſtitiæ, & meriti; ergo dum habuit fidem, non potuit habere ſimul claram Dei viſionem: igitur in fide fundatum fuit meritum primi inſtantis: quæ cognitio fidei amplior

manſit in ſecundo inſtanti. Item in illo ſecundo inſtanti etiam potuerunt boni Angeli peccare ſicut peccarunt mali; ergo in toto illo inſtanti non potuerunt eſſe beati, cum habuerint libertatem, ſaltem quoad exercitium, quæ ſufficit ad meritum,& demeritum.

Sed reſpondet Caietan.habuiſſe Angelum ſanctũ in eodem inſtanti poteſtatem cadendi,& ſtandi,& merendi,& demerendi,& nihilominus in eodem recepiſſe beatitudinem, quia illud inſtãs non erat pura via,ſed terminus viæ:vbi indicat Caieta. eundẽ actum in eodẽ inſtãti reali eſſe prius natura meritum, & poſterius natura eſſe præmium. Contra, quia nec in intellectu poteſt idem actus, qui prius natura eſt fundamẽtum meriti, fieri præmium in poſteriori natura, quia nec actus fidei poteſt in eodem inſtanti fieri viſio ob aliquam naturæ poſterioritatem, nec eadem viſio poteſt eſſe fundamẽtum meriti ſecundum aliquam naturæ prioritatem, cum abſolute meritum ſupponere dicatur. Et ſimiliter ex parte voluntatis non poteſt idem actus amoris in eodem inſtanti eſſe prius natura liber, & poſterius natura neceſſarius ſimpliciter quoad exercitium; ergo non poteſt in eodẽ inſtanti eſſe meritorius, & beatificus ſecundum diuerſa ſigna naturæ. Poſtea tamen ipſe Caiet.videtur ponere duos actus,primum pure meritorium,ſecundũ vero meritorium,& beatificum. Sed contra hanc diſtinctionẽ procedit vtraq. ratio facta:Nam quomodo poterit vnus actus dici liber & neceſſarius? Quia ante beatitudinem dicitur liber ad peccandum, beatitudo autem dat neceſsitatem non peccandi; & licet beatitudo ſit terminus viæ, non eſt intrinſecus, ſed extrinſecus. Vnde nec meritum tam proprie dicitur via ad terminum, quam cauſa eius moralis, & in ſuo genere; & licet abſolute ſufficiat,quod meritum præcedat natura præmium, vt patet in augmento gratiæ,in propoſito autem eſſe non poteſt, quia implicat ſimul eſſe fidem viatoris cum libertate peccandi, & viſionem beatitudinis. Addi etiam poteſt,quod quamuis de abſoluta potẽtia poſſit eſſe meritum vitæ æternæ ſimul duratione cum præmio vltimo, vt coniungendo aliam ſupernaturalem Dei cognitionẽ abſtractiuam ſimul cum viſione, vel alio ſimili modo, nihilominus de potentia ordinaria non fuit conueniens,quia decenserat tã hominẽ, quam Angelũ in beatitudinem tendere per fidẽ,ſpem,& charitatem.

Ex dictis etiam ſequitur,totum negotium Angelorũ tribus inſtantibus fuiſſe comprehenſum: nam ſancti Angeli intra breuiſsimã moram ſuum meritũ conſummarunt, & immediate poſt cõſummationẽ præmiũ æternæ, & ſupernaturalis beatitudinis acceperũt.Sed dices: Quomodo ergo D. Petr.1.c.1. ait, In quem deſiderant Angeli proſpicere? Si ergo deſiderant, nondum conſecuti ſunt beatitudinem. Sed reſpondet ibi Gregor. Angeli vident,& videre deſiderãt,& ſitiunt intueri,& intuentur. Et infra, Deſiderant ſine labe, quia deſiderium ſocietas comitatur, & ſocietas eſt ſine faſtidio, quia ipſa ſocietas ex deſiderio ſemper accendit. Quam expoſitionem ſequitur Iſidor.lib. 1.de ſummo bono,cap.10. Sententia. 12. Beda lib. variarum quæſtionum, quæſtion. 9. & ſic etiam dixit D.Thomas.1.part.quæſt.58. articulo 1. ad 2. illud deſiderium

exclu-

excludere faſtidium, non rem deſideratam, itaque dicit perpetuum affectum videndi ſemper, ſicut Eccleſ. 28. Diuina Sapientia dicit, Qui edunt me, adhuc eſurient, & qui bibunt me, adhuc ſitient.

Conſtat etiam ex dictis, Angelos vidiſſe Deum clare ante diem Reſurrectionis Chriſti, vel antequam Chriſtus veniret, imò & antequam primi homines peccarent. Prima pars de fide eſt ex verbis Chriſti, Matth. 18. Angeli eorum ſemper vident faciem Patris. Si ergo Angeli ante mortem Chriſti ad gloriam admiſsi ſunt, ergo etiam ante Incarnationem. Et hoc indicat illud Daniel. 7. Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millium aſsiſtebant ei. Et Tobiæ 10. ait Angelus, Ego ſum Raphaël, Angelus vnus ex ſeptem, qui aſtamus ante Dominum. Aſtare enim, vel aſsiſtere ante Deum, idem eſt quod illum perpetuo videre, & laudare, per antonomaſiam autẽ quibuſdam excellentioribus Angelis tribuitur, quia ad miniſteria exteriora non mittuntur, vt ait Greg. lib. 17. Moral. cap. 9. quamuis generalius omnes dicantur aſsiſtere, quia licet mittantur, à diuina viſione non recedunt, vt ibidem dicit Gregor. Tertia pars conſtat à contrario, quia mali Angeli ſtatim poſt lapſum in mundi initio damnati ſunt; ergo etiam ſancti Angeli habuerunt coronam ſtatim poſt victoriam. Antecedens eſt omnium Patrum, præſertim Auguſt. lib. 1. Geneſ. ad liter. cap. 17. & ſequentibus, & lib. 2. cap. 8. & alibi ſæpe; nam quando dæmon homines primos tentauit, iam erat reprobus, & damnatus. Vnde licet Chriſtus fuerit Saluator, & Glorificator Angelorum, nihilominus non fuit corũ Redemptor; & ideo non debuit eorum præmium differri. Quod autem aliqui ſancti docẽt, recepiſſe Angelos gloriam per Chriſti Reſurrectionem, intelligitur de gloria accidẽtali, quia tunc ruinę Angelorum lapſorum impleri cœperunt.

Acceperunt igitur Angeli ſancti in tertio inſtãti beatitudinem, nam in ſanctis Angelis tres veluti ſtatus conſideramus. Vnus fuit quodãmodo naturalis quoad modum operandi, id eſt, vel cum aliqua neceſsitate, ſaltem quoad ſpecificationem, vel quaſi acti ab auctore naturæ, & gratiæ; in quo ſtatu omnes fuerunt vniformes, & in ſumma pace. Secundus ſtatus fuit quaſi plenæ deliberationis, & fortaſſe nouæ illuminationis, ac promulgationis noui præcepti, plena libertate acceptandi, & exequendi: vnde in illo ſtatu habuerunt Angeli inter ſe diuerſitatẽ, & immane bellum, & in ſanctis Angelis fuit perſeuerantia, & victoria. Tertius ſtatus in eiſdem fuit beatificus: hi autem ſtatus adeo ſunt diuerſi, vt nullus cum aliquo aliorum ſimul duratione eſſe potuerit; ergo illis ſtatibus tres morulę neceſſario reſpondent, vt ait Scotus, quem omnino ſequitur Suarez lib. 6. de Angel. cap. 3.

QVAEST. XXIX.

An Angeli beati creſcere poßint in beatitudine eſſentiali, an ſolum in accidentali.

FAlſa eſt, & contra torrentem Theologorum ſententia Magiſtri. 2. diſt. 11. aſſerentis, Angelos beatos creſcere in merito, & prę mio eſſentiali vſq. in diem iudicij. Probatur, quia eodem modo

iudicādum eſt de via Angelorum, ac de via hominum, vt patet, ſed homines non merentur poſt terminum huius vitæ; ergo nec Angeli. Minor probatur ex illo 1. Corinthior. 5. Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referatur vnuſquiſq. propria corporis, prout geſſit, ſiue bonū, ſiue malum. Et omnes Patres exponunt de his ſolum, quæ homo dum vixit operatus eſt, reddendam eſſe rationem. Quare & Græci Patres, quibus conſentit Aug. in Enchiri. cap. 110. non legunt propria corporis, ſed quæ per corpus geſſit; ergo quæ geſſit homo extra corpus, non ſunt à Chriſto iudicanda, & per conſequens nec prēmiū, nec ſupplicium pro illis homo eſt accepturus. Idem igitur dicendum erit de Angelis finito termino viæ. Et confirmatur ad Galat. 6. vbi dicitur, Ergo dum tempus habemus, operemur bonum. Vbi ait Hierony. Tempus ſementis, tempus eſt præſens, & vita quam currimus. Et infra, Ergo dum tempus habemus, (ſcilicet præſentis vitæ) operemur bonum. Et Ioann. 9. Operamini dum dies eſt. Et Eccleſ. 14. Ante obitum tuum operare iuſtitiam, quia non eſt apud inferos, &c. vt ibi explicant Patres, Ambroſ. Hieronym. Chryſoſt. & Theophil.

Si autem loquamur de gloria accidētali, communis Theologorum ſententia eſt, poſſe Angelos in ea proficere. Eſt autem gloria, ſeu beatitudo accidentaria gaudiū de quacunque alia re, præter Deū; eſſentialis vero eſt viſio, & fruitio ipſius Dei, vt docet D. Bonauen. 2. diſt. 11. a. 2. q. 2. Gabri. q. 1. a. 3. Ricard. a. 1. q. 1. Angelicus Doctor. 1. p. q. 62. a. 9. Et probatur Luc. 15. illis verbis, Ita dico vobis, gaudiū erit coram Angelis Dei ſuper vno peccatore pœnitentiā agente, quā ſuper nonaginta nouem iuſtis qui non indigent pœnitentia: gaudiū ergo nouum eſt in cælo de vnius peccatoris pœnitentia, non autem de arrogantia eorum, qui ſine cauſa ſeipſos iuſtos arbitrantur. Aut ſi de vere iuſtis prædictum locum interpretemur, intelligendus eſt Chriſtus humano more locutus, cum enim de pœnitentia peccatoris nouiter incipiat gaudium in cælo, de iuſtis non incipiet, cum iam antea fuerit, & apud homines illud reputetur maius gaudium quod nouiter incipit de re aliqua amiſſa, quam quod ante capiebatur de re iam diu poſſeſſa. Quapropter dixit Chriſtus, Gaudium erit coram Angelis Dei ſuper vno peccatore pœnitentiam agente, quam ſuper nonaginta nouem iuſtis. Et nota, hoc augmentum gaudij accidentarij nō futurum vltra diem iudicij, cum nihil noui poſſit euenire beatis.

Sed quæres, An illud gaudium accidentale mereantur beati, quod nouiter quotidie accipiunt, quidā dicunt illud non promereri nouiter, ſed iam in via vnā cum præmio eſſentiali illud meruiſſe: nam meritum ſibi etiam accidentale, non poteſt eſſe niſi in viatore aliqua ex parte, vt patet in Chriſto. Imo ſi Chriſtus accidentaliter ſibi merebatur exaltationem ſui corporis, erat quia ea perfectione carebat corpus; ſi enim eam iam habuiſſet, mereri illam non potuiſſet. Et ratio potiſsima eſt, quia gaudium illud Angelorum de animarum conuerſione, eſt actus charitatis, vel ex actu charitatis oritur; ergo potius habet rationem fructus beatitudinis, quam rationem meriti, nullus autē fructus beati-

tudi-

Digitized by Google

tudinis meretur nouum alium fru ctum ne detur proceſſus in infinitum; meruerũt ergo Angeli, & homines in via, non ſolum beatitudinem eſſentialem, quæ in Dei viſione, & fruitione cõſiſtit, ſed etiã beatitudinem accidentariam, quæ in gaudio illo poſita eſt, conceden do tali tempore, quo conceditur notitia de tali pœnitentia. Et licet modo beati non habeant gloriam corporis, non illam, nec augmentum illius nunc merentur, ſed iam in hac vita meruerunt.

Sed contra dices, quia 1. Corinthi. 6. habetur, Neſcitis quoniã & Angelos iudicabimus; ergo ſi Angeli ſunt iudicandi, aliquod præmium accidentale erit eis largien dũ, ſicut & reliquis iuſtis. Reſpon deo, in die iudicij Angelos quoq. cõparituros non vt iudicentur de cuſtodia, & cura quã habuerũt animarũ, quia nihil præmij inde habuerunt, ſed vt Deus oſtẽdat iuſtitiam ſuã in cura & gubernatione ſpirituali animarũ. Sed verior expoſitio loci Pauli eſt, vt exponunt Græci Patres, Angelos malos iudi candos eſſe, & conuinci, & redargui per noſtram bonam vitam.

Ex dictis ſequitur, Angelos ſanctos nõ recipere in beatitudine eſſentiali aliquod augmentũ extenſiuũ ad plura, quod intenſiuũ ſupponit; ſiue per noua merita, ſiue ſine meritis nouis; ſic enim contra Magiſtrum cẽſent omnes Scholaſtici. Ratio eſt, quia beatitudo ex ſe eſt immutabilis, maxime cum Angeli non ſint in ſtatu merendi: nam ſi mereri poſſent, non ſolum vſque ad diem iudicij, (vt dicebat Magiſter) ſed per totã ęternitatem poſſent Angeli mereri, imo & illa viſio poſſet etiã in Chriſto augeri. Item, quia illud augmentum non haberet terminũ per totã æternitaté, quia non eſſet maior ratio de vno tẽpore quã de alio, & ſic poſſet adeo creſcere beatitudo Angelorum, vt & Beatiſsimæ V. & animæ Chriſti Dñi beatitudinem ſuperaret, vel ponendum eſſet idem continuum augmentum in hominibus, & Chriſto, quod eſt contra rationem beatitudinis, & temere diceretur, ac ſine fundamento.

Dico etiam, Angelorũ beatitudinem ſubſtantialem nullo modo augeri, aut variari, etiam in ſecundario obiecto, ſeu in numero cognitorum. Ratio eſt, quia in viſione beata nulla eſt varietas, aut ſucceſsio etiam in rebus ſecundario viſis; illa enim viſio eo ipſo, quod exiſtit, & ineſt intellectui beati, naturaliter, ac neceſſario ha bet in illo effectum formalem adæquatum; ergo non poteſt in illo effectu augmentum recipere, niſi in entitate ſua recipiat mutationẽ; ergo nec plura manifeſtare for maliter videnti, quam prius mani feſtabat, quia forma habens effectum ſuum formalem adæquatum in potentia receptiua illius, non poteſt ei maiorem effectũ formalẽ conferre, niſi ipſa in ſe creſcat, & maior fiat. Reſpondebis, hoc natu raliter fieri non poſſe; bene tamen ſi accedit ſupernaturalis influxus Dei. Sed contra, quia ſi additur diuinus influxus, aliquid creatum additur viſioni, aut intellectui videntis, nam ille influxus non eſt ſolus actus voluntatis Dei, pure immanens intra Deum, quia voluntas interna Dei non eſt influxus, ſed principium influendi, & per illam ſolum voluntatem non iuuatur creatura, vt aliquid vltra ſuam naturalẽ virtutẽ cauſet, niſi Deus aliquid peculiare circa cauſam, vltra naturalem virtutem cauſæ creatæ efficiat. Si ergo viſio

Digitized by Google

ex peculiari Dei influxu facit videre plura quam antea, & quam naturaliter poſſet neceſſe eſt, vt Deus ſupernaturaliter augeat viſionem, vel ſaltem mutet modum inhæſionis, ac informationis, qué prius habebat in intellectu beati: quod non concedent aduerſarij, præterquam quod eſt magnum miraculum ſine fundamento, & præter naturam talis viſionis. Item, quia impoſsibile eſt quod effectus formalis adæquatus augeatur non aucta forma; imo neque Deus poteſt influxu ſuo ſpeciali ad hoc augmentum effectus cauſam iuuare non augédo formam; tum quia ex illa parte conferret effectum formalem ſine forma; tum quia ille influxus aliquid extra Deum eſſe debet, quod non poteſt intelligi ſine mutatione in Angelo vidente, ac ſubinde in ipſa viſione.

Sed forte dices, Viſionem Dei inhærentem intellectui non neceſsitate naturali conferre totum ſuum effectum adæquatum, ſaltem quoad obiecta ſecundaria; nã obiectum in viſione Dei eſt duplex. Vnum primarium, quod eſt ipſe Deus, reſpectu cuius viſio confert naturaliter ſuum effectum formalem adæquatum, qui non augetur non aucta viſione, quia Deus ſemper æqualiter videtur, & ex parte ſua eodem modo ſe habet. Aliud eſt obiectum viſionis ſecundariũ, quod ſunt res viſæ in Deo, & reſpectu illius obiecti non confert viſio naturaliter, ac neceſſario ſuũ adæquatum effectum, ſed poteſt maiorem, vel minorem conferre, vel quia ipſum obiectum in ſe aliter, & aliter ſe habet; vel quia obiectum hoc ſecundarium non videtur niſi per primariũ, & ipſum primarium in illo ſecundario repræſentando, eſt quaſi ſpeculum voluntarium, quod non ex neceſsitate, ſed pro ſuo arbitrio illud repræſentat. Sed contra, quia forma informando non eſt cauſa libera formaliter, & quaſi elicitiuè; nec eſt libera imperatiuè, ſed ex neceſsitate confert totum ſuum effectum formalem, ſuppoſita exiſtentia, & inhærentia ipſius formę, nã nullus effectus inuenitur elicitiue liber, niſi per ordinem, ſeu habitudinem ad voluntatem. Vnde effectus formalis nõ reſpicit ipſam voluntatẽ, ſed cauſam formalem, à qua neceſſario, & nõ libere procedit, & ſic naturaliter ſe habet, & non libere, tã reſpectu obiecti primarij, quam ſecundarij: nam licet pendeat à voluntate actus vt fiat, verbi gratia, actus fidei, tamen ſuppoſito quod ſit, quod habeat in intellectu talem, vel talem effectum, non pendet ex libertate voluntatis, idemque eſt de cæteris actibus; & anima ipſa rationalis, licet in ſuis actibus libera ſit, quoad informationem non pendet ex imperio voluntatis, ſed neceſſario informat corpus diſpoſitum: quapropter, licet viſio beata, ſit effectus liber Deo, ac pendens ex libero eius imperio, ſi tamen Deus ſemel velit libere concurrere, & eleuare intellectum Angeli ad eliciendam viſionem, iam non pendet ex libertate Dei, quod viſio habeat in intellectu hunc, vel illum formalẽ effectum, quia Deus faciẽdo viſionem cum intellectu, facit illam in intellectu, & ex intellectu; ergo neceſſario facit eius informationem, ac effectum formalẽ connaturalem illi, tam quoad obiectum primarium, quam ſecundarium, quia talis effectus formalis eſt vnus, & idem indiuiſibiliter reſpectu vtriuſq. obiecti. Ex his infertur, non poſſe Angelum vide-

videre in Verbo nouos effectus per eandem Dei viſionē in ſe omnino immutatam, & eadem ratione non poſſe Angelum non videre nunc quod prius in Verbo videbat, ſine mutatione in ipſa viſione. Hæc eſt ſententia D. Thom. 1. p. q. 12. a. 9. & 10. & 3. contra Gētes, cap. 60. & q. 8. de veritate. a. 12. ſpecialiter de Angelis dicit, videre aliqua futura contingentia in Verbo, licet non videant omnia. Et addit in ſolutione ad 2. reſpectu eorum quæ vident in Verbo, indifferenter ſe habere ad cognoſcenda præſentia, & futura. Probatur etiā, quia non poteſt fieri tranſitus inter contradictoria ſine mutatione, nam prius falſum erat dicere, Angelus vidit in Verbo Paulum credentem, & facta conuerſione Pauli, affirmatio eſt vera, & negatio falſa; ergo propter aliquā mutationem realem factam in vidente vt videns eſt, quia viſio formaliter facit videntem, quare non poteſt eſſe varietas niſi ipſa viſione mutata; aliter eſt de ſpecie intelligibili, quæ non concurrit formalitèr, ſed effectiuè. Item intellectus videndo rem, trahit illam ad ſe; ergo ſi nouam rem videt in Verbo, nouam rem ad ſe trahit; & conſequenter aliquā mutationem in ſe facit, cum illa attractio ſit realis, & non ficta, & per formam realem fieri debeat, licet talis attractio ſit etiam intelligibilis. Præterea, vt intellectus aliquid actu videat, neceſſe eſt vt ad illud actualiter attendat; ergo vt de nouo aliquid in Verbo videat, neceſſe eſt vt nouam attentionem ad rem talem adhibeat, quæ ſine mutatione eſſe non poteſt: attentio enim intellectus non eſt niſi peculiaris efficientia ipſius circa actum, per quem tēdit in rem cognitam; ergo ad nouam attentionem, noua erit efficientia; ergo aliquid noui fieri neceſſe eſt, & per conſequens noua mutatio, nam potentia creata non poteſt ita attendere niſi aliquid efficiendo. Vnde non eſt ſimile de diuina ſcientia increata, quia hoc eſt ſingulare myſterium diuinæ ſcientiæ propter eius infinitatē, & immutabilitatē, quod nō eſt ſine fundamento extendendum ad creatam ſcientiam, ſicut etiam voluntas Dei aliquid libere vult ſine vlla reali additione in ſua voluntate, quod voluntati creatæ nec in via, nec in patria tribui poteſt. Item, quia Deus non ſcit, nec conſiderat aliquid in ſe efficiendo, ſicut cōſiderat creatura. Vnde attentio, & obiectum in diuino intellectu non eſt per efficientiam, quia non eſt per modum potentiæ, quæ ab actu primo ad ſecundum tranſit, ſed eſt attētio formalis, & per eſſentiam; & ideo in ſe immutata permanens obiectum provt eſt, & omnem mutationem in ipſo futuram tanquam ſibi præſentem neceſſario intuetur; ſecus vero eſt de intellectu creato quantumuis eleuato, quia non attēdit niſi efficiendo, & ab actu primo in ſecundum ſe reducendo, & ideo nihil poteſt de nouo conſiderare niſi aliquid noui in ſe faciendo. Tandem diuina ſcientia neceſſario in ſe continet rationes omniū rerum poſſibilium ſecundum omnes conditiones indiuiduantes, & poſſibiles, & ſecundū omnem dependentiam, quam habere poſſunt ab omnibus cauſis, & ab ipſa etiam voluntate libera Dei, quam etiam ipſa diuina ſcientia comprehendit; & ideo intelligimus fieri poſſe vt eo ipſo quod res aliter, vel aliter futura ſit, totum id diuina ſcientia ſine mutatione ſui repræſen-

ter; at in Angelo noua attentio, & effectio requiritur. Itē ſi viſio illa non eſt capax, ſaltem ſecundū ordinariam potētiam, & de lege intrinſecę mutationis, & varietas illa, vel cum augmento, vel ſine illo fieri non poſsit ſine mutatione in viſione, concludimus Angelum per totam æternitatem ſolum videre in Verbo quæ in principio ſuæ beatitudinis vidit, ac proinde nullum augmentum in ſua eſſentiali beatitudine, ſiue formaliter ſiue materialiter ſumpta recipere poſſe. Vnde cum dicuntur, Angeli beati videre in Verbo omnia quæ ad ſuum ſtatum pertinent, non eſt hoc extendendum ad omnia miniſteria quæ in Eccleſia Militanti, & in omni tempore facienda ſunt, ſed ſolum dicuntur, ad ſtatum eorum pertinere illa quę vel propter ſe, & propter magnam excellentiam ſuæ beatitudinis opus eſt eos in Verbo videre, vel quæ ſecundū diuinæ prouidentiæ rationem opus eſt eos habere præuiſa, vt facilius, & melius poſsint eſſe quaſi præparati, & diſpoſiti, vt illi conuenienter miniſtrare poſsint. Vnde recte dixit Caiet. 2.2. q.83. art. 4. ad 2. quod licet beati videant in Verbo orationes hominum à principio, non tamen opus eſſe vt in Verbo videant, an implendæ ſint, & à Deo exaudiēdæ, vel quomodo, vel an res poſtulatæ orantibus expediant. Et D. Auguſt. in Enchirid. cap. 62. dicit, ſanctos Angelos videre in Verbo numerum hominū prędeſtinatorum: ex quo ſequitur Angelum Cuſtodem videre in Verbo an clientulus eius prædeſtinatus ſit, nec ne; & tamen nō eſt opus vt de ſingulis medijs, quæ pro ſalute eius adhibet, præuideat an ſint futura efficacia, nec ne: nam non omnia facienda per Angelos, nec omnes circunſtantię futurorū effectuum ad eorum ſtatum pertinēt, præſertim quoad ea quæ ex libera Dei voluntate pendent, cuius decreta omnia per Angelos miniſtranda, neceſſe non eſt eſſe in Deo præuiſa ab ipſis Angelis. Vnde ad ſtatum beatorum non omnia præſentia pertinent: nam ſi ex vi viſionis beati viderēt omnia iſta præſentia, nulla eſſet differentia inter ea quæ ad ſtatum ſingulorum pertinent. Item ad ſua miniſteria conuenienter præſtanda, non ſolum pertinet vt Angeli videant præſentia, ſed maxime futura, & pręterita, ex quibus ſæpe prudens adminiſtratio præſentiū pendet; ergo ad ſtatum eorū pertinent præterita, præſentia, & futura, licet nō omnia futura, vt dixi, quia ſancti Angeli illuminantur à ſuperioribus de multis, nōn ſolū futuris, ſed etiā præſentis pertinētibus ad eorum munera: ſignū ergo eſt non omnia, etiā præſentia, videri ab Angelo ſucceſsiue in Verbo, nā quæ videntur in Verbo à quocunque Angelo, nō per illuminationē ſuperioris, ſed per immediatā Dei reuelationem cognoſcuntur.

QVAEST. XXX.

An fieri poßit à Deo creatura rationalis impeccabilis ſuapte natura.

CONcluſio. Nulla creatura rationalis creari poteſt impeccabilis reſpectu finis, tam naturalis, quam ſupernaturalis. Hæc eſt contra Durand. 2. diſtin. 23. q. 1. Capreol. diſt. 22. q. vnic. a. 3. Caiet. 1. p. q. 63. a. 1. Ferrar. 3. contra Gēt. c. 109. § 1. Eſt autem noſtra ſententia, Scoti 2. diſt. 23. q. 1. Baſol. q. 1. a. 3. Ricord. a. 1. q. 1. imo & D. Thom. 1. part. quæſt. 63. artic. 1. multique

alij

alij pro hac ſententia allegari ſolent, ſed ex his Doctoribus adde D. Bonauen. diſt. 23. a. 1. q. 1. nullus eſt, præter Scotum, qui expreſſe dicat, fieri non poſſe creaturam rationalem, quæ circa finem ſuum naturalem peccare non poſſit, ſed neque aliquis eſt qui oppoſitum affirmet.

Et probatur ex Ambroſ. lib. 3. de fide, ad Gratian. c. 2. vbi ait, Soli Deo cõuenire immortalitatẽ, quia ſolus non poteſt peccare; creaturæ verò immortalitatem non conuenire, quia mori poteſt per peccatũ. Idem docet Hieron. ſuper Epiſt. ad Galat. c. 6. qui ſic ait: Sciẽs Paulus, excepta Trinitate, omnem creaturam, licet non peccet, tamen peccare poſſe, &c. Et idem docent alij Patres, vt Auguſt. Damaſ. Gregor. Fulgent. qui ſupponunt, nullam creaturam rationalem, ſine libero arbitrio fieri poſſe circa aliquod ſaltẽ genus obiecti. Vnde Damaſ. lib. 2. de fide, ait, Angelos vtpote ratione præditos, liberi eſſe arbitrij, tum vt creatos, tum vt mutationi obnoxios. Ex hac ratione igitur colligitur libertas, & ex creatione de nihilo infertur creaturã rationalem per peccatum mutari poſſe. Probatur autem à Scoto, Omnis natura, quæ non eſt ſua regula, nec neceſſario conformis ſuæ regulæ, poteſt à regula deficere, ſed talis eſt natura creata rationalis; ergo poteſt à ſua regula deficere, ac proinde peccare. Alia ratio Scoti eſt, quia creatura donec adhæreat Deo clare viſo, poteſt appetere aliquod bonum apparens, & ſic peccare: nam cum voluntas peccare non poſſit ni præcedat in intellectu defectus conſiderationis, non poterit deficere, & peccare permanente viſione, & efficaci illa conſideratione ſummi boni: nã in hac vita ſemper voluntas eſt indifferens, & deficere poteſt à regula, & peccare: & propter hoc Patres dixerunt, Creaturam eo ipſo, quod rationalis eſt, eſſe liberam; ſed hoc ipſo quod eſt ex nihilo, peccabilem eſſe; nam poteſt apprehendere bonum apparens peccati efficacius quam bonum virtutis; quia non videt Deum clare ſicuti eſt, nec eſt ſatiata ſummo bono, & ſic quãdiu peregrinatur à Dño, deficere poteſt, quæ erat ratio Scoti.

Vnde nec à Deo creari poteſt aliqua creatura rationalis, cui connaturale ſit lumẽ gloriæ ad videndũ Deum, quæ quidẽ natura ſit ordinis ſupernaturalis: nã ſequeretur poſſe conuenire naturæ à principijs intrinſecis Deũ clare intueri, quinimo licet aliqua poſſet produci creatura, quæ ex ſolo dono creationis Deum videret neceſſario, nihilominus peccare poſſet; nam Deus poſſet impedire intellectum eius ne ipſum videret, & ita priuata viſione, & relicta tantum ſub velamine fidei, peccare poſſet, quare & natura illius non repugnaret peccare, licet ipſa relicta ſuæ virtuti, & non impedita, non poſſet peccare.

Ex his colligo contra Capreol. 2. diſt. 22. q. vnica, Angelos peccare poſſe, etiam contra legem, & præcepta naturalia; nam ſi eſſent impeccabiles, non poſſent ſuadere hominibus omnia genera peccatorũ, & odio proſequi ipſos homines, imo & ipſi dæmones odio habent Deum, ex eo quod vident ſe priuatos à Deo beatitudine ſupernaturali. Item eſſet contra naturam creaturæ rationalis, liberam non eſſe, ac proinde peccare non poſſet etiam circa naturalia.

QVAE-

QVAEST. XXXI.

An peccatum Angeli fuerit ſuperbia, aut luxuria ſpiritualis.

SVbtilis Doctor. 2. diſt. 6. q. 2. §. quantum ad ſecundum, ait, peccatum Angelorũ non fuiſſe proprie ſuperbiam, ſed luxuriam quandam ſpiritualem, quæ in nimia quadam dilectione, aut cupiditate conſiſtit. Notat autem Scotus, in actibus voluntatis duplicẽ eſſe amorem, alterum concupiſcentiæ, qui verſatur circa bonũ, quod nobis, vel alteri volumus; alterum amicitiæ, qui reſpicit ipſam perſonam, qui amor concupiſcentiæ procedit ex amore amicitiæ tanquam ex cauſa à priori; fuit ergo (inquit Scotus) primum Angeli peccatum nimius amor amicitiæ, quo ſeipſum dilexit, hoc eſt, nimia quædam ſui ipſius complacentia. Probat autem, quia nimius amor amicitiæ non poterat eſſe erga Deum, nam Deus diligi non poteſt immoderate ex nimia intenſione, hic enim amor debitum modum excedere nequit. Et ſubdit Scotus, ex hoc amore amicitię inordinato erga ſeipſum, ortũ fuiſſe amorem etiam concupiſcentię inordinatum, quo ſibi concupiuit aliquod bonum, vltra modum debitum: hunc autem fuiſſe amorem beatitudinis.

Caiet. non refert fideliter Scoti opinionem vt modo explicata eſt, ſed bene Vazquez. 1. p. d. 231. c. 1. nam ſecundum Scotum, vtrumque peccatum, tam amoris amicitiæ, quam concupiſcentiæ, vocat peccatum luxuriæ ſpiritualis; non tamen ſuperbię proprie, ſed communi ratione dicitur ſuperbia, & pręſumptio, nempe nimius amor ſui. Et probat hoc vltimum Scotus, quia eiuſdem rationis eſt amare ſeipſum nimium amore amicitię, & nimium, amare alium eodem genere amoris; ſed nimium amare alium non eſt peccatum ſuperbię; ergo nec amare nimium ſeipſum. Item, quia peccatum ſuperbiæ ita eſt appetitus inordinatus proprię excellentiæ, vt feratur in excellentiam non abſolute, ſed relate ad alios, quibus aliquis antecellere cupit; atqui Angelus non appetiuit excellentiam relate ad alios, ſed excellentiam abſolute in ſeipſo; ergo non peccauit peccato ſuperbiæ proprie, ſed luxuriæ, quæ cõſiſtit in nimia delectatione inordinata. Legatur Scotus in quæſtion. reportatis, in 2. diſtin. 6. q. 1. vbi plane habetur hæc eius ſententia, vt ibidem explicat Baſol. a. 3. & Lichet. diſt. 2. q. 2. a. 2.

Caiet. 1. p. q. 63. a. 3. & Vazquez vbi ſupra, & Suarez lib. 7. de Angelis, cap. 8. 9. & 10. acriter impugnant Scoti ſentẽtiam. Primo reprehendũt diuiſionem amoris in amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ, quia nunquam inuenitur aliquis actus amoris amicitiæ, qui ſit pura cõplacentia alicuius perſonæ, niſi admixtum habeat effectum concupiſcentiæ, quo ametur aliquod bonum perſonæ, ſiue illud bonum diſtinguatur reipſa à perſona quæ amatur, ſiue ſola ratione apprehẽdatur vt bonum illius, ſiue ſit futurum bonum, ſiue præſens. Neque vero ſolus vnus amor ſine alio reperiri nequit, verũ etiã vnus ab alio non diſtinguitur reipſa tanquam actus diuerſus, ſed in eodem indiuiduo actu amoris, inuenitur vterque reſpectus ad rẽ concupitam, ratione cuius dicitur amor concupiſcentiæ, & ad perſonam cui volumus bonum, ratione

cuius

Digitized by Google

cuius dicitur amor amicitiæ. Et ratio eſt manifeſta, nam amare vniuerſe diffinitur ab Ariſt. 2. Rheto. cap. 4. ſic: Amare eſt velle alicui bonum; ergo non poteſt eſſe amor complacentiæ alicuius perſonæ, niſi ei velimus bonum, vel eãdem perſonam vt delectabilem, aut vtilem nobis velimus. Male ergo Scotus enumerat amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ tanquam duos actus, & duo peccata diſtincta.

Sed antequam vltra progrediamur, examinãda ſunt quę iſti Doctores dicunt. Primo enim docent contra communem Theologorum ſententiam, non eſſe bonam diuiſionem, & realem amoris in amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ: nam eſt Ariſt. 1. Aethic. cap. 6. quã adducit, & confirmat D. Thom. 1. p. q. 60. a. 3. Amor autem amicitiæ, ab Ariſt. appellatur amor ſubſtantiæ; amor vero concupiſcentiæ appellatur, amor accidentium; illud ergo quod amatur, vel eſt ſubſiſtens vt ſubſtantia, & ſic amatur propter ſe, vel accidens: verbi gratia, ſcientia, pulchritudo, diuitiæ, &c. quę nõ propter ſe amãtur, ſed amore concupiſcentiæ, qui omnino diſtinctus eſt ab amore amicitiæ, cũ ex Ariſt. 2. de anima, actus diſtinguantur per obiecta. Et confirmatur, nã diligere aliquid propter ſe, & diligere aliquid propter aliud, formaliter ſunt actus diuerſi, ſicut habitudo ad ſe, & habitudo ad aliud ſunt duæ formalitates diuerſæ; cum ergo in Angelo amor amicitiæ reſpiciat ſe, & ſuã eſſentiam, amor vero concupiſcentiæ ipſam beatitudinem ſibi; beatitudo autẽ, & eſſentia ſint diuerſa obiecta, erunt & diuerſa peccata: verbi gratia, ſi quis ita ſeipſum amaret, vt vellet magis ſeipſum eſſe, quam Deum, peccaret amore amicitiæ: etſi daretur obtio, & eligeret, potius eſſe beatus, quam Deus haberet beatitudinem, ſuppoſito quod hoc eſſet poſsibile, peccaret quidem eligendo potius beatitudinem ſibi quam Deo.

Addit amplius Caiet. quẽ ſequitur Vazquez, quod etiam ſi amor amicitiæ, & concupiſcentię eſſent duo actus amoris diuerſi, tamen nõ eſſent duo peccata diuerſa ſpecie, amor enim ille amicitiæ, quo Angelus ſeipſum diligit, ſola ſua ipſius complacentia, niſi ſibi aliquod inordinatum bonum vellet, aut deſideraret quantumcunq. intenſus eſſet, non eſſet peccatum, nam in pura complacentia non eſt malitia. Sed iſti Doctores falſum ſupponunt, nempe in pura complacentia non poſſe eſſe peccatum, etiam ſi intenſiſsima ſit, niſi aliquid addatur quod deſideretur. Dicit enim Auguſt. lib. 14. de Ciuita. Dei, cap. vltimo, quod duo amores fecerunt duas ciuitates: amor Dei vſque ad contemptum ſui fecit ciuitatem Dei, & amor ſui vſque ad contemptum Dei fecit ciuitatem diaboli. Et hic vt conſtat, loquitur Auguſtin. de puro amore amicitię: nam pure amare Deum, habet rationem boni honeſti abſque cõſideratione boni vtilis, quia contẽnere ſe propter Deum, ſolus eſt amor amicitię, nec vlla apparet primaria ratio vtilis, vel amoris concupiſcentiæ. Vnde loquens Chriſtus Dñs, Matth. 16. de perfectiſsimo gradu amoris amicitiæ, dixit Apoſtolis: Si quis vult venire poſt me, abneget ſemetipſum, &c. id eſt, amet me vſque ad contemptũ ſui: in quo contemptu adhuc non apparet vtilitas, imo etiã ſi Deus largiturus non eſſet iuſtis beatitudinem, nihilominus hi qui heroicos actus habent circa Deũ, ipſum amore

amore amicitiæ proſequerentur, imo ſi ſcirent pœnam æternam ſubituros, Deum diligerent ex toto corde, & ex tota anima, vt ſæpe dicebat Bernard. ergo ſicut datur amor Dei amicitię ſine amore concupiſcentiæ, ita dari poteſt amor ſui vſque ad contemptum Dei in pura ſui complacentia, & erit peccatum propter intenſionem inordinatam: nam intenſio non ſolum auget peccatum, ſed etiam poteſt dare primam malitiam peccato: verbi gratia, diligere ſe, & diligere proximum, peccatum non eſt; at diligere ſe, vel proximum plus, & intenſius quam Deum, peccatum eſt: tenemur enim Deum diligere ex toto corde, ex tota anima, & ex totis viribus; ergo intenſa dilectio ſui ipſius, vel proximi, nō ſolum auget, ſed etiam efficit primo peccatum.

Imo ex ſententia Caietani, & Vazquez ſequeretur reſpectu meriti, non dari amorem amicitiæ, ſed tantum concupiſcentiæ, quia vt ipſi docent, in complacentia ſui non eſt malitia, niſi aliquod inordinatum bonum addatur; ergo in amore amicitiæ Dei nullum erit meritum, niſi aliquod bonum addatur pertinens ad amorem concupiſcentiæ: quod abſurdum eſt, nempe indigere amorem amicitię amore concupiſcentiæ, vt habeat rationem meriti, & id quod eſt perfectius indigeret imperfectiori, imo & ſubſtantia indigeret ad ſuam eſſentiam accidentibus: nam amor amicitiæ, vt diximus ex D. Thom. dicitur perſonæ, ſeu ſubſiſtentis, vel ſubſtantiæ; amor vero concupiſcētiæ dicitur accidētalis; ergo poteſt vnus eſſe ſine alio.

Arguit rurſus Vazquez contra Scotum, dicentē, amorem proprię excellētiæ non eſſe proprie peccatum ſuperbiæ, niſi excellētia propria appetatur relate ad alios. Sed ea quæ adducit Vazquez nullius momenti ſunt, nam Scotus loquitur de peccato ſuperbiæ, vt habet annexam arrogantiam, per quam ſe alijs voluit præferre: arrogantia autem non poteſt eſſe ſine reſpectu ad alios, vt bene Sylueſter in Summa, titul. ſuperbia, num. 5. nam arrogantia cæteros quos infra ſe videt deſpicit, & quibus nō conſulendo loqui, ſed vix dominando dignatur; ergo abſolute loquendo, non poteſt eſſe hic gradus ſuperbiæ, qui eſt arrogantia, ſed debet ad alios referri.

Sed iterum arguitur contra ſententiam Scoti. Primo ex illo Tobiæ. 4. dixit enim filio ſuo: Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipſo enim initium ſumpſit omnis perditio; ergo ſuperbia fuit primum peccatum. Reſponderi autem poteſt, hæc verba ſolum referri ad peccata hominū, quorum primum ſuperbia fuit; vel potius loquitur de peccato ſuperbiæ, cui annexus eſt gradus arrogantiæ, & imperij reſpectu aliorum, vt conſtat ex contextu, vbi dicitur, Aut in tuo verbo dominari permittas: verba enim arrogantia reſpectum dicunt ad inferiores. Quapropter dicendum erit, peccatum Angeli dupliciter conſiderari. Primo, abſolute, & reſpectu ſui, & ſic primū peccatū Angeli fuit nimius amor ſui amicitiæ, & concupiſcentiæ vſque ad contemptum Dei, vt exponunt Liquetus, Faber, & alij Scotiſtæ; at primum ipſius peccatum, facta comparatione cum alijs inferibus Angelis, fuit peccatum ſuperbiæ in nimio gradu arrogantiæ. Et per hoc reſpondetur ad omnes auctoritates Patrū dicentium,

primum

Digitized by Google

primum Angeli peccatum fuiſſe ſuperbiam: non enim loquuntur abſolute, ſed relate, & ſic explicatur illud Iob. 41. Omne ſublime videt, ipſe eſt Rex ſuper omnes filios ſuperbiæ: nam illud ſuper, dicit relationem ad alios filios ſuperbiæ. Item non probatur primũ Angeli peccatũ fuiſſe ſuperbiam, ſed peccaſſe Angelum peccato ſuperbiæ, quod omnes concedunt. An autem fuerit primũ peccatum de hoc eſt controuerſia. Præterea locus iſte ad literam non intelligitur de Angelo, ſed de Behemot ceto grandi, id eſt, inter belluas marinas potentes & robuſtas, Behemot primatum tenet. Quæ expoſitio conſonat traslationi 70. quæ ſic habet: Rex omniũ quæ ſunt in aquis. Itẽ teſtimoniũ illud Iſai. 14. Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer? &c. vſq. ſimilis ero altiſsimo, manifeſte loquitur de Rege Babylonis, & totũ hoc caput eſt de redẽptione Babylonicæ captiuitatis, tã etſi in figura ſignificauerit redemptionẽ captiuitatis peccati factam per Chriſtũ Vnde Cyril. ſuper hoc cap. Iſaiæ, Quomodo cecidiſti, &c. cum totã prophetiã de Rege Babylonis explicet, ſubiungit, adaptare autẽ quis poterit, & quidam valde merito hæc quæ dicta ſunt hiſtorice, capiti eius, qui omnia cõminuit, draconi inquã principi malorum, iuxta regulã Thiconij. Nam quẽadmodum ea quæ cõueniunt corpori Eccleſiæ, tribuuntur Chriſto; ita quę cõueniunt Regi Babylonis tanquã membro diaboli, ipſi quoque diabolo tribuuntur. Quam regulã amplexus eſt Aug. Ex hoc igitur loco Iſaiæ non colligitur peccatũ Luciferi, ſed per quoddam genus tantũ applicationis, ſeu figuræ, vt multi Patres, & Adamus in eum locum annotarũt, & recte (vt ait Adamus) Rex Babylonis dicitur Lucifer, hoc eſt, nuntius auroræ: eſt enim Lucifer ſtella illa matutina, quæ claritate, plurimũ cæteris antecellit; Rex autẽ, aut Imperator dicitur Sol, aut ſydus Europę, aut alterius regionis. Et cadere de cælo, eſt cecidiſſe à ſua dignitate ille qui per hyperbole aſcẽdere volebat ſuper altitudinẽ nubiũ, & ſedere in monte teſtamenti in lateribus Aquilonis: voluit enim occupare arcem Hieruſalẽ, quę dicebatur Syon, quã appellauit montẽ Teſtamenti, quia ibi erat tẽplum, in quo erat Arca Teſtamenti: cumque illa eſſet ad Septentrionalem plagã, recte etiã dicitur in lateribus Aquilonis, ſicut de eadem ciuitate Sion, Pſal. 47. Fundatur exultatione vniuerſæ terræ, mõs Sion, latera Aquilonis, ciuitas Regis magni. Aliud teſtimonium eſt Ezech. 28. Tu ſignaculum ſimilitudinis Dei plenus ſapientia, & perfectus decore. In delitijs paradiſi Dei fuiſti: omnis lapis prætioſus operimẽtum tuũ: ſardius, topazius, iaſpis, &c. Et infra, Et eleuatum eſt cor tuum in decore tuo. Quem locum de dæmone interpretatur Gregor. lib. 23. Moral. cap. 16. & alij Patres, cum Tertuliano, & Origene; verum Ambroſ. lib. de Paradiſo, cap. 2. Hieronym. Theodoret. in eum Ezechiel. locum ſecundũ ſenſum literalem exponunt de Principe Tyri, figurate autem de diabolo, vt ex textu manifeſte conſtat. Dicitur enim Rex Tyri ſignaculum, hoc eſt ſigillum, & exemplar à Deo expreſſum, vt oſtendat eius potentiam, & magnitudinẽ, & ſapientiam. Dicitur etiam, in paradiſo Dei fuiſti, id eſt, in magna rerũ abundantia, & in loco delitiarũ. Pręterea erat Rex Tyri ornatus lapidibus, & veſtibus prętioſis, & inci-

& inciſiones veſtium gēmis iungebantur, & hoc ſignificat. Et foramina tua in die qua natus es præparata ſunt: vel per foramina intelliguntur foſſæ, quibus aurū, & gemmæ concluſæ erant. Et addit: Tu Cherub. extentus, & protegens, id eſt, eris quaſi Cherubinus, qui alis ſuis Arcam Teſtamēti protegebat, & vrbem tuam quaſi Arcam Teſtamenti ab hoſtibus defendebas alis potentiæ tuæ, & poſuit te in monte ſancto Dei, id eſt, eras in inſula tua Tyri, ac ſi poſitus eſſes ſicut Cherubim in monte Syon, & in medio lapidum ignitorum ambulaſti, id eſt, ornatus gemmis fulgentibus inſedebas, & ab iſta gloria cecidiſti, eo quod eleuatum eſt cor tuum. Imo D. Auguſt. lib. 12. in Geneſ. ad literam, cap. 15. probat hunc locum non poſſe de dæmone intelligi, & de principe Tyri, exponit Cyrill. lib. 3. in Ioann. cap. 39. ſolum poteſt intelligi de Lucifero per accōmodationem, & figuratū ſenſum. Suarez vbi ſupra, cap. 9. tenet cum Scoto, primum peccatum Angeli fuiſſe nimium, & inordinatum amorem ſui, qui ſimul etiam fuit amor amicitiæ, ſeu beneuolentiæ, & concupiſcentiæ: ſed addit eſſe omnino idem cum primo actu ſuperbiæ. Quod autem primum peccatum Luciferi fuerit inordinatus amor ſui, probat ex Auguſt. lib. 12. de Ciuit. c. 6. vbi cum dixiſſet, cauſam beatitudinis ſanctorum Angelorum eſſe, quia ei adhærent qui ſumme eſt, ſubdit, cum vero cauſa miſeriæ malorū Angelorum quæritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui ſumme eſt auerſi, ad ſeipſos conuerſi ſunt. Hæc autem adhæſio, vel conuerſio per amorem primario fit; ergo primum peccatum Angeli, ſecundum Augu. fuit nimius amor ſui: & hic dicitur amor ſui vſque ad contemptum Dei, vt idem Aug. aſſeruit lib. 14. cap. vlt. & cap. 13. dicit, initium malę volūtatis eſſe ſibi nimis placere; at vero ſibi nimis placere (vt recte notat Suarez) eſt nimium ſe diligere, quia complacentia illa quidam amor eſt; ergo initium malæ voluntatis, ſecundum Auguſt. etiā in Angelo fuit nimius amor ſui. Et lib. 11. Geneſ. ad literam, capit. 14. dicit, Angelum peccaſſe amando non pecuniam, ſed propriam poteſtatem: & proinde, ait, peruerſus ſui amor priuat ſancta ſocietate turgidum ſpiritum. Et probatur ratione, quia primū peccatum fuit in actu volendi, quia fuit peccatum commiſsionis, & non ſolius omiſsionis, vt omnes docent. Inter actus autem volendi primus eſt amor, quia eſt radix, & origo cæterorum actuum voluntatis, tam eorum quibus bonū concupiſcitur, vel quæritur, quam eorum quibus malū contrarium fugitur, vt eleganter exponit Augu. 14. de Ciuit. cap. 6. & 7. ergo primum peccatum Angeli in aliquo amore inordinato poſitum fuit, nā inde habuit vt peccatum eſſet; at vero ille amor non fuit Dei, vt eſt per ſe notum; ergo fuit amor ſui, quia hic etiam prior eſt quam amor aliorum Angelorum, vel aliarum perſonarum creatarū, vt recte probat Scotus, & in primo Angelo, de quo agimus, eſt per ſe manifeſtum. Ex dictis conſtat, neceſſario eſſe diſtinguendos in Angelo duos amores, ſui vnum, quo delectatus eſt tantum in bonis, ſeu in perfectione ſua, quæ eſt idem quod ipſe; & alium, quo amauit ſibi rem à ſe diſtinctam, tanquam ſibi bonam, & commodam, ſiue illam iam habeat, ſiue illam non habeat,

Digitized by Google

habeat,& habere cupiat. Prior actus dicitur pura amicitia,quia ibi non diſtinguitur bonum à re, cui volo bonum; & ideo nihil aliud eſt velle ei tale bonum, niſi velle vt illud bonum ſit:& quamuis ratione poſſet ibi diſtingui amicitia,& concupiſcentia,non curauit de tali diſtinctione Scot. ſed ſimpliciter illam vocauit amorē amicitiæ, & alterum concupiſcentiæ; vno amat Angelus ſibi bonitatem ſubſtantialem, alio potentias, & habitus earum,& quidquid perfectionis in ſe habet per accidentia à ſubſtantia diſtincta. Vnde argumenta quæ contra ſententiam Scoti adducit Suarez, nempe in ſolo illo actu amicitiæ nō potuiſſe eſſe peccatum,ex dictis ſoluta manēt: parum enim differunt ab his,quæ obijcit Vazquez. Poteſt enim aliquis immoderate ſe amare, & delectari in veris bonis quæ habet, ſine concupiſcentia aliarū rerum, vt ipſe Suarez fatetur, licet addat non tamen id poſſe ſine concupiſcentia peculiaris excellentiæ in eiſdem bonis, quæ ſit veluti ratio complēs obiectū nimis dilectum, & veluti ratio, ſub qua tale obiectum immoderate appetitur. Dico tamen hanc concupiſcentiam non eſſe formalē, licet poſſet dici includi virtualiter in actu amicitiæ, ſicut riſibilitas includitur virtualiter in rationalitate; & complet rationem hominis,non eſſentialiter, ſed quaſi accidentaliter, quia fluit à principijs eſſentialibus hominis: & hoc modo amor concupiſcentię eſt quaſi fluens,& diſtinctus ab amore amicitiæ,ſicut riſibilitas ab homine diſtinguitur. Docet etiam Suarez, primum peccatum Angeli ſimul fuiſſe,& proprijſsimam ſuperbiam,& inordinatum ſui amorē.Secundum concedit Scotus. Primum negat, quia ſuperbia dicit arrogantiā cum reſpectu ad alios, & nō reſpectu ſuæ excellētiæ tantū, vt iam dictū eſt.

QVAEST. XXXII.

An peccauerit Angelus appetendo vnionem hypoſtaticam cum Deo.

CONcluſio. Potuit Angelus appetere vnionē hypoſtaticam, de facto autem non appetijt, nec peccauit appetendo. Probatur prima pars, nā ſine errore potuiſſet Angelus hoc velle abſque hoc, quod deſideraſſet corruptionē ſuæ naturæ; ſed potuit appetere naturam ſuam carere aliquo modo vt eſſet in Verbo,quod melius eſt quā eſſe in ſe ſola,& per ſe,& ſi fuiſſet præceptum impoſitū non appetendi talem excellentiam, appetitus ille eſſet peccatū inobedientiæ, & ſuperbiæ:verum eſt poſſe aliquem affectu moderato,& ſecundum rectam rationē, deſiderare vnionem hypoſtaticā ſuæ naturæ,cum Deo non inuidiæ cauſa,& vt alijs præeſſet, ſed vt arctiori modo ſanctitatis,& impeccabilitatis cum Deo iungeretur, ſi tamen talem dignitatem appeteret, aut contra præceptum poſitiuum, aut ex affectu, vt alijs antecelleret,etiam ſi præceptum non eſſet vetans talem appetitum,eſſet quidem peccatum ſuperbiæ,cum ſuperbia ſit appetitus inordinatus proprię excellentiæ, & ſic fieret cum contemptu præcepti ex intentione expreſſa tranſgrediendi illud:eſſet etiam peccatum inobedientiæ. Secundā vero partē concluſionis, Angelum non peccaſſe de facto appetitu vnionis hypoſtaticæ probat Vazquez. 1.p. d.233. c.2. quia Chriſtus non fuit prædeſtinatus ante præuiſum pec

Digitized by Google

catum Angelorum, ſiquidem ordine cauſæ, prior fuit præſcientia peccati Adami, quã prædeſtinatio Chriſti; ergo prędeſtinatio Chriſti ſecundum ordinẽ cauſæ, aut occaſionis, poterior fuit peccato ipſo Angelorum; quod ſi Angelus primo peccaſſet inuidia Chriſti, & vnionis hypoſtaticæ naturæ humanæ cum Deo, prædeſtinatio Chriſti venturi prior eſſet peccato Angelorum, ac proinde peccato primi Parentis. Sed in hac ratione ſupponit Vazquez falſum, nã ſecundum veriorem ſententiã, etiam ſi Adam non peccaſſet, Chriſtus fuiſſet incarnatus, & ſic fuit Chriſtus prædeſtinatus ante pręuiſionẽ peccati hominis, & Angelorũ, nam redemptio humani generis fuit ex decreto Dei ſecundario. Ex occaſione enim peccati, qui ante iam decreuerat venire in carne, ob exaltationẽ & glorificationẽ naturę humanę, decreuit deinde, ſumpta occaſione peccati, venire in carne paſsibili, vt latius in materia de Incarnatione. Et aduerte, quod nullus Patrũ, nec quidem Bernard. ſermo. 17. in Cant. dixit, peccatũ Angeli fuiſſe appetitum ſuperbiæ vnionis hypoſtaticæ, aut inuidiã incarnationis, ſed ſolum peccaſſe ex inuidia dignitatis humanæ, quod vidiſſet creaturam corpoream creatam ad imaginem, & ſimilitudinem Dei, nempe rationis, & liberi arbitrij participem, & vniendã eſſe perſonæ diuinæ, & forte ſibi appetijt talem vnionem, vt ait Suarez lib. 7. de Angelis, cap. 13.

QVAEST. XXXIII.

An peccauerit Angelus appetendo æqualitatem cum Deo.

MVltorum Patrum ſentẽtia eſt, Angelum peccaſſe appetitu ſuperbo alicuius æqualitatis cum Deo, vt Ambroſ. in illud Pſal. 118. Increpaſti ſuperbos. Nazian. orat. 27. Chryſo. hom. 3 de verbis Iſaię, to. 1. Damaſ. 2. de fide. c. 4. & alij. Eſt tamen controuerſia inter Scholaſticos: Vtrũ Angelus peccauerit appetitu æqualitatis cum Deo ſecundum naturam, an ſolum ſecundum aliquam ſimilitudinem. Non enim potuiſſe peccare appetitu æqualitatis cum Deo ſecundum naturam, ſed ſolum ſecundũ ſimilitudinem, docent S. Tho. 1. p. q. 63. a. 3. & ibi Caiet. & recentiores Thomiſtæ, Alexand. 2. p. q. 98. m 3. D. Bonau. 2. diſt. 5. a. 1. q. 2 & alij permulti. Et ratio eſt, quia Angelus videbat id ſibi impoſsibile; ergo non appetijt: nam licet voluntas ſimplex, quę dicitur velleitas, poſſit eſſe impoſsibilium, vt docet Ariſt. 3. Ethic. c. 2. Non tamẽ electio, Angelus autẽ voluntate electionis libera peccauit: velleitas enim eſt voluntas ſub conditione, quæ nec capax meriti eſt, nec demeriti. Itẽ, quia ſi Angelus appeteret æqualitatem per naturam cum Deo, appeteret ſui nõ eſſe. Sed nihilominus

Sit concluſio. Angelus peccare potuit appetendo Dei æqualitatẽ ſecundum naturam: ita docuerunt Scotus. 2. diſt. 6. q. 1. §. dicitur, & §. quia tamen. Gabriel. q. 1. a. 3. dub. 2. Maior. q. 1. Baſol. q. 1. Vazquez. 1. p. diſp. 234. cap. 2. nam licet hoc obiectum impoſsibile ſit cuicunque creaturæ, potuit Angelus circa hoc impoſsibile habere voluntatem, vt patet ex Ariſtot. 3. Ethic. cap. 2. dicente, poſſe eſſe voluntatem aliquam, ſeu velleitatem, aut ſimplicem affectum circa impoſsibile, non tamen efficacem: & hoc verum eſt de voluntate, tam circa impoſsibile per ſe, quam circa impoſsibile per accidens. Dicitur autem

tem

ſem impoſsibile per ſe, quod ex natura ſua in quocunque ſtatu cō ſideratum, impoſsibile eſt, vt hominem eſſe equum, aut Deum eſſe creaturam ſecundum eſſentiam: impoſsibile vero per accidens dicitur, quod ex ſe poſsibile erat, vt Petrum non peccaſſe, ſed ratione temporis, quia iam peccauit, impoſsibile eſt nunc non peccaſſe poſtquam peccauit. Quare Ariſtoteles 3 Ethicor. cap. 2. ait, voluntatem eſſe impoſsibilium, id eſt, ſimplicis complacentiæ; electionem tamen non poſſe eſſe impoſsibilium, quia electio eſt voluntas efficax quærẽdi id quod eligitur: itaque impoſsibile, quod impoſsibile iudicatur, appeti non poteſt efficaciter; at ſi iudicatur poſsibile, etiam poteſt eſſe electio; potuit ergo Angelus id quod impoſsibile iudicabat, apprehendere per modum entis, & conuenientis, non quidem iudicio aſſenſus, ſed ſimplicis cognitionis, & apprehenſionis, quæ ſufficiẽs eſt ad mouendam voluntatem: quẽadmodum poteſt quis delectari cogitando non eſſe Deum, etiam ſi videat illud impoſsibile, apprehendit tamen illud per modum ſibi conuenientis.

Vnde ſi nomine electionis intelligatur voluntas efficax, Angelus non peccauit ex electione; ſi vero intelligatur per electionem libertas voluntatis, peccauit ex electione; verum eſt æqualitatem illam cum Deo ſolum eſſe figmentum cogitationis creatæ, nihilominus in delectatione talis figmẽti poteſt eſſe graue peccatum. Et ſicut circa impoſsibile poteſt eſſe meritum, ita poteſt eſſe peccatum. Vnde communiter adducitur illud Auguſtini loquentis cum Deo, & dicẽtis: Si ego poſſem eſſe Deus, mallem te quam me eſſe Deum, cum hic actus ſit ſimplicis complacentiæ, & velleitatis, & circa impoſsibile. Item actus meritorius, cum quis poſtquam peccauit, cogitat ſe, ac ſi non peccaſſet, & in hoc delectatur, & tamen hic actus eſt ſimplicis affectus, ſeu velleitatis. Et ſi quis delectaretur ex odio cõtra Deum, cogitans aliquid vt malum illius, peccaret: in quo genere peccati ſunt etiã nunc dæmones, cum tamen in ipſis non ſit error circa Deum; ergo potuit hoc illis accidere in primo peccato, & apprehendere ſe, ac ſi eſſet Deus; nã licet ſe perfecte cognoſceret, non tamẽ cognoſcebat perfecte Deum.

Et nota, quod licet quis expreſſe deſideraret ſe in aliud transmutari, non ideo expreſſe vellet non eſſe, licet hoc poſterius ex priori ſequatur, prius tamen ſine poſteriori conſiderat, apprehendit enim Angelus ſe poſſe in melius mutandum. Imo modo dæmon ita Deum odio habet, vt ſeipſum deſideret mutari in meliorem naturã quam diuinam, & expreſſe vellet nõ eſſe vt hoc modo Deum ipſum opprimeret, & in hac vana cogitatione, & inefficaci volũtas eius ex odio contra Deum immoratur. Tenet cum Scoto contra D. Thom. Vazquez. 1. p. diſp. 234. c. 2.

Secunda concluſio. Licet probabile ſit, de facto Angelum peccaſſe appetendo Dei æqualitatem ſecundum naturam, nullum tamen ad hoc aſſerendum firmum habemus fundamentum, quia omnia teſtimonia de æqualitate aliqua per ſimilitudinem exponi poſſunt. Eſſe tamẽ probabile probatur ex Greg. Nazian. qui ita videtur ſentire: in orat. enim de ſeipſo cõtra eos qui dicebãt ipſum Cathedrã Conſtantinopol. affectare, quæ eſt 27. nu. 8.

ita ſcribit. Hæc (ſcilicet inuidia) Luciferum obſcurauit ob mentis elationem prolapſum, indignum enim, atque intolerabile dicebat ſe, cum diuinus eſſet non Deũ quoque exiſtimari. Et idem Nazian. in carm 6. idem expreſſe docet, dicens de dęmone loquens, Dũ Deus eſſe cupit, tetra caligine totus obrutus eſt. Et gloſſa in illud Pſalm. 68. Quæ non rapui, tunc exſoluebam, ait, Diabolum, primoſque noſtros Parentes peccaſſe, volentes rapere diuinitatem.

QVAEST. XXXIV.

An peccauerit Angelus per immoderatum affectum ſuæ beatitudinis.

COmmunis Scholaſticorũ ſententia eſt, Angelum peccaſſe immoderato affectu ſuæ beatitudinis ſupernaturalis. Ita Scot. 2. diſt. 6. q. 2. præſertim §. ad videndum. Thomas de Argent. ibi. q. 1. a. 1. Baſol. q. 1. Gabri. q. 1. a. 2. Alex. 2. p. q. 98. m. 3. D. Tho. 1. p. q. 63. a. 3. & ibi Caiet. & recentiores Thomiſtę. Ex Patribus autem id videtur indicaſſe Ambroſ. epiſt. 84. Augu. lib. 22. de Ciuit. c. 1. Gregor. lib. 34. Moralium, cap. 17. Anſelm. lib. de caſu diaboli, cap. 4. ex quo hęc verba referuntur: Appetijt dæmon illud, ad quod perueniſſet ſi ſtetiſſet, perueniſſet autem ad beatitudinem; ergo ipſam appetijt.

Probatque hanc ſententiam Scotus hoc modo, Angelus peccauit non appetitu vtilis, nam hic non eſt circa finem, ſed circa media, nec appetitu honeſti, quia in hoc non eſſet peccatum; ergo appetitu commodi, quod conuenienter vocamus delectabile; ergo appetitu maximi delectabilis, quæ eſt beatitudo, quia talis appetitus inordinatus totis viribus fertur in maximam perfectionem, & commodum. Sed huic rationi reſpondet Vazquez. 1. part. diſp. 235. cap. 1. quod peccatum Angeli potuit eſſe circa bonum vtile, quia licet bonum vtile habeat rationem medij, tamen malitia poteſt prouenire primo ex medio: verbi gratia, ſi quis ad ſuſtentandum familiam, velit furari, peccatũ primum erit circa bonum vtile, nempe furtum. Sed contra, quia in hoc caſu primum peccatum non eſſet velle furari, ſed inordinatus amor ſuę familię, quam niſi inordinate amaſſet, non ei concupiſceret aliquod bonũ delectabile inordinate, nec moueretur ad velle ei bonum vtile inordinatè, ex quo conſequitur voluntas furandi. Dixi, inordinate, nam furari exiſtente familia in extrema neceſsitate, non eſt peccatum; ergo voluntas Angeli primo non fuit circa bonum vtile, ſed circa bonum delectabile, ſicut appetitus conſequens guſtum, primum appetit ſummum delectabile guſtui, ſummum autem delectabile voluntati eſt beatitudo; ergo circa illam Angelus peccauit.

Tres modos probabiles proponit Scotus peccati Angelorum. Primus, quia potuit appetere beatitudinem ſibi congruentem maiori conatu, & intenſiori modo, quam ſibi conueniret. Secundus modus eſt, volendo beatitudinem ſibi citius quam conueniret, cum Deus vellet dare illã poſt morulas vię. Tertius modus eſt, velle eam ſine meritis, & ex proprijs viribus naturalibus, & non ex auxilio diuino. Vazquez vbi ſu. c. 2. diminute, & nõ fideliter refert doctrinã Scoti: indicans enim duos priores modos, quos impugnat de tertio, quẽ

Scotus

Scotus probabiliorem docet, & ipſe Vazquez amplectitur, nullam menſionem facit. Impugnat ergo Vazquez primũ modum, quia intenſio non facit peccatum, ſed auget. Contra, quia Angelus intenſius poterat appetere illud bonum beatitudinis ſibi quam in ſe, ita quod data optione, quod vel illud bonum ineſſet ſibi, vel in ſe eſſet, vellet illud bonũ potius ſibi, quam in ſe, vel in ipſo Deo: & de hac intenſione amoris loquitur Scotus, de quo intelligitur præceptum, Diliges Deum tuum ex toto corde, &c. licet enim peccatum non ſit, intenſius ſibi Deum amare amore concupiſcentiæ vt bonum ſuum, quam amore amicitiæ, vt in ſeipſo bonus eſt; nec ſit contra rationem amoris amicitiæ, qui dicitur amor ſuper omnia, non intenſiue, ſed appretiatiue; tamen ſi Angelus vellet ſibi potius bonũ, quam ipſi Deo, Deum per conſequens nec amore amicitiæ, nec amore cõcupiſcentiæ, nec intenſiue, nec appretiatiue amaret, & tranſgrederetur præceptum dilectionis Dei, & ſic peccaret: & ſic intelligendus eſt hic modus probabilis, quem refert Scotus, cuius mentem non eſt aſſequutus Vazquez.

Contra ſecũdum modum arguit Vazquez, dicens, ridiculum eſſe tali modo peccaſſe Angelum. Sed mihi non modus ridiculus, ſed ſubtilis videtur. Certum eſt enim Angelum fuiſſe viatorem, & per conſequens ſibi ſtatutam viã merendi beatitudinem, atque illo tẽpore ea carere. Quare ergo non potuit illa voluntas ſequẽs affectionem cõmodi appetere ſibi ſtatim illam beatitudinem, & ęgreferre illam non cito ſibi conferri? Sicut ſi homo in hac vita exiſtẽs de Deo conquereretur, & ęgreferret, quod non oſtenderet ſibi beatitudinem quam Chriſto in inſtanti conceptionis contulit, vel quam oſtendit Paulo (vt aliqui volunt) in hac vita, nec vellet voluntati diuinæ conformari, ſtatuẽtis poſt huius vitæ decurſum ſuam beatitudinem oſtenſurum, & quod hoc modo potuerit etiam Angelus peccare, ſi habuiſſet præceptum non deſiderandi beatitudinem, niſi tali tempore à Deo ſtatuto, vel ſi indigne ferret, non ſtatim ſibi concedi beatitudinem, quia eſſet appetitus propriæ dignitatis, & excellentiæ vltra modum ſibi conceſſum, vt ipſe Vazquez fatetur; ergo non eſt ridiculum id affirmare, cum non ſit ridiculum aſſerere potuiſſe Angelũ indigne ferre, quod illam beatitudinem non ſtatim ſibi Deus concederet, non regulando ſuam voluntatem cum voluntate diuina. Vnde hunc modum vt valde probabilem iudicat Suarez, quia potuit, inquit, Angelus appetere beatitudinem cum affectu celerius illam obtinẽdi, quam ſecundum regulam rationis, ac diuinæ prouidentiæ poſſit, quamuis enim in naturali beatitudine hic exceſſus locum non habuerit, quia illa fuit coniuncta cum natura; alia ratio eſt de beatitudine ſupernaturali, quæ non ſtatim fuit collata, nec in primo inſtanti, nec in ſecũdo; potuit ergo Lucifer in illomet ſecundo inſtanti, cum ſe ad claram Dei viſionem non ſtatim eleuari conſpiceret, illam tãquam ſibi debitam affectare, eiuſque dilationem indigne ferre: hunc autem affectum concipere potuit ſine errore, iudicando ſolũ excellentiam illius beatitudinis eſſe ſibi conuenientiſsimam, & dilationem eius eſſe ſibi diſconuenientem, & non conſentaneam perfectioni ſuæ naturæ,

Digitized by Google

turæ, & meritis, quę in primo inſtanti iam habuerat, non conſiderādo an eſſet prius neceſſaria perſeuerātia per pleniorem, magiſq. deliberatam in Deum conuerſionem. Non eſt ergo in hoc affectu repugnātia; imo conforme eſt doctrinæ Patrum, dicentium, Luciferum captum amore ſui, ſuam exaltationem concupiſcens plus quam oportebat. Et hoc etiam indicauit Anſel. dicens, Angelum inſolenter appetendo bonum quod nondum habebat, amiſiſſe illud quod habuiſſet, ſi debito modo illud appetiuiſſet: merito enim dicitur, quis inſolenter appetere aliquid à ſuperiore dandū, quando illud aliter quam ab illo ſit ordinatum habere vult. Appetijt ergo Angelus, ſeu Lucifer inſolenter beatitudinem, & non ſecundum ordinem à Deo præſcriptum. Et in hunc modum poſſunt intelligi Patres, qui dicunt, dæmonem per inſolentiæ, & arrogantiæ morbum corruiſſe, vt loquitur Theodoret. lib. 5. de diui. decret. c. de diabolo, nullo enim modo melius explicatur inſolentia, quam per illam voluntariam appetentiam pro indebito tempore: ſic enim poſſet ſatis commode dici (vt ait Suarez lib. 7. de Angel. c. 11.) quod in alio ſenſu dixit Tertulia. Angelum per impatientiam corruiſſe, quia impatiens moræ in appetenda beatitudine inuentus eſt. Et ſic interpretari poteſt Auguſt. cum dicit, quod Lucifer appetiuerit gloriam ſine meritis vtiq. auctis, & confirmatis in ſecundo inſtāti. Lege ipſum 12. de Ciu. c. 1.

Nihilominus tertius modus eſt amplectendus, quem ſequitur Scotus, & Vazquez cap 3. & alij, peccaſſe ſcilicet Angelum, quia appetijt habere beatitudinem proprijs viribus abſque auxilio, & gratia Dei: nam cum Angelus eſſet viator, debuit habere cognitionem ſui vltimi finis, & mediorum ad illum conſequendum, ſicut nos homines habemus. Media autem erant gratia, & auxilia diuina: & ſicut nos viatores tenemur conformari legi Dei in conſecutione beatitudinis ſupernaturalis, ita & Angeli. Et notat Vazquez (licet hoc non placeat Suario vbi ſupra) potuiſſe Angelum ſic peccare ex ſua libertate abſque vllo iudicio compoſitionis, & diuiſionis in intellectu, ſed ſola ſimplici obiecti propoſitione, & per conſequens ſine errore, imo & homo appetere potuit beatitudinem ex proprijs viribus abſque vllo errore, & ipſam Dei æqualitatem ſecundum naturam deſiderare abſque vllo errore in intellectu, non tamen ſine defectu, qui ſemper præcedit, cum ea efficacius repræſententur, quæ ad peccatum mouerent, quam ea quæ à peccato retrahere deberent; ſemper tamē loquimur de affectu ſimplici, nam affectu, & voluntate efficaci non potuit Angelus appeterē cōſequi ſuam beatitudinem ex proprijs viribus, quia volūtas efficax non poteſt eſſe impoſsibiliū, ſed ſtatim ac intellectus videt impoſsibilitatem, ceſſat à conſultatione, & electione, & à quacunque voluntate efficaci, retenta ſolum voluntate ſimplicis complacentię.

Et nota, quod hoc peccatū præſumptionis, nempe velle habere beatitudinem ex proprijs viribus, non opponitur ſpei; nam præſumptio quæ ſpei opponitur, in eo poſita eſt, vt quis à Deo ſperet aliquid per virtutem, & miſericordiam ipſius, ſed non eo modo, & ordine quo Deus voluit: vt ſiquis à Deo ſperaret remiſsionem peccatorum ſine pœnitentia, aut glo-

Digitized by Google

gloriam ſine meritis ex gratia: ſpes enim, quæ eſt virtus Theologica, reſpicit Deum vt formale obiectum, à quo aliquid ſperamus: quare, & vitium præſumptionis oppoſitum debet reſpicere Deum tanquam à quo ſperamus, vt ei peculiari ratione opponatur. Item ad rationem peccati præſumptionis, quæ opponitur ſpei, debet eſſe non tantum deſiderium, & ſimplex affectus complacentiæ, ſed etiam ſpes conſequendi id quod deſideratur: ſpes autem nunquam eſſe poteſt, niſi aliquid credatur eſſe poſsibile; imo aliquo modo futurum id quod ſperatur, atqui Angelus non credidit, imo nec credere potuit ſibi eſſe poſsibile conſequi ſuam beatitudinem proprijs viribus, & ita nec ſperauit, nec contra ſpem peccauit, ſed ſolum ſimplici affectu deſiderauit.

QVAEST. XXXV.

An Angelus potuerit peccare appetitu beatitudinis naturalis.

DIuus Thom. Caiet. & multi alij. 1. p. q. 63. artic. 3. reſpondent affirmatiue, nempe Angelum peccaſſe appetitu inordinato beatitudinis naturalis, quia illa ipſi ita placuit tanquam vltimus finis, vt à beatitudine ſupernaturali ſeipſum auerterit. Ricard. ait, magis dilexiſſe Angelũ ſuam excellentiam, quam diuinam; at D. Thom. ait, Angelum peccaſſe ita appetendo ſimilitudinem Dei, vt in ſua naturali perfectione quiecerit, ſicut in fine vltimo, auertens ſuum appetitum à ſupernaturali beatitudine quam à Deo erat accepturus. Vnde videtur cōcedere D. Tho. Angelũ peccaſſe expreſſa voluntate euertendi ſe à beatitudine ſupernaturali, quod meo iudicio ſine errore fieri non potuit. Quare Thomiſtę ita explicant D. Tho. vt Angelus nō peccauerit expreſſa voluntate auertendi ſe à beatitudine ſupernaturali, ſed quia ita dilexit ſuam beatitudinem, & excellentiam naturalem, vt illam non retulerit in ſupernaturalem, in quam debebat referre, ſed alijs, & merito diſplicet hic modus explicandi peccatum Angeli ex illa omiſsione relationis: nam ſi ex ſola relatione omiſsionis Angelus peccaſſet, euidenter concludet Scotus contra D. Tho. primum peccatum Angeli non fuiſſe ſuperbiam: nam ſi Angelus aduerteret præceptum ſibi eſſe referendi ſuam excellentiam, & beatitudinem naturalem in ſupernaturalem, & non referret, non peccaret peccato ſuperbiæ, eo quod delectari in propria excellentia, & beatitudine naturali, non tribuendo illam ſibi vt auctori, nec cogitatione, nec affectu etiam ſimplici, non eſt peccatum ſuperbiæ, quia ſuperbia eſt appetitus excellentiæ vltra propriam dignitatem. Vnde qui delectatur in propria naturali beatitudine, & excellentia, vt quod ſit factus ad Dei ſimilitudinem, capax gratiæ, & donorum, non appetit excellentiam vltra propriam dignitatem, quia cognoſceret totum illud à Deo, vt ab auctore accepiſſe; & etiam ſi omiſiſſet illud referre in ſupernaturalem beatitudinem, non peccaret peccato ſuperbiæ: imo nullum peccatum ſuperbiæ eſt omiſsionis, ſed tantum commiſsionis: eſſet ergo illud peccatum omiſsionis vel contra ſpem; vel contra charitatem, ex quibus naſceretur obligatio illa referendi.

Digitized by Google

Quare alij docent, peccatũ Angeli potuiſſe eſſe in appetitu, & complacentia beatitudinis naturalis, cum expreſſa tamen euerſione à beatitudine ſupernaturali: potuit enim ita Angelo placere ſua ipſius natura, & perfectio naturalis, vt ei diſpliceret ſe alia perfectione ſupernaturali, & extrinſeca indigere, quam à Deo pręmerita deberet expectare, in quo eſſet quædam auerſio expreſſa à beatitudine ſupernaturali, non per actum efficacem, ſed per ſimplicem affectum diſplicentiæ, nam actus efficax & velle ſe à beatitudine ſupernaturali expreſſe auertere, eſt impoſsibile, niſi præcederet error in fide quam in inſtanti ſuæ creationis habuit, vt recte Suarez lib. 7. cap. 10.

QVAEST. XXXVI.

An appetierit Lucifer alijs præferri.

NOnnulli Patres docent, peccatum Angeli in eo fuiſſe, vt deſideraret alijs præeſſe, & nulli ſubeſſe. Ita docuit Alexand. 2. p. q. 98. memb. 3. qui etiã dicit, peccaſſe immoderato affectu beatitudinis. Seraphicus Doctor in 2. diſt. 5. a. 1. q. 2. Lyran. In illud Iſai. 14. In cælum conſcendã, &c. Burgen. in additione 2. illius cap. & Toringus in replica illius, & Aug. 14. de Ciuit. Dei. c. 11. & Baſil. orat. 17. quæ eſt de humilitate, loquens de dęmone, ita habet, qui cum ſe ſupra homines extuliſſet infra omnes homines cecidit, & alij Patres. Et hoc peccatum Angeli debuit eſſe in appetitu alicuius excellentiæ, quæ ſuapte natura ipſi non conueniret, ſiue illa excellentia fuerit Redemptoris, (vt aliqui volunt) ſiue & rectius Doctoris hominum, vt perduceret eos in vitam æternam, ſiue alia ſupra propriam dignitatem, vt ſic fuiſſet peccatum ſuperbiæ, quod accidere potuit ſine errore intellectus, ſicut dictum eſt de appetitu æqualitatis Dei ſecundum naturam, & beatitudinis conſequendæ ex proprijs viribus.

Potuit etiam inferior Angelus peccare, ſaltem ſecundario peccato ſuperbiæ ex diſplicentia talis ſubiectionis, quia *diſpliceret ſibi* eſſe alteri *inferior ſecundum* naturam: an vere ſic peccauerit, incertum eſt. Potuit etiam Angelus velle Deo nullo modo ſubeſſe, & hoc modo ex ſuperbia peccaret nolens ſubeſſe, non ſolum vt præcipienti, ſed etiam neque Deo ſecundum eſſe ſubeſſe; non efficaci deſiderio, quia videbat Angelus hoc eſſe impoſsibile, ſed ſimplici affectu, eo quod diſpliceret illi eſſe Deo inferiorem ſecundum naturam.

QVAEST. XXXVII.

An potuerit Angelus in primo inſtanti ſui eſſe peccare.

COmmunis ſententia eſt, Angelũ in primo inſtanti non peccaſſe. Et probatur ab aliquibus ex illo Iſai. 14. Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris? Et Ezechiel. 28. In delitijs paradiſi Dei fuiſti; ergo prius in gratia, & poſtea cecidit per peccatum. Sed iam ſupra dictũ eſt teſtimonium Iſaiæ iuxta literam, de Rege Babylonis intelligi, Ezechie. vero de Rege Tyri. Dicitur etiam dæmon, Ioann. 8. homicida ab initio, id eſt, non in momento ſuæ creationis, ſed parum

poſt,

poſt, vel quia in paradiſo terreſtri ſpiritualiter primos Parentes occidit; vel quia non multum poſt decepit Caim, vt occideret fratrem ſuum Abel. Sic explicat Auguſtin. lib. 11. de Ciuit. cap. 13. Ab initio diabolus peccat, vt habetur Ioan. 3. vt particula, ab initio, idem ſignificet quod circa initium mundi, aut ſuæ conditionis.

Alij Theologi contra Eugubin. lib. 8. de perenni Philoſophia, cap. 38. arguunt ex Concil. Latera. ſub Innocent. III. & refertur in cap. firmiter, de ſumma Trinitate, & fide Catholica, vbi dicitur: Diabolus enim, (nempe Lucifer) & alij dæmones à Deo quidem natura creati ſunt boni, ſed ipſi per ſe facti ſunt mali. Sed hoc nihil probat, nam Concil. ſolum vult oſtendere contra Manichęum, Angelos non eſſe natura malos, ſed voluntate ſua malos effectos fuiſſe; an vero prius tempore fuerint boni quam peccauerint, non explicat Cõcilium: ſed teſtimonium, quod mihi efficacius ex Scriptura videtur, eſt illud Iudæ in ſua epiſt. vbi de malis Angelis dicitur: Angelos vero, qui non ſeruauerunt ſuum principatum, ſed reliquerũt ſuum domicilium, &c. ergo reliquerunt domicilium innocentiæ propter peccatum, & fuerunt in abiecto, & viliſsimo loco. Et licet aliqui per Angelos intelligant Principes, & Reges terræ promiſsionis, verior tamen eſt prior interpretatio. Et in Concilio Bracarenſ. 1. canо. 7. habetur, Si quis dixerit diabolum non fuiſſe prius Angelum bonum à Deo factum, &c. anathema ſit. Non igitur loquimur de facto, ſed de poſsibili, an potuerint peccare in primo inſtanti. At Hugo de Sancto Victore in Summa ſententia. titul. 2. cap. 2. Alenſ. 2. p. q. 29. memb. 1. art. 7. S. Thom. 1. p. q. 63. a. 5. & ibi Caiet. & alij docent, non potuiſſe peccare in primo inſtanti: ſed oppoſita ſententia eſt probabilior. Pro qua

Sit concluſio. Angelus non minus peccare potuit in primo inſtãti ſuæ creationis quam in ſequentibus. Ita docet Scotus in 2. diſt. 5. q. 2. §. reſpondeo. 1. & ſequentibus, & in 3. q. 1. diſt. 18. ad 4. Gregor. in 2. diſt. 5. q. 1. a. 2. Baſol. q. 1. ar. 2. Maior. q. 3. Gabriel. 2. diſt. 4. q. 1. art. 3. Marzil. q. 3. a. 2. Vazquez. 1. p. diſp. 236. c. 3. Suarez lib. 7 de Angelis, cap. 10. Et ratio eſt, quia ſimul cum productione rei poteſt eſſe eius operatio: in eodem enim inſtanti quo creatum fuit corpus luminoſum, aërem illuminauit, nã licet ad hoc vt res ſucceſsiua operetur, cum debeat ad certum gradum prius peruenire, ſupponitur prius tẽpore producta, res autem permanens in eodem inſtanti quo producta eſt operari poteſt, ſufficit enim voluntatem prius natura liberam, & indifferentem eſſe, vt operari poſsit. Vnde cum Angeli ſine diſcurſu temporis intelligãt, etiam ad electionem mediorum non indigẽt prioritate temporis, imo ad peccatum ſufficit volitio finis ſine conſultatione mediorũ ex appetitu ſolum delectabilis, & commodi. Vnde dilectio naturalis Angeli, & libera poſſunt ſimul tempore eſſe. Poteſt enim ſeipſum diligere dilectione naturali, & Deum dilectione libera, aut alia media ordinata ad ſuã perfectionem: imo in ipſa voluntate naturali eſt libertas quoad exercitiũ, ac proinde in ea poteſt eſſe peccatum, & meritum. Vnde cum Caietan. concedat, in primo inſtanti Angelos mereri potuiſſe, neſcio quo pacto negare potuit non poſſe

Digitized by Google

peccare: nam licet non poſsit Angelus ſimul eſſe in gratia, & peccare, nihilominus quantum eſt ex ſe, ſi in pura natura relinqueretur, poſſet peccare circa legem naturalem.

At D. Tho. ſuam ſententiã confirmat hac ratione. Prima operatio voluntatis debet eſſe à Deo, & ad eam nequit voluntas ſe determinare; ergo ſi peccaret, illud peccatum tribueretur Deo, & non ipſi Angelo, cum prius à Deo determinaretur. Vazquez reſpondet, ſe vim huius rationis aſſequi non poſſe, & ego ingenue idem fateor: nam licet prima obiecta propoſitio fieret à Deo proponente, aut determinante intellectũ ad illam cognitionem, nihilominus liberã relinquit voluntatem, vt conſentire poſsit, & non conſentire; ergo poterat Angelus propoſito obiecto, quod ex præcepto proſequendum erat, illud non proſequi, ac proinde peccare. Potuit etiam à Deo determinari intellectus, vt proponeret volũtati ſimul eadem cogitatione obiectũ, in cuius proſequutione eſſet peccatum, & fuga, & diſplicentia illius eſſet meritum apud Deum, & voluntas primo actu poſſet proſequi illud obiectum, & peccare proſequendo id quod refutare debebat: in neutro autem caſu Deo tribueretur peccatum, etiam ſi ipſe determinaret intellectum ad primam illam cogitationem, ex qua futurus erat conſenſus peccati, quia voluntas ſemper maneret libera vt ſequeretur quam partem vellet. Vnde recte ait Scotus vbi ſupra, primam operationem non minus eſſe a voluntate ſeipſam mouẽte, quam reliquas, cum eodem modo de voluntate vt ab efficiente omnes procedant. Cuius ſententia magis confirmatur hac ratione. Potuit Angelus in primo inſtanti mereri, ergo & peccare. Antecedens eſt D. Thom. vbi ſupra, art. 5. ad 3. qui ita ſcribit: Quidquid eſt in merito eſt à Deo, & ideo in primo inſtanti ſuę creationis Angelus mereri potuit; ergo ſimiliter peccare. Conſequentia probatur, quia eadem libertas quę ſufficit ad meritum, ſufficiens eſt ad demeritũ; & ſicut meritum tribuitur voluntati, non ſolum diuinę, ſed etiam creatæ, ita & demeritum tribueretur voluntati creatæ in illo inſtanti, & non auctori naturæ, niſi permiſsiue tantum.

Et cõfirmatur ſecundo, quia Lucifer in primo inſtãti ſe diſpoſuit ad gratiam per actum moralem, & liberũ, per quẽ etiam meruit; ergo potuit ſimiliter reſiſtere gratię, & demereri. Probatur conſequentia, quia illa diſpoſitio ad gratiam libera fuit, cum fuerit meritoria; habuitq; tunc Angelus libertatẽ etiã quoad ſpecificationẽ, quia potuit eligere actum contrariũ nõ ſe diſponendo, quod ſaltem ſufficeret ad peccatũ omiſsionis: cum probabiliſsimum ſit, ſecundũ D. Tho. obligari tunc ad præceptũ amandi Deũ, & ſic potuit per omiſsionẽ peccare, & per libertatẽ quoad exercitiũ. Idemque explicatur optime in præcepto fidei, nam in primo inſtanti præceptum credendi fuit Angelis impoſitum, illoſque ſtatim obligauit, & pro ſtatim; at fides illa libera fuit, vel quoad ſpecificationẽ, vel ſaltim quoad exercitiũ; ergo potuit Angelus in eodem inſtãti peccare, vel comittendo per hæreſim, vel ſaltem omittendo non exercendo actus fidei, vel non credendo ſicut oportebat. Confirmatur ſecundo, quia homo in primo inſtanti in quo peruenit

ad

ad vſum rationis, poteſt peccare etiam mortaliter, vt ſupponere videtur D. Tho. 1. 2. q. 89. a. 6. Vnde etiam Adã creatus à Deo cum vſu rationis, potuiſſet in primo inſtanti ſuæ creationis peccare, quia coincidit primum inſtans vſus rationis, cum primo inſtãti creationis, quod nimis accidentarium videtur. Confirmatur tertio, quia in infante ſimul eſt natura, & peccatum originale, & nihilominus natura eſt à Deo, & peccatum ab alia cauſa, nempe à primo Parente; ergo eadem ratione poteſt eſſe natura Angeli à Deo, & peccatum à ſola voluntate ipſius Angeli.

Neque eſt ratio efficax contra Scoti ſententiam: nam illud quod dicitur, operationem liberam non poſſe ſimul incipere cum voluntate eliciente illam, quia voluntas prius debet eſſe libera vtique in actu primo, antequam operetur libere falſum eſt, quia vt voluntas ſit libera, ſatis eſt, quod ſit indifferens prius natura quam operetur, & pro eodem inſtanti determinetur, vt recte Suarez vbi ſupra. Sed dices: Operatio naturalis in Angelo debet præcedere liberã. Reſpondeo, quod ſatis eſt quod præcedat in ordine naturæ, non tamen in duratione, quia ad peccãdum non ſemper eſt neceſſario propria electio inter varia media, quorũ conſultatio, & collatio in intellectu præcedat, ſed peccari poteſt per ſimplicem affectum obiecti ſufficienter cogniti, & oblati voluntati, vel conſideratis ſufficienter rationibus boni, & mali quæ in illo ſunt, & volendo illud ſub aliqua ratione proprij commodi, etiam ſi deſit ratio honeſti, vel voluntarie, non conſiderando rationem mali, & turpitudinis, & libere rationẽ delectabilis appetendo, vtroque enim modo eſſe poteſt libera determinatio voluntatis; & conſequenter illa cognitio ex parte intellectus poteſt eſſe ad peccandum ſufficiens, vt ex tractatu de peccatis ſupponitur; at vero Angelus nõ indiget tempore ad illam cognitionem, ſed vnico intuitu poteſt obiectum ſecundum omnem illam rationem conſiderare; ergo ex hac parte non defuit illi potentia ad peccandum in primo inſtanti. Deinde etiam ſi ſit ſermo de peccato cõmiſſo in electione mediorum, potuit in Angelo eſſe electio deliberata in primo inſtãti, quia cum ſine diſcurſu temporis operetur, ſicut ſimul intelligit principium, & concluſionem, ita etiam conſiderat ſimul finẽ, & media vtilia; potuit ergo hanc cognitionẽ ſufficientem habere in primo inſtanti creationis, & in eodem potuit per voluntatẽ eligere, & male eligere.

QVAEST. XXXVIII.

An Lucifer primus inter peccantes, fuerit ſupremus inter omnes.

COmmuniter docent Patres, Angelũ ſupremum inter eos qui ceciderunt, fuiſſe etiam ſupremum inter reliquos. Ita Tertulian. lib. 1. contra Martio. cap. 10. Chryſoſtom. tom. 1. homil. de Adam & Eua, Hieronym. in illud Iob. 40. Ipſe eſt initium viarum Dei: quia Ezechiel. 28. ſcribitur, In capite lapidum ignitorum ambulaſti. Gregor. 4. Moral. cap. 13. & alij Patres, excepto Damaſ. lib. 2. de fide, cap. 4. dicente, Angelos qui ceciderũt non fuiſſe de ſupremo, ſed de infimo ordine. Sed contra Damaſ. eſt cõmunis ſententia Patrum,

Patrum, & Scholaſticorum, licet ex Scriptura nihil certi colligi poſsit: nam illud Ezechiel. 28. In capite lapidum ignitorum ambulaſti. nec Hieron. nec Septuag. vertunt in capite, ſed in medio: quod ſi per lapides ignitos alios Angelos intelligamus, ſolum probatur Luciferum fuiſſe in medio Angelorum, non tamen ipſorum caput & Princeps, imo vt ſupra dixi, hoc de Rege Tyri intelligitur, licet dæmoni poſsit accommodari. Solet etiam adduci illud Ezechiel. 31. Cedri non fuerunt altiores illo in paradiſo Dei, abietes non adæquauerunt ſummitatem illius. Sed hic locus de Rege Aegypti intelligitur, quo oſtẽditur poteſtas, & maieſtas regni eius, cuius ruinã minabatur Propheta, vt conſtat ex ipſo textu: alia loca quæ adduci ſolent in ſuperioribus ſunt explicata. Quod autem probabilius eſt in hac re, eſt, Luciferum non fuiſſe ex inferioribus agminibus Angelorum. Et multum ad hoc fauet communis modus loquendi Scripturæ, vbi de primo Angelo peccante, tanquam de perfectiſsima, ac potẽtiſsima creatura loquitur. Item indicat Scriptura, præſertim Paulus Epheſ. 6. Angelos qui ceciderunt fuiſſe ex perfectioribus hierarchijs Angelorum, illoſque à principe, ac duce malorum Angelorum fuiſſe ad peccandum inductos. Probabilius etiã videtur, Luciferum fuiſſe primæ hierarchiæ, & de primo illius ordine, & ex primis illius ordinis, etſi differunt ſpecie Angeli in perfectiſsima ſpecie illius ordinis, ſemper enim Patres inſinuant fuiſſe ex præcipuo Angelorum ordine. Vnde S. Ignatius epiſt. ad Phila. Luciferum, dicit, de ſublimi gloria cecidiſſe, & ideo veriſimilius eſt illum fuiſſe perfectiſsimum inter Angelos.

Sed dubium eſt, an Lucifer fuerit inter Angelos poſitiue ſummus, id eſt, perfectior reliquis omnibus, vel tantum negatiue, videlicet vt nullus fuerit perfectior illo. Quæ dubitatio ceſſat iuxta ſententiam, dicentem, in ſpeciebus Angelorum non multiplicari indiuidua; nam ſi Lucifer fuit in ſuprema ſpecie Angelorum, & in illa non fuit alius, neceſſe eſt vt reliqui omnes fuerint eſſentialiter, ac ſpecifice inferiores. Et in hoc ſenſu docuit hanc ſententiam D. Thom. cum alijs. Vnde Luc. 11. vocatur Belzebub princeps dæmoniorum: nam ſicut inter malos Angelos datur vnus maior cæteris, ita erit inter bonos. Fuit ergo inter malos Lucifer ſuperior; at cum probabilius ſit dari in ſpeciebus Angelorum indiuiduorum pluralitatem, vt cum Scoto tenet Suarez lib. 1. de Angelis, ca. 15. & lib. 7 c 1. hoc ſuppoſito fundamento, non eſt vnde probari poſsit (vt ipſe Suarez aſſerit) Luciferum fuiſſe poſitiue perfectiorẽ in natura omnibus Angelis creatis, & Sanctis, nam licet ille fuerit ex ſuprema ſpecie Seraphinorum, poteſt Michaël eſſe eiuſdem ſpeciei, ac ſubinde illi æqualis. Sufficit ergo vt dicamus, Luciferum eſſe perfectiſsimum omnium Angelorum negatiue, quia nullus ex ſanctis Angelis perfectior eſt illo in naturalibus. Et hunc dicendi modum indicauit Innoc. III. in ſerm. Dominicæ 1. Quadrageſimæ, loquens de dæmone, qui Chriſtum tentauit: Quia prima eſt, inquit, creatura, non quod cunctos præceſſerit, ſed quam nulla præceſsit. Apertius Magiſter in 2. diſt. 9. cap. 5. dicit, De ſingulis ordinibus Angelorum aliquos cecidiſſe: ſubiungitque

Digitized by Google

gitque, de ordine namque ſuperiore Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit; imo modi loquendi Prophetarum ab hoc modo dicendi non diſcordant: nam Ezechiel. 28. de Lucifero dicit, In medio lapidum ignitorum ambulaſti, id eſt, inter alios qui potuerunt illi eſſe æquales in donis, & virtutibus, & natura. Licet hic locus Ezechielis de Rege Tyri intelligatur, ſicut quæ dicit cap. 31. de Rege Aegypti. Vnde vnum tantum eſſe principem in toto ordine Angelorum, ſicut nunc vnum tantum eſſe ſupremum Angelum inter ſanctos, & vnum etiam ſolum inter dæmones. Nec primum, neq. ſecũdum ex Scripturis, aut Patribus ſufficiẽter colligitur, ſed tantum dari vnum ſupremum ordinẽ Seraphinorum: an vero in illo vna tantum ſit natura ſuprema in natura, vel gratia, non conſtat: vnde nec de toto illo ordine in ſtatu viæ id probari poteſt. De vno autem principe dæmoniorum apertius videtur loqui Scriptura. Vnde illo admiſſo, dici poteſt fortaſſe ita de facto contigiſſe, vt ex Seraphico ordine vnus tantum ceciderit, qui nunc eſt dæmoniorũ Princeps, in gloria vero forte plures eiuſdem naturæ, & ſpeciei permanſerunt. Potuit etiam fieri vt in illa ſpecie ſuprema primi ordinis, duas tantum perſonas Deus creauerit, & quod vnam in gratiam confirmauerit, aliam cadere permiſerit, & ita nunc in vtroque ſtatu dabitur vnus tantum princeps, licet in via plures eiuſdem ordinis, & gradus fuerint. Addi etiam poteſt, ſi verum eſt inter indiuidua eiuſdem ſpeciei eſſe aliquam inæqualitatem in perfectione naturali, ſic poſſe Luciferũ eſſe perfectiorem in natura indiuiduali omnibus prauis Angelis, & Michaëlem omnibus ſanctis; inter ſe vero, vel eſſe æquales, indiuidualiter, vel incertũ eſſe quis præcedat, neque multum id refert. Vel tandem dici poterit, licet fuerint plures Angeli æquales in ſpecie, & in indiuiduo, non oportere æquales eſſe in merito, vel demerito, quia hoc pendet ex vſu libertatis cum gratia efficaci, & ita Luciferum, licet habeat aliquos malos Angelos natura æquales, habere primatum in malitia, quia primus peccauit, & alios induxit: & è contrario, inter bonos vnũ eminentiorem fuiſſe in merito, & honore Dei defendendo, ideoque nunc in termino poſſe eſſe in bonis vnum ſupremum, & in malis aliũ, quamuis in via dictam inæqualitatem non habuerint.

QVAEST. XXXIX.

An peccatum Luciferi fuerit alijs cauſa peccandi.

Sit concluſio. Probabilius eſt, Angelos inferiores perſuaſione primi peccaſſe. Ita D. Bonauent. 2. diſt. 5. a. 2. q. 2. Ricard. a. 1. q. 2. Maior. q. 2. D. Thom. Caiet. & recentiores Thomiſtæ. 1. p. q. 63. a. 8. Damaſ. 2. de fide, cap. 4. Ambroſ. epiſt. 84. Gregor. 3. Moral. cap. 18. & alibi. Sed efficax argumentum ex Scriptura colligi non poteſt, nam illud Ezechiel. 31. Aemulata ſunt eum omnia ligna voluptatis, quæ erant in paradiſo Dei, de Pharaone Rege Aegypti intelligitur, cuius ruinam minatur Propheta, quia eleuatum eſſet cor eius. Item illud Iſai. 14. Corruiſti in terram qui vulnerabas gentes; ac ſi diceret, quia alios Angelos perdidiſti tibi inferiores: ſed hæc de Rege Baby-

Babylonis intelliguntur, qui ſuperbia ſua populũ ſuũ perdidit, vt exponit Hier. & Iob. 41. Ipſe eſt Rex ſuper omnes filios ſuperbiæ, nõ loquitur de Lucifero, ſed de Leuiatan beſtia marina. Nullum eſt fundamentum firmum in Scriptura, ex quo colligere poſsimus, Angelos inferiores inductos fuiſſe à ſuperiori ad peccandum; nihil ergo certi in hac controuerſia definiri poteſt, vt recte Durand. 2. diſtinct. 5. q. 2.

Multifariam autem potuit primus Angelus eſſe alijs cauſa peccandi. Primo, ſi deſiderauit inordinate, & ex ſuperbia (vt quidã docent) vnionem hypoſtaticam ſuæ naturæ, potuit alijs ſuadere, vt etiam ipſi eandem vnionẽ ſibi deſiderarent. Potius tamen crederem, ſi vnionem hanc deſideraret, ſibi ſoli conferri vellet, & non alijs. Item potuit ſuadere vt beatitudinem ſupernaturalem ex proprijs viribus, & non ex auxilio Dei appeterent, ſed ſic peccaſſe, & induxiſſe incertum eſt.

Sed vt melius iſta intelligãtur, ſupponendum eſt, Angelos peccatores ex omnibus ordinibus fuiſſe. Vnde aliqui etiam ex infimo ordine, ſub quo nomine frequentius nominantur, & præſertim Matth. 25. & Apocal. 12. & 20. vbi fit mentio diaboli, ſeu draconis, & Angelorum eius: & cum dicitur, Michaël, & Angeli eius præliabantur cum dracone, ſicut Michaël dicitur Archangelus, ita draco ille videtur etiam Archangelus fuiſſe: de quatuor autem ordinibus ſuperioribus aſsiſtentium Angelorum, nihil fere habemus in Scriptura, præter locum Ezechiel. in quo nomen Cherub malo Angelo tribuitur, ſecundum receptam Patrum intelligentiam. Et probabiliter etiam colligimus ex proprijs Cherubinis, thronis, & dominationibus, ac ſubinde ex omnibus nouem ordinibus aliquos cecidiſſe. Et hoc ſolent ſignificare Patres, quando communiter dicunt, Ex hominibus aſſumi aliquos ad omnes Angelorum ordines, quia per eos ſedes Angelorum qui ceciderunt reparandæ ſunt. Et nota, quod Leo Papa VIII. vel IX. in cap. hi duo, de conſecrat. 1. nihil docet oppoſitum his, nam non negat Angelos cecidiſſe ex nouem ordinibus, ſed ſolũ multitudinem malorum Angelorũ decimum ordinẽ vocat.

Certum etiam eſt ingentem eſſe malorum Angelorum cum Lucifero cadentium numerum. Ita enim de illo cenſuit Nazianzen. carmine 6. de ſubſtantijs mente præditis, dicens: Haud ſolus cecidit verum agmine ceptus ingenti. Et colligi poteſt ex Marc. 5. & Lucæ 8. vbi legitur, integram legionem dæmonum vnum hominem occupaſſe, quod eſt indicium ſufficiens ingentis multitudinis eorum; at ſi inter bonos, & malos Angelos fiat comparatio, communiter creditur longe maiorẽ fuiſſe numerum perſeuerantium Angelorum quam cadentium, & tradit diuus Thomas. 1. part. quæſt. 63. artic. 9.

Sed dubiũ eſt quale fuerit peccatum inferiorum Angelorum, & quo modo illud Lucifer eis perſuadere potuerit; nam incredibile videtur inferiores Angelos voluiſſe ita ſubdi Lucifero, vt Deo ſubiecti non eſſent, nam videbant hoc eſſe impoſsibile. Item nõ apparet quã commoditatem, excellentiam, vel libertatem inde expectare potuerint, nec etiam potuerũt dedignari ſubeſſe Deo, & eligere potius ſubeſſe Lucifero: nam euidenter cognoſcebant illud prius, ſcilicet ſubeſſe Deo, non ſolum eſſe neceſ-

ſarium,

ſarium, & immutabile, ſed etiam eſſe dignius,& excellētius. Dices, potuiſſe inferiores velle habere Luciferum vt caput & principem, non excludendo Deum, ſed immediate, & proxime, idque non in naturalibus, quia illud iam habebant, nec ad ſuperbiam pertineret, ſed in gratuitis ad exaltationem ſuæ naturæ;ſed vix credibile eſt talem cogitationem aſcendiſſe ad mentem Luciferi,& potuiſſe illum immittere, & perſuadere inferioribus Angelis: nam ſi Lucifer beatitudinem ſupernaturalem vt talem apprehendit, impoſsibile eſt vt per ſuam naturā illam conſequi voluerit, cum id euidenter repugnaret; ergo impoſsibile eſt vt voluerit alios eam habere per gratiam ſuam: quā enim gratiam poterat ipſe ſuis viribus alijs conferre? aut quo titulo, vel motiuo appeteret dare alijs, quod ſibi acquirere non valebat? Vnde à fortiori credibile nō eſt alios voluiſſe habere beatitudinem ſupernaturalem per gratiam Luciferi, ſi de illo nihil altius quam de perſona creata perfectiori in ſuo ordine cogitabant.

Quare alij docent,peccaſſe cæteros Angelos appetendo vnionem hypoſtaticam alicui naturæ Angelicæ, & ad hoc ſuaſione Luciferi inductos fuiſſe;ſolus autem Lucifer vnionem ſibi appetijt;alij vero Lucifero, quem vt principem, & veluti caput totius Angelici ordinis ſuſpiciebant, eiuſque exaltationem tanquam vniuſcuiuſque propriam, & ſingulorum dignitatem redundantem appetebant,magis enim mouebantur ad appetendam illam dignitatem Angelicæ naturæ,quā humanæ;imo indigne ferrent ſubdi inferiori naturæ, in vtroque autem potuit interuenire ſine ſpeculatiuo practicus error; multū ergo credibile eſt hoc fuiſſe initium peccandi inferiorū Angelorum,ex quo in peccatum inuidiæ, & alia facile labi potuerunt.

Sed quæres, An ſimul tempore Angeli inferiores, & ſuperiores peccauerunt.Reſpondeo probabilius videtur ſimul tēpore peccaſſe:nam in vno inſtanti tēporis primum poteſt eſſe cognitio obiecti, & conſenſus liber circa illud, in quo peccatū conſiſtit,cum in eodē inſtāti quo Angelus incipit, poſſit operari,& in eodem inſtāti indiuiduo tēporis potuit eſſe peccatum ſupremi Angeli,& inſinuatio ſuæ voluntatis,quę reliquis fieret, & in eodem inſtāti potuerunt Angeli cognoſcere inſinuationem voluntatis ſupremi Angeli, & illam ſequi; omnes ergo in eodē inſtanti,vel tempore noſtro peccarūt;& iuxta probabiliſsimā ſententiam, quod Angeli omnes peccauerint occaſione vnionis hypoſtaticæ,veriſimile eſt ſecundum inſtans viæ Angelorū in omnibus inchoatum eſſe per nouā reuelationem omnibus de Chriſto factam,vel per intimationē alicuius præcepti de Chriſto adorando,& obediētia,& ſubiectione illi præſtanda:quod præceptum in primo vel datum non erat, vel ſaltē non fuerat actualiter Angelis intimatū,vel conſideratum;ergo veriſimilius eſt ſecundam morā Angelorū ſimul in omnibus tam bonis,quam malis Angelis incepiſſe, & per conſequens ſimul inchoauerit meritū bonorū cum demerito malorū, & meritū Michaelis cū demerito inferiorū Angelorū, & demeritum Luciferi cum demerito cęterorū malorum. In initio enim ſecundæ moræ nullus fuit quaſi indifferēs, quia præceptū Dei pro illo momento vrgebat,& ita non ſtatim obedire,eſſet reſiſtere,& peccare.

Et

Et nota, potuiſſe inferiores Angelos videre prauam Luciferi determinationem, & non actu conſiderare moralem deordinationem eius: nam cum eſſent intenti ad exemplum, & ſuggeſtionem eius, conſiderarunt vehementer motiuum eius, & ſuæ naturæ decorem, & exaltationem, non conferentes appetitum illius cum recta ratione, & conſequenter eius moralem malitiam non ponderantes, neque conſiderantes ſicut ipſemet Lucifer prius conſiderauit de tali obiecto, & effectu obiectiue ſibi propoſito, & potuit attendere ad commodum, vel incommodum eius, & non ad malitiam ipſius; idem ergo alijs propoſuit, & alij eodem modo rem apprehendere, & conſentire potuerunt.

QVAESTIO XL.

Vtrum in Angelico intellectu ante peccatum potuerit præcedere defectus, vt occaſio talis peccati.

SEntentia valde communis eſt, poſſe voluntatem peccare, nullo præcedente defectu in intellectu, præſertim in primo peccato. Hanc tradit Scotus in 2. diſtin. 6. q. 1. præſertim ad 3. & apertius in 3. diſt. 36. a. 2. dub. 1. & ibi Gabriel art. 2. concluſ. 3. Maior. q. 3. Ocham in 3. q. 12. art. 3. principali, q. 2. Marzil. in 2. q. 16. a. 1. Aureol. in 2. diſt. 4. a. 3. quem videntur imitari Cordo. lib. 1. Quæſtionar. q. 11. & 13. & Valentia in 2. tom. diſp. 6. q. 8. punct. 1. & 2. & de Angelis idem docet tom. 1. diſput 4. q. 14. puncto 3. & Molina. 1. p. q. 63 a. 3. memb. 5. Sed latius quam cæteri tradidit Henric. Quodlib. 1. q. 17. & Quodlib. 10. q. 10. fundamentū præcipuum ponitur in libertate voluntatis creatæ non videntis Deum, quæ per ſe ſufficit ad peccandum, etiam ſi intellectus quantum per ſe poteſt in contrarium conetur. Ex quo bene infertur, nullum defectum ſpeculatiui intellectus ex neceſsitate præcedere ad peccandū, imo ſtante integra perfectione ſpeculatiuæ cognitionis, & ſcientiæ in intellectu, poteſt contingere in voluntate peccatū, cumque Angeli ab initio habuerint ſcientiam rerum omniū, tam naturalium, quam moralium, & ſimiliter reuelationem, & fidem rerum omnium, quæ ad honeſte operandum in ordine naturali, & ſupernaturali neceſſaria erat: ſequitur quod non potuerint ex ignorantia peccare. Et hæc ratio probat etiam de primo homine, imo omnes homines peccare poſſunt ex paſsione, vel malitia, etiam ſi non ſint ignorantes, vt ait Ariſt. lib. 7 Ethic. c. 3. & lib. 2. Magnor. Moral. cap. 3. quia incontinens, ait, ſcientiā habet, licet illam non exerceat; non ergo prima ratio culpæ poteſt eſſe ignorantia, ſed voluntas temere cum illa operās, nam qui ex ignorātia peccat, etiā ſi ſciret, poſſet ſcienter peccare, ſed neque in futuris contingentibus, & occultis cordium error fuit in Angelis: poſſunt enim non ferre definitum iudicium de reipſa, ſed tantum apparentia, vel probabilitate, in quo non poſſunt errare, quia cum euidentia, & certitudine de modali propoſitione iudicant: & quamuis poſſent pro ſua libertate de rebus ipſis iudicare abſolute, atque ita interdum errare, id non facerent ſine aliqua culpa, ſaltem leui, quia illa determinatio ſine actu libero voluntatis

eſſe

Digitized by Google

eſſe non poſſet: talis autem actus imprudens eſſet, ideoque ſine aliqua culpa, ſaltem leui, non haberetur; illa vero culpa errorem præiret, quia conſiſteret in ipſa voluntate ſic iudicandi, quæ ipſum iudicium præcedit, quia illa determinatio iudicij non poſſet niſi ex determinatione voluntatis fieri. Et idem eſt de iudicio circa res ſupernaturales: poteſt enim Angelus ſine poſitiuo errore per omiſsionem nolle credere quod nõ videt, quæ incredulitas peccaminoſa eſt contra obligationem credendi Deo ſicut oportet, & ſicut ei debitum eſt. Imo probabile eſt, poſſe admitti peccatum commiſſionis in Angelo per errorem vtique ferendo iudicium contrarium rebus fidei, quia probabile eſt Angelum eſſe poſſe hæreticum, tunc autem etiam præcedit ordine naturæ voluntas credendi aliquid fidei contrarium, vel id quod fides docet eſſe falſum, atque ita etiam præcedit tunc voluntatis culpa, antequam intellectus decipiatur. Poteſtque Angelus in omni materia, quæ ordinem naturæ ſuperat, iudicium errori expoſitum vitare, non ferendo iudicium abſolutum. Ex quibus concluditur ante peccatum non poſſe eſſe in Angelo poſitiuum errorem ſpeculatiuum, ac proinde peccatum voluntatis in Angelo nunquam prouenire ex tali errore intellectus: idemque dicendum de homine in ſtatu innocentiæ. In hoc vero ſtatu, licet ex errore peccet, non tamen ſemper vt per ſe notum eſt, & ideo vniuerſaliter certum eſt huiuſmodi errorem non eſſe ad peccandum neceſſarium.

Dubium tamen eſt, an inconſideratio neceſſario debeat præcedere peccatum. Reſpõdeo negatiue. Videmus enim multos peccare cũ actuali remorſu conſcientiæ, quæ actu iudicat turpe eſſe quod facit, vel contra præceptum: iudicant enim non tantum in vniuerſali, ſed etiam in ſingulari, ſeu particulari, hic, & nunc, & cum his circumſtantijs: vt v. g. omittere ſacrum tali die, & hora, &c. vel comedere carnes hodie ſine legitima cauſa; idem vero eſt cum proportione contra præcepta negatiua, vt in fornicatione, & alijs quæ ſunt cõtra legem naturæ: nam conſcientia non accuſat in generali, ſed in particulari de hoc exceſſu ad hãc, quæ non eſt mea, vel quæ eſt aliena, &c. Et hanc experientiam confirmat, & reprehendit Scriptura, Prouerb. 2. Qui lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus peſsimis. Et Iacobi 4. Exultatis in ſuperbijs veſtris, omnis exultatio talis maligna eſt: & adiungit: Sciẽti bonum, & non faciẽti peccatum eſt illi cui conſonat verbum Chriſti, Lucæ 12. Seruus qui cognouit voluntatem Domini ſui, & non facit, &c. loquitur enim non ſolum de illo qui habitu, vel in vniuerſali nouit, ſed etiam in particulari id conſiderat; & ideo de illo dicit, Vapulauit multis. Et de his dicit Iob 34. Quaſi de induſtria receſſerũt ab eo, & hi maxime ſunt, quos cap. 24. rebelles lumini appellat, quia contra conſcientiæ lumen, & dictamen rationis, imo etiam contra actualem Dei conſiderationem, & illuminationem rebelles peccando fiunt; ergo cum iudicio, & conſideratione actuali in particulari poteſt eſſe peccatum, nam iudicium ſemper eſt liberum, & ſic poteſt libere exire in actum rectum, ſeu peccaminoſum.

Sed dubium eſt, An omne peccatum

catum voluntatis defectū, ſaltem in intellectu practico ſupponat. Et non loquimur de defectu habituali, nam primus homo antequam peccaret perfectiſsimus erat habitualiter, non tantum in intellectu ſpeculatiuo, ſed etiam in practico per prudentiam, & alios habitus illi annexos, & idem in Angelis certius eſt, imo in hominibus mortalibus ſæpe id contingit, ſed loquimur de defectu actuali. Aliqui enim exiſtimant neminem peccare niſi præcederet in intellectu, ſaltim carentia iudicij practici, quo intellectus conſideret quid ſecundum rectam rationem hic, & nunc agere expediat, vel agendum ſit, ac proinde ſaltem hunc defectum, & inconſiderationem eſſe neceſſariam, vt voluntas poſſit peccare. Quam ſententiam maxime probat Capreol. 3. diſt. 36. ad 1. Scoti, quem ſequitur Conrad. 1. 2. q. 77. a. 2. & ſecundum illam interpretantur Ariſtotelem, & illam vulgarem propoſitionem, Omnis peccans eſt ignorans, ex 3. Ethic. Et hanc ſententiam videtur tradere diuus Thomas de virtutibus in communi, quæſt. 1. art. 6. ad 1. vbi ait, ad prudentiam pertinere iudicare de ſingulis agibilibus, prout ſunt nunc agēda, & hoc iudicium corrumpi per quodlibet peccatū, & ideo prudentia manente neminem peccare; ergo ex ſententia diui Thomæ, omne peccatum ſupponit carentiam iudicij practici.

Sed hæc ſententia non placet Scoto, Ocham, & alijs, qui putant ſtante pleno iudicio practico, cum integra conſideratione actus, & obiecti, ac circunſtantiarum eius in particulari, poſſe voluntatem peccare. Et hos ſequuntur Corduba, Valentia, Molina, & multi alij moderni. Et probatur, quia ſtante in intellectu ſciētia actuali, & particulari, poteſt voluntas peccare; ergo etiam ſtante iudicio practico, & per conſequens carentia talis iudicij, non erit ad peccandum neceſſaria: nam illud iudicium practicum nihil addit ſupra iudicium particulare ſpeculatiuum ex parte rei cognitæ, vel ex parte ipſius actus, ſeu modi quo fit, cum etiam intellectus ſpeculatiuus omnia in particulari conſideret, & cognoſcat; at vltra omnia nihil relinquitur de nouo cognoſcendum per iudicium practicum: nec ex parte modi aliquid addi poteſt, nam in ipſo practico iudicio nullus modus intelligi poteſt niſi vel compoſitionis, aut ſimplicis intenſionis, vel remiſſionis, aut alij ſimiles, qui etiam in iudicio ſpeculatiuo inueniuntur; nulla ergo eſt diſtinctio inter iudicium particulare ſpeculatiuum, & practicum, ſed ad ſummum idem iudicium particulare de obiecto operabili, ſeu de operatione ſingulari, cum omnibus circunſtantijs ſub diuerſis reſpectibus, poterit dici ſpeculatiuus, & practicus, ſcilicet ſpeculatiuus quatenus veritatem quandam contemplatur, practicus vero quatenus de ſe ad opus inducit.

Sed forte dices, quod licet iudicium practicum per ſe non neceſsitet voluntatem quoad exercitium, ſaltem neceſsitat quoad ſpecificationem; & hoc ſatis eſſe, vt illo exiſtente in intellectu, voluntas actualiter peccare non poſsit. Contra, quia ſaltem poterit voluntas peccare omittendo ſine tali defectu intellectus, quia poteſt voluntas ſuum actum ſuſpendere eo tempore quo affirmatiuum, quia tunc non neceſsitatur

ſatur quoad exercitium, & ſic peccauit. Item, quia neque quoad ſpecificationem neceſsitatur voluntas ab illo iudicio practico recto, quia cum illo poteſt intellectus ſimul conſiderare aliud contrarium obiectum, vel opus, iudicando illud eſſe amabile ſub ratione delectabilis; ergo voluntas propria libertate poteſt ferri in illud, quia ſolum iudicium illam impedire non poteſt; ergo poteſt voluntas non ſolum contradictorie non velle, quod ſic iudicatum eſt, ſed etiam contrarie velle oppoſitum; ergo manet libera quoad exercitium, & ſpecificationem, ac proinde ſine ſuſpenſione, vel carentia talis iudicij peccare poteſt. Vnde colligitur, iudicium prudentiale large ſumptum, ſeu aliquo modo ſpeculatiuum, poſſe eſſe in homine actu peccante etiam cum cognitione, & actuali conſideratione omnium circunſtantiarum, iudicium autem prudentiale omnino practicum, & rigurose ſumptum, non poteſt eſſe ſimul cum actuali peccato. Et de hoc, ſeu carentia eius loquitur Ariſtot. cum dicit lib. 1. Ethic. cap. 2. Neminem contra id quod eſt optimum agere, niſi per ignorationem. Et cum dicit cap. 3. Vltimam propoſitionem eſſe dominam, id enim dicit propter efficaciam vltimi iudicij, quod poſt conſultationem concluditur ex vi appetitus recti, ſeu intentionis efficacis finis. Vnde concluditur, omne peccatum ſupponere defectum intellectus, qui in carentia iudicij prudentis conſiſtit, quatenus habet vim mouendi, qui defectus à voluntate radicaliter prouenit.

Sit tamen concluſio. Poteſt voluntas male eligere, ſiue deficiendo circa principale obiectum, volendo vtique quod malum eſt, ſiue deficiendo in circumſtantijs, volendo bonum quando, vel quomodo non oportet ſine vllo poſitiuo errore intellectus, qui ſit proprius cognitionis error veritati rei contrarius. Hæc eſt ſatis communis, docent illam Scotus, Gabriel, & alij in 3. diſtinctione 36. & Almain tractatu 3. Moral. c. 4. & ſumitur ex Henric. quodlibet. 5. quæſt. 17. & quodlib. 10. quæſtione 10. & ex Hadria. quodlibet. 4. quæſtione 1. & ſequitur Molina, & Valentia ſupra. Probatur, quia alias nemo poſſet deliberata voluntate fornicari niſi præiudicando fornicationem eſſe honeſtam, & recte rationi conformem, quod dici non poteſt, alias omnis qui fornicatur prius eſſet hæreticus. Et ratio à priori eſt, quia obiectum adæquatum intellectus non eſt ſolum bonum honeſtum, verum, vel apparens, ſed eſt bonum abſolute, & abſtracte, ſub quo variæ rationes bonorum comprehenduntur, & quælibet ſufficit ad mouendam voluntatem, & ipſa pro ſua poteſt libertate quam voluerit amare, ſeu eligere, & intellectus poteſt plures earum ſine deceptione proponere, quia in eodem obiecto poſſunt vel omnes illæ inueniri, vel vna tantum cum carentia alterius, & intellectus poteſt de illis iudicium ferre ſicut ſunt in vniuerſali, & in particulari de tali re iudicando hic, & nunc eſſe delectabilem, vel vtilem ad honorem, vel diuitias conſequendas, etiam ſi honeſtati ſit contraria.

Ee 2 QVAE-

QVAESTIO XLI.

Vtrum de facto Angeli mali per ignorantiam, vel cum plena ſcientia, & aduertentia peccauerint.

HVcuſque loquuti ſumus de poſsibili; nunc autem loquimur de facto, in quo omnes ſupponunt, non peccaſſe ex propria ignorantia priuationis, cum eſſent pleni ſcientia, & fide, nec ex ignorantia prauæ diſpoſitionis, id eſt, ex proprio errore falſitatis, quia talis error non ſtat cum plenitudine ſcientiæ. Supereſt ergo quæſtio de ſola inconſideratione, in qua eſt prima ſententia, docens non peccaſſe ex aliqua inconſideratione omnium rerum quæ neceſſariæ erant, & ſufficere poterant ad bene operandum, ſi vellent. Ita ſentiunt Scot. Gabri. & alij ex antiquis, & ex modernis Palatius in 2. diſtinct.5. diſp. 2. & Valentia.1.tom.diſp.4.q.14. vbi puncto 4. inquit, de facto ita peccaſſe Luciferum, & qui eum ſequuti ſunt. Cũ in puncto 2.cum Scoto, & alijs defendiſſet, poſſe Angelum, & hominem peccare ſine incogitantia intellectus. Sed contra, quia ſi ex inconſideratione peccaſſet, ſaltem potuiſſet per animaduerſionem, & cõſiderationem ſuperuenientem, à peccato deſiſtere, & mentem mutare, ſaltem immediate poſt inſtans peccati; vel ſi non obſtante conſideratione à Michaële immiſſa, in ſecundo inſtanti durationis potuit in peccato perſiſtere eadem ratione, licet ex ſe illam conſiderationem habuiſſet, peccare potuiſſet. Vnde ergo colligere poſſumus, quod talem inconſiderationem habuerit? Item probabiliter defenditur, omnes Angelos habuiſſe in ſecundo inſtanti reuelationem de Verbi diuini incarnatione, & ea ratione Luciferum, & ſectatores peccaſſe; ergo habuerunt actualem conſiderationem talis obiecti, & per conſequens non peccarunt ex inconſideratione.

Suarez lib.7.de Angelis, cap.7. volens diuum Thomã defendere: iudicat probabilius, Angelum ex aliqua inconſideratione peccaſſe. Et ratio eſt, quia licet non ſit abſolute, ac phyſice impoſsibile conſideratis omnibus obiectis, & circunſtantijs, quæ ad bene, vel melius eligendum cõſiderari poſſunt, & debent male eligere: nihilominus, moraliter loquendo, id adeo eſt difficile, vt quaſi impoſſibile videatur: quæ impoſsibilitas moralis ſatis fuit, vt axioma illud, Omnis peccãs eſt ignorans, quaſi infallibile traditum ſit ab Ariſt.lib.3. Ethic.c.1. & ab omnibus receptum ſit; ergo non eſt cur ab hac generali regula, Angelos excipiamus, eoſque peccando aliquid moraliter ſibi impoſsibile egiſſe dicamus. Sed contra, quia hac ratione omne peccatum diceretur ex inconſideratione, & ignorantia. Et falſa eſſet diſtinctio illa peccati in peccato ex malitia, & ex ignorãtia, & inconſideratione, & ex infirmitate; ſignum ergo eſt peccatum ex malitia, cum ſit vnum membrum diuidẽs, non eſſe in rigore peccatum ex ignorantia, niſi generaliſsime loquendo, quod libenter concedimus, non tamen dicitur ex ignorantia in ſpeciali: nõ enim tenetur homo, nec tenebatur Angelus actu conſiderare omnia quæ poſſent illũ à peccato retrahere, vt infinitatẽ offẽſę diuinę

ob im-

ob immenſam Dei maieſtatem irreparabile damnum æternæ damnationis, & alia innumera, quæ moraliter videntur impoſsibilia actu cogitari poſſe; ergo non eſt tribuendus illi error practicus, vel inconſideratio. Imo communiter docent Patres, peccatum Angelorum non fuiſſe condonatum, quia non ex ignorantia, vel inconſideratione fuit, ſed ex malitia, cum plena aduertentia, & cõſideratione, & ideo grauius quam peccatũ primorum Parẽtum; verbi gratia, ſi ponamus Luciferum peccaſſe appetendo primatum ſupra omnes alios Angelos, actu conſiderando illud eſſe contra voluntatem, & ordinationem Dei, grauius quidem peccaret, quam ſi appeteret illud obiectum, ſciens habitu id eſſe contra voluntatem Dei; non tamẽ actu id conſiderans, quia ſine dubio actualis illa conſideratio auget contemptum, & facit auerſionem à Deo magis voluntariã. Item aſsignari non poteſt in particulari obiectum, vel circunſtantia, quã Angelus non conſiderauit quando deliquit, vt ipſe Suarez loco citato fatetur. Sed addit, potuiſſe multa non cõſiderare, quæ ipſum poſſent à peccato continere: ſed iã dixi, non teneri omnia conſiderare, cum multa iam cõſiderauerit, quæ ipſum, ſi vellet, poſſent à peccato retrahere. Vnde non peccauit quia non conſiderauit, ſed quia conſiderando noluit eligere. Vnde quamuis Angelus Lucifer, verbi gratia, audiuerit prædicationem boni Angeli, & potuerit illam conſiderare, poterat pro ſua libertate illi nõ acquieſcere, nec per exhortationẽ à peccato ſuo reſurgere. Et idem eſt de inferioribus Angelis verba ſuadentis Michaëlis, vel aliorum bonorum Angelum audientium.

QVAEST. XXXXII.

An Lucifer alia peccata in via commiſſerit.

OStenſum eſt iam primum peccatũ Luciferi fuiſſe nimium amorem ſui, tum amicitiæ, tum concupiſcentiæ, quẽ Scotus luxuriam ſpiritualem appellat, quod peccatum ſubſequuta eſt ſtatim ſuperbia, quæ multiplex potuit eſſe, quia potuit Lucifer ſimul appetere plures excellentias, non ſolum differentes in eſſe ſuo reali, & quaſi materiali, ſed etiam in deformitatibus obiectiuis, quas in ordine ad rectam rationem habẽt, vt ſunt excellentia creata beatitudinis, vltra mẽſuram, vel modum debitum, vel excellentia põteſtatis ſuper creaturas, vel ſimiles, & excellentia increata diuinitatis veræ, vel ſaltem exiſtimatæ, aut gratiæ vnionis hypoſtaticæ. Item potuit eſſe excellentia, vel abſolute excedens menſuram, & capacitatem appetentis illam, vel reſpectiue ad alios, idque vel in ſolo gradu ſingularitatis tantum, & eminẽtiæ in aliquo honore, vel etiam in poteſtate, & ſuperioritate, cui aliorum ſubiectio reſpondeat: nam hæc diuerſitas obiectorum ad multiplicandas malitias ſuperbiæ, vel in eodem, vel in diuerſis actibus ſufficere videtur. Quod autem hęc omnia Lucifer appetierit, ſæpe Patres teſtari videntur; ergo multipliciter Lucifer peccauit. Vnde D. Thom. 2. 2. q. 162. art. 4. ait cum Iſidoro: De ſuperbia naſci arrogantiam, non è cõuerſo, quia niſi præceſſerit occulta elatio mentis, non ſequitur aperte iactantia laudis. Vnde interior cordis arrogantia ſpecies eſt ſuperbiæ, diſtincta à pri-

primario ſuperbiæ, quæ in appetitu inordinato excellentiæ conſiſtit, iuxta doctrinam Aug. lib. 14. de Ciuit. c. 13. At Lucifer, præter appetitum inordinatum excellentiæ arrogantiam habuit, vt ait Theodor. de diuinis decret. lib. 5. cap. de diabolo; ergo plures malitias ſuperbiæ habuit. Fuit ergo & ſuperbus, & arrogans, & fortaſſe ſub vna conſideratione arrogans fuit, quia ſuperbus, & alia potius ſuperbus, quam arrogans.

Tribuitur etiam Lucifero ambitio, quæ eſt vitium ſuperbiæ annexum, vel ſpecies eius. Vnde Igna. in epiſt. 8. ad Philip. ait: Luciferū decorem ſuum amiſiſſe per auaritiam, & ambitionem. Vbi nomine auaritiæ, metaphorice vtitur, ſuperbiam ſignificans, quia ſicut auaritia eſt nimia diuitiarum concupiſcentia, ita ſuperbia eſt nimius appetitus excellentię, vt optime, & copioſe expoſuit Ambroſ. epiſt. 33. ergo veriſimile eſt multis modis peccaſſe Luciferum, ſiue vno actu, & ſimplici affectu, ſiue pluribus, & ſiue illi modi, vel malitiæ ex illis reſultantes ratio tantum, vel etiam in reipſa diſtinctæ fuerint: quo circa tres motus voluntatis diſtinguere poſſumus in voluntate Luciferi: vnus eſt complacentia nimia in ſeipſo: alius eſt appetitus nouæ excellentiæ inordinatæ, qui actus eſt propriiſsimus ſuperbiæ, ſupponēs iam peccatum luxuriæ ſpiritualis. Tertius eſt voluntas iactandi ſe apud alios, vt eos exaltationis ſuæ cooperatores efficeret. Fuit etiam in Lucifero prę ſumptio, iuxta ſententiam aſſerentium, illum voluiſſe gloriam ſine meritis. Idemque videri poteſt de appetitu vnionis hypoſtaticæ, quia multo magis ad præſumptionem pertinebit velle obtinere à Deo, quod nec naturale eſt, neque naturæ debetur, nec à Deo creaturæ propoſitum eſt, vt quærendum, vel expectandum ab ipſo per aliqua media; ergo ſi Lucifer peccauit appetendo hanc vnionem, & indigne ferendo, quod alteri, & non ſuæ naturæ ex dono Dei daretur, conſequens videtur eſſe vt peccatum præſumptionis commiſerit etiam contra ſpem: licet probabilius ſit, illam præſumptionem non opponi virtuti ſpei, quia motus præſumptionis contrarius ſpei infuſæ conuenit cum illo in communi genere ſpei: nam qui præſumptuoſe tendit in beatitudinem, verbi gratia, ſperat illam, ac ſubinde actum ſpei elicit quamquam ſpecie diſtinctum à vero actu ſpei diuinæ, ac ſupernaturalis: in hoc enim differt præſumptio à deſperatione, quia deſperatio omnino deſtruit ſpem, tam ſecundum propriam ſpeciem, quam ſecundum genus, quia facit deſiſtere omnino à tendentia voluntatis in bonum, quod ſperandum eſſet; præſumptio autem conſiſtit in tendentia ad idem bonum vltra debitam regulam, & præſcriptam ad ſtudioſam, & ſupernaturalem ſpem eliciendam, & ideo ſub genere ſpei, quamuis in imperfecta, & vitioſa talis tendentia conſtituitur; ergo in peccato Luciferi non eſt inuenta ſpecialis malitia præſumptionis, virtuti ſpei oppoſita.

Fuit ergo in Lucifero ſola prę ſumptio humilitati oppoſita: voluit enim in bonis gratiæ, & præſertim vnionis hypoſtaticæ, & aliijs, quæ ad illam conſequuntur, omni naturæ creatę præferri, & in hoc excelsit, non quia ſperauerit ſe habiturum à Deo illud bonum, neque quia viribus ſuis illud obtinere

tinere

tinere voluerit, vtrumque enim falſum, & impoſsibile fuit, ſed quia ex magna æſtimatione ſui illud excellens bonum, ſolum propter ſuam excellentiam ſibi appetijt, etſi à Deo illud obtinere concupierit. Fuit etiam in peccato Luciferi propria ambitio: eſt enim ambitio immoderata cupiditas honoris, vt ait D.Tho.2.2.q.131. Lucifer autem inordinatiſsime appetiuit honorem; ergo ambitionem habuit, & quidem maximam, quia ſolus omniũ princeps eſſe voluit, & propter hoc maximè vnionem hypoſtaticam appetijt. Et probabilius eſt hoc peccatum non diſtingui à ſuperbia, ſed vno actu voluiſſe ipſam excellentiam cum omnibus proprietatibus, quę ad illam conſequuntur, magiſque opponitur in genere virtutis, & vitij ambitio humilitati, quã magnanimitati, magis enim ex humilitate, quam ex magnanimitate ambitionem vitare obligamur.

Attribuitur etiã Lucifero proprie, & ſine vlla metaphora inanis gloria, vt ſentit D.Tho.2.2.q.132. a.3. vbi inter peccata inanis gloriæ, quæ mortalia interdum ſunt ex parte materiæ, ponit peccatum Luciferi, prout illis verbis Ezech. 28. declaratur: Eleuatum eſt cor tuũ, & dixiſti, Deus ego ſum. Inde enim colligit, appetijſſe Luciferũ gloriam ſoli Deo debitam: quæ gloria reſpectu Luciferi vana fuit, quia falſa, & ſine fundamento, & ideo appetitus eius, & fuit vanæ gloriæ, & grauiſsimum peccatum, quia honori, & gloriæ diuinæ maximè contrarium fuit. Et hic actus non fuit realiter diſtinctus ab appetitu ſuperbo propriæ excellentiæ, quia ſimul cum illo obiecto gloriam vanam ab illo reſultantem vno impetu, & actu appetere potuit. Dicendum etiam eſt, Luciferum verũ, ac proprium peccatum inuidiæ poſt ſuperbiam commiſiſſe. Ita docet diuus Thomas in dicta quæſtione 63. artic. 2. & ibi omnes eius expoſitores, & reliqui Theologi communiter in 2. diſtinct. 5. & 6. tradunt frequenter Patres. Vnde Auguſtin. lib. 11. Geneſ. ad liter. cap. 14. & 15. ait, inuidiam ſequutam eſſe ex ſuperbia, non è conuerſo. Et Claud. lib. 3. de ſtatu animæ ante mediũ, ait, Angelus poſtquam ſuperbia tumuit, & inuidiæ febre tabuit, ſanctitate priuatus eſt. Sic & Bernard. ſerm. 17. in Cant. Lucifer ergo in ſtatu viæ, & etiam ante hominis creationem ſimul cum ſuperbia inuidiam concepit, & ita videntur loqui Patres. Vnde Bernardus vbi ſupra, ait, in cœlo concepiſſe dolorem, & in paradiſo peperiſſe iniquitatem. Et Anſelm. aperte docet, Luciferum Deo ipſi inuidiſſe, cognoſcens, ait ipſum eſſe Deum, & conditorem ſuum contra conſcientiam ſuam inuidit illi, & voluit ſe Deo parificare. Sed reuera difficile hoc eſt creditu, quia inuidia non eſt ad multum diſtantes, ſed ad ſimiles, vel fere ad æquales, vt ait Philoſophus 2. Rhetoricor. cap. 10. at vero Lucifer cognoſcebat Deum multum infinite diſtare; ergo non potuit Deo, vt Deus eſt, inuidere. Item inuidia eſt triſtitia de fœlicitate aliena, contraria aliquo modo proprię fœlicitati, vel vt diminuens illam: ſed Angelus non potuit in via apprehendere excellentiam, vel potentiam ipſam diuinam, vt diminuentem ſuam fœlicitatem, vel effectiue, quia tunc nihil mali ab ipſa

patiebatur; vel quaſi formaliter, ſeu obiectiue, quia inter ea quæ ſunt diuerſorum ordinum, & infinite inter ſe diſtant, nulla eſt collatio, nec vnum obſcuratur, vel minuitur ex alterius excellentia; ergo non potuit Angelus apprehendere gloriam Dei, vt diminuentē ſuam ex eo ſolum quod extitit.

Videtur ergo dicendum iuxta doctrinam Patrum, Adamum, & in eo totum humanum genus, fuiſſe obiectum illius inuidiæ diaboli, eo quod homo fuerit ad imaginē Dei factus, vel quod fuerit ad æqualem gloriam creatus, quod Luciferum in via præſciuiſſe, ſupponit Bernardus. Probabilius autem eſt obiectum illud fuiſſe Chriſtū propter excellentiam vnionis hypoſtaticę, quā Lucifer nouit illi eſſe communicandam, & facile apprehendere potuit hoc eſſe contra ſuū honorem, & prærogatiuam. Fuitq. hoc peccatum diſtinctum à peccato ſuperbiæ, vt Scotus, & alij ſupponunt. 2. diſt. 5. & 6. & D. Thom. dict. q. 63. arti. 2. quia ſuperbia eſt per affectum volendi ſibi bonum deſideratum; inuidia vero eſt per modum fugæ, & nolitionis, ac triſtitiæ. In quo ſenſu vocat illam odium Aug. lib. 11. Geneſ. ad literam. Item inuidia non eſt contraria humilitati ſicut ſuperbia, ſed eſt contraria charitati, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 36.

Exiſtimo etiam naturam Angelicam non eſſe omnino incapacem proprię impatientię, imo nunc maxime in dæmonibus reperiri. Probatur, quia patientia propria verſatur circa dolores, & triſtitias, ſuſtinendo illas ſtudioſe, & cum debito rationis ordine, ſed natura Angelica eſt capax veri doloris, ac triſtitiæ; ergo eſt capax proprię impatientię, licet vt dicit ſenſibilem paſſionē non habeat locum in Angelis, ſed ſolum, vt dicit, appetitum vindictæ. De facto autem puto nō fuiſſe in Lucifero propriam impatientiam ab inuidia diſtinctam. Ratio eſt, quia impatientia ſupponit triſtitiam, vel dolorem, in Lucifero autem nulla triſtitia, vel dolor fuit ante primam inuidiam, quia Lucifero in ſtatu viæ exiſtenti nullum extrinſecum malum illatum eſt, unde triſtari poſſet, vel dolere. Probatur etiam, Luciferum poſt inuidiam non habuiſſe ſpecialem impatientiā, quia bonum vnius reſpectu alterius, reuera non eſt materia patientiæ, ſed potius charitatis, & complacentiæ de tali bono ex beneuolentia alterius, quia patientia eſt de aduerſis, & malis. Vnde ſancti Angeli propoſito ſibi beneficio Incarnationis, non indiguerunt patientia ad illud beneuolę ſuſcipiendum, ſed charitate, humilitate, & obedientia, quia illud obiectum nullam habebat rationem mali, & nocumenti reſpectu ipſorum Angelorum; ergo neque in malis potuit eſſe materia impatientię, quia verſantur circa idem. Impatientia ergo non proprie, ſed metaphorice Lucifero tribuitur.

Poteſt etiam addi, ex inuidia ſequutum eſſe odium in Lucifero, quia inter filias inuidiæ prima eſt odium, vt docet Gregor. 31. Moral. c. 31. & D. Thom. 2. 2. q. 63. a. 5. ad 3. & ita hoc odium tribuunt Lucifero multi Theologi, præſertim Hugo de Sancto Victore in Summ. ſentent. c. 3. tract. 2. dicens, quando ſancti Angeli in ſecunda mora per amorem ad Deum conuertebantur, Luciferum per odium ab illo diſceſsiſſe: & licet reſpectu Dei hoc odium fuerit tantum virtuale; at vero reſpectu Chriſti, vel

gene-

Digitized by Google

generis humani, cui directe Lucifer inuideret, probabile eſt ſtatim formale odium ipſius habuiſſe deſtructionem, & omne malum ei deſiderando, inuidia enim odium maxime parit ipſius perſonæ quæ inuidetur. Et in hunc ſenſum declarat Hieron. & multi alij illud Ioan. 8. Ille homicida erat ab initio; nã quod in effectu exequi cœpit in paradiſo terreſtri, in affectu habuit in cælo cum primum inuidere homini cœpit.

Sed quæritur: An etiam peccatũ infidelitatis, & hæreſis Lucifero attribui poſsit. Reſpondeo, probabile eſſe non poſſe Angelum peccare peccato hæreſis, ſeu infidelitatis poſitiuæ; quia probabile eſt, Angelum, cui ſufficienter proponitur fides, etiam per reuelationẽ in ſe obſcuram ſemper cognoſcere euidenter Deum eſſe qui loquitur, & teſtificatur. Vnde cum euidenter Deum cognoſcat, non poſſe mentiri, conſequenter etiam aliquo euidenti modo, ſcilicet in teſtificante cognoſcit verum eſſe quod reuelatur; ergo non poteſt per poſitiuum actum diſſentire, aut contrarium credere, cum euidenter cognoſcat eſſe falſum; tum etiam quia probabilius eſt, Deum immediate reuelaſſe omnibus Angelis myſteria fidei, omneſq. euidenter cognouiſſe illud locutionis genus ab alio Angelo non procedere, & eo ipſo quod euidenter iudicat Angelus illam rem eſſe credibilem, iudicabit euidenter eſſe dictam à Deo: nam licet in homine non ſit hæc bona illatio, in Angelo eſt optima, quia Angelus omnia ſigna credibilitatis, & eorum naturam, & originem euidenter videt, quia ſunt res, vel actiones intellectuales, quæ in ipſomet fiunt, cum illi fides proponitur, & in eis aliquid eſſe oportet, quod ſpeciali Dei concurſu, & ſupernaturali modo fiat, ideoque ſemper habent aliquod ſignum euidens, quod illa reuelatio à Deo procedat; ergo ſatis probabile eſt, Angelos non potuiſſe per errorem poſitiuum contra fidem errare: at vero ſi in credendo non habuerunt euidentiam Dei teſtificantis, per hæreſim errare potuerunt, quia tunc fides in illis eſſet libera, non ſolum quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem actus; ergo pro ſua libertate poſſent non ſolum non aſſentiri, ſed etiã diſſentire rebus ſibi propoſitis. Nihilominus ille modus peccandi eſſet difficilis in Angelis, & vix moraliter contingeret, quia ſaltem cognoſceret euidenter quid probabilius, veriſimilius, aut credibilius ſit; at in his licet poteſt cohibere omnem aſſenſum ſi vult; ſi tamen vult iudicium ferre, moraliter loquendo, ſemper aſſentit illi parti quæ euidenter eſt probabilior, quia ipſa ratio naturalis euidenter iudicat ita eſſe faciendum, & quodammodo cogit vt ita fiat; ergo moraliter loquendo, non poterit Angelus contrarium aſſenſum habere, niſi præcederet aliqua magna elatio, & ſuperbia.

Dico vlterius, etiam ſi Angelus habeat euidentiam teſtificantem de rebus fidei, poſſe peccare per omiſsionem in modo credendi. Probatur, nam actus credendi ſicut oportet, eſt liber ſimpliciter, non tantum quoad exercitium, ſed etiam quoad talem modum aſſentiendi; ergo eſt in libera poteſtate Angeli nolle ita aſſentiri, ſicut nunc dæmones, licet hanc euidentiam in teſtificante myſteriorum fidei, non credant illa perfecta fide, ſed acquiſita, & coacta, illi au-

tem in hoc non peccant, quia in illo ſtatu non tenentur ſupernaturalem actum fidei elicere, cum ad hoc auxilium non habeant. in Angelo tamen viatore talis defectus eſſet culpabilis, quia eſſet contra præceptum, quod implere poteſt. Ex his conſtat, nec peccatum infidelitatis poſitiuæ, nec per omiſſionem fuiſſe in Angelis. De primo conſtat, de ſecundo præter dicta etiam patet, quia loquor de primo peccato Angeli, tale autem nō potuit eſſe omiſsio.

QVAEST. XXXXIII.

Quænam ſit cauſa perpetuæ obdurationis dæmonum.

CErtum eſt obdurationis, quæ eſt culpa, Deum non eſſe cauſam, bene tamen obdurationis, quæ eſt pœna, & hæc in eo cōſiſtit, vt dæmones non poſsint à peccato reſurgere, & iterum iuſtificari, & de hac modo agendum eſt; de altera vero, nempe vt dæmones nequeant bonum aliquod operari, poſtea agemus. Quod ergo dæmones per potentiam Dei abſolutam iuſtificari poſsint, nullus dubitare debet. Sed quæritur, quare cum Deus diu, multumque expectet homines peccatores, vt poſt multa etiam peccata ad cor redeant, nec illis ſubſtrahat gratiam ſuam, vt valeant conuerti: Angelis tamen ſtatim poſt vnum peccatum, ita gratiam ſuam ſubſtraxerit, vt perpetuo eos dereliquerit, vt amplius ad primum ſtatum redire non poſsint.

Aliqui docent rationem eſſe, quia voluntas Angeli ita ex ſe libera eſt ad electionem, vt ei quod ſemel plena deliberatione elegerit, immobilis adhæreat: quare ſecundum modum ſuæ naturæ conuerti non poteſt. Hæc eſt ſententia D. Thom. 1. part. quæſtio. 64. artic. 2. Caiet. & recentiorum Thomiſtarum, Capreol. 2. diſtinct. 7. quæſt. 1. concluſ. 2. nam Angelus omnia apprehendit, ſicut homo apprehendit principia per ſe nota, quia Angelus ſine diſcurſu cognoſcit; ergo ſicut homo immobiliter adhæret primis principijs, quia ſine diſcurſu ea cognoſcit, ita Angelus non tantum primis principijs vt homo, ſed etiam reliquis omnibus quæ cognoſcit, immobilis adhæret. Cumque voluntas proportionem habeat cum facultate cognoſcente, efficitur vt poſt electionem alicuius rei, ei immobiliter adhæreat, ſicut intellectus adhæret rei quam ſemel intelligit. Sed hæc ratio merito à Scoto impugnatur, & alijs, vt ſtatim videbimus. Videturq. contra Damaſ. lib. 2. de fide, cap. 3. vbi definiens naturam Angelicam ſic ait: Eſt igitur Angelus natura rationis particeps, intelligens perpetuo motu, arbitrijque libertate præditus voluntate, ac ſententiæ ratione mutabilis, hoc eſt, liberam in vtramque partem voluntatem habens. Significat ergo Damaſ. Angelum ita eſſe liberi arbitrij, vt non tantum ante electionem poſſet quamlibet partem amplecti, ſed etiam poſt electionem poſsit in contrariam partem mutari, nam proinde dicitur ſemper mobilis, aut perpetuo motu præditus, & ratione mutabilis; ergo poteſt Angelus mutare voluntatē, & ſententiam, quam ſemel habuit. Et addit Damaſ. Quidquid enim creatū eſt, mutationi quoq. ſubijci neceſſe eſt. Cū igitur voluntas Angeli ſit creata, & ſola diuina increata ſit, ſequitur voluntatem Angeli mutari poſſe, & diuinā ſolum non

poſſe

poſſe flecti: igitur poterit voluntas Angeli à bono in malum proprijs viribus, à malo autem in bonũ gratia Dei, ac proinde non fuit illi gratia denegata, quia natura eius omnino erat inflexibilis.

Item Damaſ. ibidem ait: Nunc vero, id eſt, in beatitudine, ea iam conditione ſunt, vt nec vix quidẽ moueri, atq. inflecti queant: quod tamen non eorũ naturæ, ſed gratiȩ tribuendum eſt; ergo ſi Angeli ex ſua natura inflexibiles eſſent ab eo quod ſemel elegerunt, ſequeretur poſt meritum confirmatum, & perfectum in via iam peccare non poſſe, & ita id non eſſe gratiæ Dei tribuendum, cum tamẽ omnis inflexibilitas conueniat creaturæ ex gratia Dei. Et idem quod Damaſ. videtur docere Fulgẽt. lib. de fide ad Petrum. c. 3. vbi ait: Angelis, & hominibus ita à Deo cõceſſam eſſe facultatem cognoſcendi, ac diligendi Deũ, vt quiſque eam habere poſſet, & à ſua ſponte pendere, & deinde diuina gratia recuperare; ergo ſicut homo poſt peccatum ex ſua natura non eſt inflexibilis, ita neque Angelus, quia vterque poteſt pœnitere facti.

Probatur etiam ratione, Angelũ non ſolum potuiſſe mutare ſuã electionem, quam ſemel habuit, ſed etiã de facto mutaſſe. Primo, quia conſtat dæmones mutaſſe electionem, & iudiciũ, quod prius habuerant circa mortem Chriſti, prius enim diabolus mittens in cor Iudæ, vt Chriſtum Iudæis traderet, Ioan. 13. diligẽter mortem Chriſti procurauit; poſtea vero per vxorẽ Pilati, Matth. 27. conatus eſt ſuadere Pilato vt Chriſtum non crucifigeret: nã Pilato ſedenti pro tribunali, ſcripſit mulier: Nihil tibi & iuſto illi, &c. Reſpondet Caiet. vbi ſupra, & alij Thomiſtȩ, Angelum eſſe immutabilẽ ab eo quod ſemel iudicauit, & elegit, ſi electio, & iudiciũ plena ſunt: dæmon autẽ vt primũ ſuaſit Iudæ vt traderet Chriſtum Iudæis, non plene iudicauit, neq. ex plena electione illud fecit. Sed hoc effugium ſine fundamẽto excogitauit Caiet. (vt recte Vazquez. 1. p. d. 239. c. 4.) vnde enim cõſtat non fuiſſe in dæmone cum id ſuaſit Iudæ iudiciũ, & plenam electionem. Nam ſi Caiet. per plenã electionẽ intelligit quȩ ſufficit ad peccatum mortale, cõſtat in dæmone fuiſſe: ſi autẽ per electionem plenã, intelligit eã quæ procedit ex iudicio, ſiue inconſiderantia alicuius circunſtantiæ, certe cũ ex Caiet. ſententia, dæmon peccauerit primo peccato ex inconſiderantia, aperte ſequitur non minus potuiſſe dæmonẽ reuocare voluntatẽ primi peccati, ſicut reuocauit voluntatẽ ſuadẽdi mortẽ Chriſti. Secũda ratio ſit, quia cõſtat omnes Angelos qui peccarunt, mutaſſe priorẽ voluntatem, in qua creati ſunt: nam ex ſentẽtia D. Tho. 1. p. q. 62. a. 3. omnes fuerunt in gratia, & dilectione Dei creati, & tamen deinde peccauerunt; ergo Angeli non adhærẽt immobiliter rei quã ſemel elegerunt, etiam ſi ex inconſiderantia eligãt. Tertia ratio Scoti habetur. 2. d. 7. q. 1. contra concluſionẽ iſtam. Eſtq. huiuſmodi. Volũtas non eſt cauſa volendi, niſi quatenus eſt prior natura operatione volẽdi, ſed eodem modo ſe habet in ſe poſt electionẽ, quo ſe habebat ante illã; ergo ſi antea libera erat, manebit quoq. libera poſt electionem. Minor probatur à Scoto, quia agẽs quod ex ſe poteſt varios effectus producere, eo quod vnũ producat, nõ impeditur ab alteriũs productione; ergo poſt electionem ad vtramque partem erit liber.

Alij

Alij docent, propriam cauſam inflexibilis obſtinationis dæmonum, vt bonā voluntatē reſumere nequeant, eſſe ſubſtractionem diuinæ gratiæ, quam propter ipſorum peccata iuſto iudicio Deus abſtulit. Ex parte etiam ipſius Angeli aliquam fuiſſe rationem congruitatis, ob quam Deus tam breui ſpatio eius viam clauſerit. Priorem partem tradit Scotus. 2. diſt. 7. q. 1. §. de ſecundo dico. & in reportatis, eadem diſt. q. 3. Gregor. q. 1. a. 2. Baſol. q. 1. a. 2. Maior. q. 1. D. Bonau. ibi. p. 1. a. 1. q. 1. Ricard. a. 2. q. 1. Aegydi. q. 1. a. 2. qui omnes in ſolam Dei voluntatem ſubtrahentis auxilia gratiæ ſuæ referūt Angeli obdurationem, & non in aliquam naturæ ipſorum immutabilitatem. Et hanc ſententiam amplectitur Vazquez vbi ſupra, cap. 7. Addit tamē cauſam obſtinationis eſſe, quia non cōfert illis Deus cogitationem congruam, ſine qua conuerti non poſſunt. Certū enim eſt liberum arbitrium Angeli ex ſe poſſe ad priorem ſtatum in quo fuit ante peccatum, reuocari, aut priorem voluntatem bonam quam perdidit, poſſe auxiliante Deo, reſumere. Potuit ergo Deus gratiam pœnitentiæ dæmonibus concedere, qua conceſſa ſine dubio reſurgerent; ergo propria cauſa immutabilitatis dæmonum eſt remotio diuinæ gratiæ, ſeu auxilij, ſicut propria cauſa ne videat oculus, eſt remotio obiecti.

Præterea ſancti Patres multas cauſas aſsignāt, ob quas poſt tam breue ſpatium ſtatim poſt vnum peccatum dæmonibus Deus ſuum auxilium negauerit, cum tamen homines lapſos per multum tempus expectet, & gratiam ſuam illis concedat. Quod autem Angeli poſt vnum peccatum fuerint obſtinati, docet Damaſ. 2. de fide. c. 4. qui lapſum Angelorum comparat morti hominum, poſtquam non conceditur locus pœnitētiæ. Idem ſentit Gregor. 2. Moral. c. 3. Chryſoſt. homil. de Adam, & Eua, & alij, & plane conſtat ex illo 2. Petri. 2. Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, &c. Et ex eo quod Iudas in ſua Canonica ait, Angelos vero qui non ſeruauerunt ſuum principatum, ſed dereliquerunt ſuum domicilium, in iudicium magni Dei vinculis æternis ſub caligine reſeruauit, &c. Explicāt ergo Patres, cur non fuerint Angeli à Deo veniam conſequuti, & gratiā poſt peccatū ſicut homo. Primo, quia homo ob imbecillitatē carnis, miſericordiam eſt conſequutus; id eſt, quia carne indutus peccauit, Angelus autem cum eſſet purus ſpiritus, cecidit, (in quo & ſuæ culpæ grauitas magis oſtenditur) ideo veniam à Deo non obtinuit. Sic Nyſſen. lib. 1. Philoſo. c. 13. Gregor. 4. Moral. cap. 9. Iſidor. de ſummo bono, cap. 11. ſententi. 11. nam cum Angelus eſſet abſque indumento carnis, maiorem habebat perſpicacitatem ne peccaret; homo vero, licet non fuerit à carne allectus, & abſque incentiuo illius peccauerit, quia tamen ſpiritus ipſius carne erat indutus, non erat tam perſpicax, vt peccatum vitaret, & ob hanc imbecillitatem miſericordiam à Deo eſt conſequutus.

Secunda ratio eſt, quia Angelus nullo ſuggerente peccauit, homo autem etiam in paradiſo dæmonis perſuaſione deceptus eſt. Sic Gregor. 4. Moral. cap. 10. Alexand. 2. p. q. 99. m. 7. Sed his qui tenent, dæmones inferiores peccaſſe ſuaſione primi & ſupremi, non placet ratio.

Tertia

Tertia ratio eſt, quia in Angelis non eſt lapſa tota natura, ſed pars illius, in homine vero tota natura lapſa eſt. Sic Auguſtin. in Enchirid.cap.11. Magiſter.2.diſt. 21. cap. penultimo, Alexand. vbi ſupra.

Quarta ratio eſt, quia Angelus tali promptitudine, & conatu ob ſuam perſpicacitatẽ, vt plurimum operatur, vt vix corrigatur:& videtur Durandi.2. diſt.7.q.1. Alias congruẽtes rationes referunt Doctores, ſed nunc hæc ſufficient.

QVAESTIO XLIV.

Quo pacto Deus perpetuo deneget dæmonijs ſuam gratiam ne conuertantur.

SCotus in Reportatis,in 2.diſt. 7.q.3. art.2.ait, Angelum non poſſe operari opus aliquod meritorium, nec habere cõtritionem meritoriam,quia gratia habituali, quæ ad meritũ neceſſaria eſt, perpetuo caret. Et addit,hanc gratiam habitualem dæmonibus nunquam donandam eſſe,quia nunquam habituri ſunt debitam diſpoſitionẽ, ad quam non ſufficiunt propriæ vires naturales,ſed requiritur Dei auxilium, quod Deus ſemper denegat dæmoni. Alij dicunt,impotentiã dęmonũ, vt doleant de peccatis, prouenire ex habitu malitiæ,quam Deus illis infundit. Sed contra, quia talis habitus eſt ſine fundamento:nullus enim habitus eſſe poteſt, qui neceſſario moueat voluntatem ad malum,aut eis voluntatem impediat;ergo neque habitum, neque aliquid aliud poteſt Deus infundere volũtati.v.g.odiũ ſui ipſius & Dei, propter quod pœnitere non poſſit:nam ſi Deus infunderet actum odij,ille eſſet auctor peccati: vel ſaltim dicendũ, quod etiam ſi per illum voluntas odio haberet Deũ, tamen non peccaret, quia actus ille liber non eſſet, libertas autem ad rationẽ peccati neceſſaria eſt. Vnde alij probabilius, totam cauſam in potentiæ dæmonum ad pœnitentiam, & iuſtificationem à peccato referunt in priuationem diuinæ gratiæ, quam in pœnam ſuorum peccatorum Deus illis perpetuo negauit,vt docet Scotus.

Sed aduerte,per hãc ſubſtractionem diuinę gratię,non ſolum intelligitur gratia habitualis,ſed etiam auxilium diuinæ gratiæ,quo dæmones ad gratiam præparari deberent, vel prius tempore, vel ſaltim natura,cum ipſa gratia habituali. Nomine autem auxilij, non ſolum intelligimus auxilium gratiæ cooperantis,quod ſimul eſt cum arbitrij cooperatione, ſed de auxilio etiam gratiæ operantis,& excitantis. Negato ergo dæmoni, non ſolum auxilio gratiæ cooperantis,ſed etiam operantis,ſiue etiam præuenientis,quod in ſancta cogitatione, & in motu non deliberato voluntatis conſiſtit,abſque vlla violentia redditur dœmon impotens ad pœnitentiam, & iuſtificationem. Hanc rationem innuit Fulgen. lib.1. de Fide ad Petrum, cap. 3. Hæc etiam eſt cauſa animabus à corpore ſeparatis ob quam ad pœnitentiam conuerti non poſſint. Nam quod ait Caiet. 1.p. q.64.art.2. Animas ſeparatas per primum actum mereri ſuam obſtinationem, hoc eſt, à peccato refurgendi. Mereri, inquam, non tanquam in via, ſed tanquam in termino,videtur aperte Scripturę repugnare, dicenti 2.ad Corint 5. Vnumquemque recepturũ in hac

vita

vita præmium, aut ſupplicium, prout geſsit in corpore; merentur ergo dæmones carere omni auxilio gratiæ non ſolum congruo, & efficaci, ſed etiam inefficaci, & ſufficienti, quod in hac vita etiam reprobis conceditur.

Cauſa ergo quaſi priuatiua obſtinationis dæmonum, quoad impotentiã pœnitendi fructuoſe eſt iuſta voluntas Dei, denegandi damnatis omne auxilium gratiæ, ſuppoſito ex parte ipſorum peccato, & perſeuerantia in illo pro ſtatu viæ, vt communiter docent Theologi in 2.diſtin.7. D.Bonau. a.1.q.1. Durand.q.2. Ricard.a.2 q. 1. Scotus quæſt.1.§.de ſecundo dico.& ibi Baſol.Maior, & alij, imo etiam D.Thom. ait, ideo Angelos malos non poſſe amplius pœnitere, quia peccarunt in termino viç, vt præcipue declarat in 2.diſtin.7. q.1.a.2. & 1.2.q.79.a 3.docet, Deũ eſſe cauſam obdurationis viatorũ, quatenus proprio iudicio ſuam gratiam eis ſubtrahit. Obduratio autem viæ quædam obſtinatio eſt in malo, quamuis ſit ſecundum quid reſpectu obſtinationis dæmonum, ſeu damnatorum, vt idem D.Thom. docuit quæſt.23. de verit.art.7. ad 6. Et probatur ratione, quia per hoc genus cauſalitatis Deus non eſt cauſa alicuius mali moralis, ſed ad ſummum eſt cauſa, vt aliquis actus bonus nunquam fiat ab aliquo, nec fieri poſſit: hoc autem non eſt malum, quia non tenetur Deus omne bonum facere, vel auxilium ad illud præbere. Imo interdum poteſt illud eſſe ſpeciali modo bonum, & iuſtum, in vindictam mali commiſsi, cuius mali Deus non fuit cauſa, & ideo eſt vltor eius negando ſuum auxilium; ergo per hoc Deus non eſt cauſa mali, ſed illud ſupponit; cum ergo in dæmone non poſsit eſſe ſufficiens diſpoſitio ad gratiã, & remiſsionem peccati, quç ſine ſupernaturali auxilio gratiç haberi nõ poteſt, illud q. omnibus dãnatis denegatum ſit, ideo non poſſunt à peccato reſurgere.

Sed videndum, An obſtinationis dæmonum ſit aliqua cauſa poſitiua intrinſeca, ſeu extrinſeca. Reſpondeo, obſtinationem dæmonum, & damnatorum omnium oriri non ſolum ex negatione diuini auxilij, ſed etiam ex miſera conditione ſtatus, iuncta naturali conditione, & fragilitate voluntatis creatæ ſuis tantum viribus relictæ, ſine vllo gratuito, vel morali (vt ſic dicam) Dei iuuamine, cum ſola generali influentia quaſi phyſica Dei ad operandum. Sic Greg. 2.diſt.7. q.1.a.2. & Molina.1.p.q. 64.a.2. diſp.2. & alij, & videtur eſſe D.Greg.lib.9. Moral. cap.39. alias 48. vbi omnẽ damnatorum inordinationem, & confuſionem ex pœnali ſtatu oriri docet. Idemque ſentit Bernar.lib 5.de conſideratio.cap.12. Poteſtque hæc aſſertio etiam á ſigno ſuaderi, quia hçc obſtinatio voluntatis omnibus dã natis, tam hominibus, quam Angelis communis eſt; ergo (vt Scotus recte colligit) valde veriſimile eſt cauſam eius in Angelo non eſſe aliquam ſpecialem proprietatem voluntatis eius, ſed eſſe conditionem omnibus communem, ſed non eſt alia niſi conuenientia in ſtatu, & in communi ratione voluntatis creatç; ergo veriſimile eſt hanc eſſe propriam cauſam obſtinationis. Eiuſdem enim rationis eſt obſtinatio animæ, & Angeli, licet materialiter poſsint differre in actibus, quod nihil refert, quia etiam inter Angelos, & animas

mas inter ſe poteſt illa materialis diuerſitas inueniri.

Sed ad maiorem explicationem aduertendæ ſunt nonnullæ ſtatus damnatorum conditiones. Prima eſt, quod damnati ſemper habent in intellectu aliquos actus de obiectis ſibi valde diſconuenientibus, & de ſe triſtitiam, ac dolorem vehementem excitantibus, nam ad complementum pœnæ damni hæc actualis conſideratio neceſſaria eſt. Secundo, in memoria præteritorum malorum, propter quæ puniũtur, vel prętæritorũ bonorum, quibus propter peccata perpetuo priuati ſunt. De quo actu dixit Bernard. lib. 5. de conſiderat. c. 10. Hic eſt vermis, qui non moritur memoriæ præteritorum ſemel iniectus, vel potius innatus per peccatum hæſit firmiter, nequaquam deinceps auellendus, &c. Quibus inducat non ſolum in habitu, ſed etiam in actu illam memoriam eſſe perpetuam, ita vt ab illa cogitatione ceſſare non poſsint damnati, etſi velint. Tertia, eadem cõditio cernitur in perpetua cognitione, & quaſi ſenſatione pœnalis illius actionis ignis, cui perpetuo ſubiecti ſunt. Coguntur itaque vt ſemper actu conſiderent, & vitaliter ſentiant, ac percipiant pœnam illam, ſimulque, ac eadem neceſsitate vident turpitudinẽ ſuam tam culpæ, propter quam ſic puniuntur, quam pœnæ, ac deformitatis, quam ab igne patiuntur. Et ratio eſt, quia illa pœna, vt eſt pœna ſenſus, eſt æterna, Matthæi 25. Ibunt in ſupplicium ęternũ; ergo ſicut nõ poteſt ceſſare, ita nec intermitti, quia hoc repugnat æternitati: non enim poteſt illa pœna, vt eſt pœna ſenſus, ſemper, ac continue durare, niſi eius apprehenſio, & cognitio perpetuo, ac neceſſario duret. Ex quo ſequitur, hanc apprehenſionem, & cogitationem non eſſe liberam, alioquin eſſet in poteſtate Angeli illam pœnam ſuſpendere, & conſequenter ab illa pœna ſenſus liberari, quæ neceſsitas prouenire poteſt, quoniam actio ignis in dęmone neceſſaria omnino eſt, quoniam Deus ex abſoluto decreto, & immutabili, illo igne vt inſtrumento, vtitur ad torquendum dęmonem. Et etiam ille ignis, vt inſtrumentum Dei, tanta efficacitate immutat, non ſolum ſubſtantiam, ſed etiam intellectum Angeli, vt illum maiori neceſsitate cogat ad ſuam combuſtionem percipiendam: quam ignis hic elementalis cogit ſenſum hominis ad percipiendam calefactionem ſuam. Vel tandem ratio erit, quia Deus ipſe immediate, & per ſe neceſsitet damnatum ad huiuſmodi cogitationem: in illa enim nulla ratio mali culpæ inuenitur, ſed ſolius pœnæ, quam iuſtus Deus per ſe infligere, vel ad illam neceſsitatem immittere, ſi velit, facile poſsit.

Secunda circunſtantia, ſeu conditio damnatorum eſt, quia ſemper, ac neceſſario habent aliquos actus voluntatis, quibus maxime affliguntur. Vnus eſt triſtitia de bonis amiſsis, & præcipue de beatitudine perdita: & præterea dolor ille quaſi ſenſibilis reſultãs ex perceptione illius mali, quod ab igne patiuntur, qui quidem dolor reuera eſt triſtitia voluntatis, & non appetitus ſentientis, ſed vocatur quaſi ſenſibilis, quia ſequitur ex reali actione ignis, ſicut in corpore humano ex nimia calefactione ignis ſenſu percepta dolor

in

Digitized by Google

in appetitu reſultat; cum ergo pœna ſenſus ſit perpetua, ac neceſſaria, etiam erit ille dolor. Alius actus voluntatis, quo maxime affligitur ſpiritus damnatus, eſt deſperatio euadendi pœnas illas, aut illarum diuinationem, nam vt dixit Bernard. damnatus in æternum non obtinebit quod vult, & quod non vult, in æternum nihilo minus ſuſtinebit, cumque damnati perpetuo cogitent de pœna, & deſperata miſeria ſua, neceſſario etiam cogitant de auctore, & cauſa eius, & ita de illo tanquam de hoſte, & inimico ſemper cogitāt.

Sed contra dices. Ex Aug. lib. 1. retract. cap. 22. nihil tam eſt in poteſtate voluntatis, quā ipſum velle; ergo poteſt dæmō omnes actus eiuſdem voluntatis ſuſpēdere, vel collectiue, vel ſaltim diuiſiue. Reſpondeo, in dānatis quoſdā actus voluntatis eſſe pure pœnales, quia non includunt ex ſe deordinationem à recta ratione, vt eſt dolor, ſeu triſtitia de malo præſenti, & diſplicentia de amiſsione fœlicitatis, & deſperatio euadendi ab illo ſtatu deſtinato diuinæ potentiæ, & voluntate abſoluta in æternum ſupplicium. Alij actus voluntatis ſunt non pure pœnales, ſed aliquam deordinationem contra rectam rationem includentes, vt ſunt impatientia, & ira contra Deum, & odium ipſius, vel appetitus vindictæ, inuidiæ, & ſimiles. De actibus ergo mere pœnalibus non poteſt ſine errore negari, quia ex vi illius ſtatus ſunt neceſſario, ac immutabiliter in dęmone: nam alias ſequeretur ipſum dęmonem poſſe ab omni pœna ſenſus liberari, quia ſine diſplicentia, & triſtitia nulla eſt pœna ſenſus; ergo dæmon non poteſt ſe priuare ab omni dolore, quia poſſet ſe eximere ab illa pœna, vel ad tempus, vel etiam ſemper pro ſua libera voluntate, quod eſt contra Scripturam, quæ docet, pœnæ illius æternitatem, etiā vt eſt pœna ſenſus. Contrarium huius videtur ſentire Scotus in 2. diſt. 7. q. vnica. §. reſtat nunc. Sed intelligendus eſt Scotus, dęmonem non neceſſitari ab intrinſeco: neceſsitas autem, quæ ex Deo prouenit, extrinſeca eſt ex diuina efficacitate determinante voluntatem dæmonis ad ſimiles actus. Vnde cum Auguſtinus ait, *Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, quam ipſa voluntas*, loquitur de volūtate in ſtatu viæ exiſtente, in cuius poteſtate eſt velle, ſed hæc poteſtas ad bonum velle datur à Deo per gratiā. Senſus etiam Auguſtini eſt, voluntatem, licet poſsit neceſsitari, non tamen cogi: non ergo poteſt dæmon ſuſpendere omnem actum intellectus, quo ſe, & miſeriam ſuam, & turpitudinem, afflictionemq. conſiderat, quia à Deo extrinſecus agente neceſsitatur, licet quantum eſt ex ſua natura, & ab intrinſeco poſsit omnem actum ſuſpendere, licet de facto non ſuſpendat propter rationem extrinſecam, vt recte Scotus.

De actibus vero, qui non ſunt mere pœnales, ſed aliquem proprium defectum contra rationem habent, vt eſt verbi gratia, odium Dei, vel ira, & vindicta contra ipſum, aut odium, & inuidia contra hominem, maior eſt difficultas, quia in his non poteſt neceſsitas à Deo ſpecialiter prouenire; poterit ergo dæmon ſuſpendere hos omnes actus peccaminoſos pro ſua libertate, quia in illis Deus nō infert ſpecialem neceſsitatem, & per conſequens poterit dæmon à peccando ceſſare, vt ait Scotus, & ſic

ſic poterit aliquando dæmon bonum actum ex obiecto exercere, imo poſito odio Dei neceſſario, vel ira, & obmurmuratione contra ipſum, non ſequitur omnes alios actus dæmonis ab illis imperari, vel ad prauum finem ordinari. Vnde Suarez lib. 8. de Angelis, cap. 11. fatetur non probari ſufficienter actum odij, ſequi neceſſario quoad exercitium ex triſtitia, vel alijs actibus pure pœnalibus neceſſarijs, quia non apparet inter eos tam intrinſeca connexio, vt ex vno alius neceſſario reſultet; non ergo apparet in illo actu naturalis, & phyſica neceſsitas quoad exercitium, licet conſiderando alias circunſtantias talis perſonæ concedi poſsit moralis neceſsitas excercendi talem actum, cum dæmon nihil boni, neque liberationem ab illo miſero ſtatu, nec mitigationem eius à Deo ſperet, meliuſq. exiſtimet, ſic in ſuo eſſe cõſeruari, quam annihilari. Vnde fit, vt nullo modo ad amãdum Deum moueatur, quia nunquam apprehendit Deum vt benefactorem, ſed vt inflictorem malorum, ſicq. ſemper, vel actu Deum odit, vel raro à tali actu ceſſat, ſemperque diſpoſitus eſt ad talem actum odij. Vnde quando Sapient. 5. damnati dicuntur ſuum errorem cognoſcere, & de illo affligi, & dolere: pœnitẽtia, quę inde ſequitur, non ſolum fructuoſa non eſt, verum nec eſt moraliter bona, quia non eſt ex honeſto motiuo, nec ex odio peccati propter turpitudinem eius, ſed propter incommoda, & mala pœnæ, quæ ipſis attulit: vnde pertinet ad timorem mere ſeruilem, & inordinatum. Vnde nec diues ille, Lucæ 16. ex amore, vel miſericordia fratrum, ſed ex amore ſui petitionẽ illam fecit Abrahæ; timebat enim, ne ſi fratres in illum locum peruenirent, eius tormenta inde augerentur: vt ibi ſentit Beda, & Gregor. homil. 40. in Euang. Vel etiam id facere potuit ex odio Dei, ne de ſuis etiam fratribus vindictam ſumeret. Alij, vt Maldonatus, dicunt, verba illa vltima addita fuiſſe à Chriſto parabolice, & non ſecundũ hiſtoriam. Et licet dęmones male operentur, & libere; non merentur augmentum pœnæ, nam vt communiter docent Theologi in 4. diſtin. 50. damnati per opera quę extra viam faciunt, non merentur augmentũ pœnæ eſſentialis damni, aut ſenſus, quia iam ſunt in termino, & ſic ratione ſtatus ex diuina ordinatione, nec mereri, nec demereri poſſunt.

QVAESTIO XLV.

An voluntas dæmonum opus aliquod morale poßit velle.

SCotus 2. diſtin. 7. q. 1. §. reſtat nunc dicere. & q. 3. in reportatis, in eadem diſtinctio. Baſo lis. q. 1. a. 3. Durand. q. 2. n. 12. docent, poſſe dæmonem bonum aliquod morale ex omni circunſtantia operari, propter ingenitam tamen eius malitiam nunquam bene operari. Probatur hæc ſententia, quoniam opus morale ex omni circunſtantia, non eſt ſupra facultatem naturalem Angeli: quia naturalia in Angelis integra permanſerunt; ergo. Item cum dæmõ liber ſit, poteſt ex ſe, & ab intrinſeco ceſſare ab omni actu, & per conſequens à peccato, quod in opere conſiſtit.

Alij docẽt, dæmonem non poſſe aliquod bonum morale ex omni circunſtantia operari. Dixi ex omni circunſtantia bonum, nam

Digitized by Google

bonum ex genere ſuo omnes fatẽtur poſſe præſtari à demone. Hæc ſententia eſt D. Thom. 1. p. q. 64. ad 5. a. 4. Caiet. & recentiorum ibidem. Ferrarienſ. 4. contra Gent. cap. 95. D. Bonauent. 2. Sentent. diſtinct. 7. 1. p. a. 1. q. 2. Aegydij q. 1. a. 2. Ricard. a. 2. q. 3. Sed quidem diſtinctione in ſuperiori quæſt. explicata, poteſt aliquo modo ſentẽtia D. Thom. & Scoti conciliari. Scotus enim loquitur de potentia phyſica, at D. Thom. de potentia morali. Poteſt enim dæmon quantum eſt ex ſe, & ex viribus proprijs ab intrinſeco aliquod opus morale ex omni circunſtantia efficere, cum id non excedat ſuam naturam: ex ingenita tamen malitia, vt ait Scotus, nunquam tale opus præſtabit; & ſic dicitur impoſsibile moraliter, ſicut dicitur moraliter impoſsibile hominem poſſe vitare omne peccatum veniale, naturaliter, & poſſe vincere omnem vehementem tentationẽ, licet phyſicè id poſsit, illa etiam diſtinctione ab intrinſeco, vel ab extrinſeco conciliari poſſunt; imo hic videtur ſenſus recentiorum, vt videre licet apud Suarem lib. 8. de Angelis, cap. 11. & Vazquez. 1. p. diſp. 141. c. 3. qui reddens rationem, quare dæmon bonũ præſtare nõ poſsit, eſſe ait, quia Deus iuſto ſuo iudicio denegat dæmonibus auxilium ſuum, cum quo poſſent bene operari; ſiue illud ſit auxilium gratiæ, diſtinctum à dono creationis, ſiue ſit auxilium, quod aliqui Theologi generale vocant: & ait, referens Paludanum, hoc citra miraculum fieri, quemadmodum etiam nullum erit miraculum elementa non agere poſt diem iudicij, quia ſolum erant neceſſaria propter generationes, & corruptiones. Eodem ergo modo quia dæmones iam ſunt in termino, ſicut elementa poſt diem iudicij futura ſunt; abſque vllo ergo miraculo illis Deus denegat auxilium ſuum, ſine quo bene operari non poſſunt, quod eis fuerat conceſſum quamdiu fuerãt in via. Non loquor modo de vi rationis, quæ infirma eſt. Vnde enim colligere poteſt Vazquez, Deum ſubtrahere dæmonibus ſuum auxiliũ generale, cum ipſos conſeruet vt auctor naturæ vt ſint, & operari poſsint; ſed loquor de ipſa ratione, quæ non militat contra Scotum, quia ex illa ſequitur dæmonem quantum eſt ex ſe, & ab intrinſeco poſſe aliquod bonum morale efficere; quod ſi non efficit, erit quia Deus non vult concurrere cum ipſo, hoc autem ab extrinſeco eſt, ſicut dæmones ex ſe hanc ciuitatem deſtruere poſſunt; ſi autem Deus ſuo auxilio generali non concurreret, nunquam de facto id præſtare poſſent: ſed non propter hoc diceremus, in ipſis nõ eſſe potentiam naturalem ad id præſtandum.

Præterea ignis naturaliter poteſt comburere lignum, ſi tamen Deus non concurreret cum ipſo, ſed ſubſtraheret concurſum, nunquam combureret, vt infornatio Babylonica, Daniel. 3. Ex hoc autem inferri nõ poſſet in igne non eſſe potentiam naturalem ad comburendum. Eodem ergo modo ſi Deus ſubſtraheret auxilium à dęmone, remaneret nihilominus in ipſo potentia naturalis intrinſeca, & in actu primo ad operandum, ſicut in elementis poſt diem iudicij manebit etiam potentia naturalis in actu primo ad agendum. Vnde, quod dicit Vazquez, poſſe Deum varias immittere cogitationes, quibus aliæ cogitationes

tiones bonæ retardentur, vt dæmon ſic diſtractus non poſsit moraliter operari, eſt dicere, Angelum non operari bonum morale, non quia nõ poſsit, ſed quia Deus per ſuam potentiam non vult vt operetur, negans generale concurſum.

Nihilominus exiſtimo de facto propter innatam malitiam (vt ait Scotus) dæmonem nullum opus morale ex omni circunſtantia bonum præſtare. Et in hoc ſenſu ait Fulgent. de fide ad Petrum, cap. 3. quod ſicut beati nullas in ſe malæ voluntatis reliquias habebunt, ſic damnati nullam bonam habere poterunt voluntatem. Et Innocent. III. lib. 3. de contemptu mũdi, cap. 10. vbi ſic ait: Voluntas damnati, licet amiſerit poteſtatem effectuum, ſemper habebit malignitatis affectum. Solent etiam adduci multa teſtimonia ſacræ Scripturæ, vt eſt illud ad Galat. 3. Dum tempus habemus, operemur bonum. Et Ioann. 9. Venit nox, in qua nemo poteſt operari. Et cap. 11. Ambulate dum lucem habetis, vt non tenebræ vos comprehendant. Et Eccleſiaſ. 9. Neque opus, neque ratio, neque ſapientia, neque ſcientia erunt apud inferos. Licet hæc, & ſimilia de bono meritorio poſsint interpretari, quod in inferno reperiri non poteſt, vt de fide conſtat, non tamen de opere morali, licet id aliquibus cõiecturis probari poſsit.

Nam ſi dæmon opus moraliter bonum efficeret, tale opus eſſet honeſtum, & rectæ rationi conforme: dæmon autem non poteſt ita operari, ſcilicet propter finem honeſtum naturalem, ſeu propter ipſam honeſtatem, quia dæmon ſemper habet ſuam voluntatem quaſi formaliter adhærentem prauo fini ſuo, cui repugnat intentio honeſti, qua honeſtum eſt; nam licet ex ſe, & phyſice poſsit odio habere peccatum, quatenus contra rectam rationem eſt; imo velle ſeruare aliquod Dei præceptum rationi conforme, non tamen id moraliter præſtare poteſt, qui vt dicitur Pſalm. 6. Non eſt in morte qui memor ſit tui: in inferno autem quis confitebitur tibi? Et Prou. 18. Impius cum in profundum venit contemnit.

QVAESTIO XLVI.

De triſtitia, & dolore dæmonum.

Certum eſt, dæmones dolore ſpirituali affici. Probatur à D. Tho. 1. p. q. 64. a. 3. ex illo loco Apocalip. 18. & 20. Quantum glorificauit ſe, & in delictis fuit, tantum date tormentum, & luctum; ergo ſi homo dolore cruciatur in inferno, à fortiori dæmõ cruciari debet, qui dicitur miſſus in ſtagnum ignis & ſulfuris, vbi cruciabitur die, ac nocte. Probatur idem ex 2. Petri 2. illis verbis: Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, &c. Cruciari autem non contingit ſine dolore, & certum eſt veris peccatum Angelorum veram pœnam, & dolorẽ correſpondere, & non tantum metaphoricũ. Item cum dæmon poſsit habere malũ ſibi proprium, & coniunctum, poterit etiam de illo triſtari, & dolere: Deo autem, qui coniunctum malum habere non poteſt, tantum metaphorice cõuenit dolor, iuxta illud Geneſ. 6. Tactus dolore cordis intrinſecus.

Sed quęres, An omnis dolor dęmonum pertineat ad pœnam ſenſus, an aliquis etiam ad pœnam dãni. Nonnulli enim docẽt eſſe dolorem, qui ſpectat ad pœnam damni, & qui ſpectat ad pœnam ſenſus:

nam dolorem ortum ex conſideratione pœnæ damni, dicunt eſſe etiam pœnam damni; dolorem vero prouenientem ex igne, eſſe pœnam ſenſus. Sed melius Scotus in 4. diſt. 50. q. 1. a. 4. concluſ. 2. vniuerſim affirmat, omnem dolorem ex quocunque malo apprehenſo prouenietem, eſſe pœnam ſenſus. Quem ſequitur Vazquez. 1. p. diſp. 242. cap. 2. vbi notat, dupliciter aliquid poſſe eſſe malum alicuius. Primo reipſa, abſque vlla cognitione, & triſtitia, quæ ex cogitatione oriatur. Et hoc malum habet rationem damni eius, cuius eſt malum, & rationem pœnę damni quoties propter peccata infligitur. Talem autem pœnam, & malum pati poſſunt, & amentes, quia natura huius mali non pendet ex cogitatione, & triſtitia, ſed in priuatione alicuius boni, vel doni ſpiritualis, vel alicuius temporalis commodi conſiſtit; & ideo hęc pœna non eſt pœna ſenſus, quia malitia eius non pendet ex ſenſu, aut cognitione, talis eſt dęmonibus priuatio beatitudinis; hanc igitur pœnam patiuntur dæmones, non quatenus illam ſentientes triſtantur, ſed quatenus ea reipſa paſsionem, & damnum patiuntur. Aliud autem eſt malum ea ſolum ratione diſconueniens quatenus ſentitur, ſeu cognoſcitur, & cognitum triſtitiam affert, & hoc malum quoties infligitur propter peccata, dicitur pœna ſenſus, quia eſt per cognitionẽ, quam ſenſuum cõmuniter vocamus. Vnde omnis triſtitia, etiam de pœna damni, ex cognitione orta eſt pœna ſenſus.

Sed quæres, An dæmones cum vehementi triſtitia continuo vexentur, poſsint de aliqua re lætari. Reſpondeo, quod ſanctus Thomas. 4. diſt. 45. q. 1. a. 2. q. 1. ad 4. fatetur, dæmones aliquando de re aliqua lætari, nempe ex eo quod homines in tentatione ſuperant. Et probatur, quia in dæmonibus eſt ſpes, & deſiderium, quæ ſunt de futuro bono: ſed ſpei, & deſiderio reſpondet delectatio, poſt quam id quod deſiderabatur adeptum eſt; ergo in dæmonibus eſt delectatio. Sed dico primo, nullam in dæmone eſſe delectationẽ, quæ dolorem, & cruciatum, quem patitur pro ſuo peccato aliquo modo leniat, & mitiorem reddat: nã ſicut pœna ſenſus in dæmonibus eſt æterna, ita eodem modo perſeuerat ſemper. Dico ſecundo, nullam veram delectationem ex aliquo euentu de bonis prouenire, tametſi flagrans deſiderium habeant alicuius futuri, quod tanquam bonum ſuum apprehẽdunt: quare etiam ſi ardenter deſiderent vincere homines tentatione peccati, tamen exiſtimo obtenta victoria vere de ea non lætari. Dicit enim Ariſtoteles 7. Ethic. cap. 14. Voluptas contraria ſi vehemens ſit, pellit dolorem: cum igitur triſtitia dæmonum vehementiſsima ſit, ea vero quę in ipſis afferre poſſunt lætitiam, minoris ſint momẽti, & nihil boni habeant, ſed ſola cogitatione apprehenſum, vt vincere homines poſsint tentatione peccati, dicendum eſt, nullam omnino capere delectationẽ, quãuis quod auide deſiderabant conſequantur, vt recte Gabriel. 2. diſtinctio. 7. quæſt. 1. art. 2. dubio 2. nam ſtatus ille ſummæ triſtitiæ patitur ſecum deſiderium de futuro bono apprehenſum, non tamen lætitiam. Quare autem poſſit eſſe cum ſumma triſtitia deſiderium, non tamẽ lętitia, eſt, quia bonum vt eſt obiectum deſiderij,

eſt

Digitized by Google

eſt abſens, & ita apprehēdi poteſt vt placeat futurum, adeptum tamē non æſtimatur vt bonum in tanta triſtitia, & ideo non delectat. Vnde illa delectatio quam capit dæmon, non eſt vera, ſed apparens, quam ipſe D. Thom. vocat phantaſticam, & habent ſe inſtar eorum qui lætantur. Et ex praua eorum diſpoſitione prouenit, vt ex præteritis victorijs, ex quibus nullam voluptatem ceperunt, cautiores non fiant.

Sed quæres, An pœna dæmonū recte, & ſufficienter in pœnā damni, & ſenſus diuidatur. Reſpondeo certum eſſe has duas pęnas in dęmonibus reperiri, & aliquo modo diſtingui, vt docent omnes Theologi. Probatur primo ex Chriſti ſententia, Matth. 25. Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & Angelis eius. Vbi per illa verba, diſcedite à me, pœna damni ſignificatur, per quam damnatus perpetuo à Deo ſeparatur, & æterna beatitudine priuatur; & per illa, in ignē æternum, clare docetur pœna ſenſus. Item, quia iſti Angeli maxime ſunt peccatis coinquinati, conuenit illis illud Apocal. 21. Non intrabit in eam, id eſt, in beatitudinem aliquid coinquinatum, & quia maxime peccatores ſunt, ideo etiam ignis erit pars calicis eorū, Pſalm. 10. Et patet ratione, quia ideo homines damnati has duas pœnas patiuntur, quia peccando à Deo ſe auertunt, & ad creaturam ſe conuertunt, nam pœna damni reſpondet auerſioni, pœna vero ſenſus conuerſioni, vt communiter docent Theologi, vt Angeli peccando ſe à Deo auerterunt, & ad ſe, vel ad aliquam creaturam tanquam ad vltimū finem ſe conuerterunt; ergo vtramque pœnam patiuntur; & quoad pœnam damni manifeſtum eſt eos eſſe priuatos æterna beatitudine; de pœna vero ſenſus, Apocalip. 20. Diabolus dicitur miſſus in ſtagnum ignis, & ſulfuris, vbi & beſtia, & pſeudopropheta cruciabūtur die, ac nocte in ſæcula ſæculorum, per quæ omnia pœna ſenſus in dæmonibus ſatis explicatur. Et nota, quod licet in aliquo bono ſenſu triſtitia poſsit dici eſſentialiter pœna, quia omnis triſtitia de ſe eſt diſconueniens illi, qui eam patitur, vt probat Scotus. 4. diſt. 49. q. 7. nihilominus pœna non dicitur eſſentialiter triſtitia. Nō enim omnis pœna triſtitia eſt, quia non tātū priuatio delectationis, ſed etiā priuatio aliorum bonorum ſunt mala pœnæ, & poſſunt in vindictā peccatorum infligi. Et quamuis verum ſit omnem pœnā eſſe poſſe obiectum triſtitiæ, nihilominus non conſtituitur in ratione pœnæ per ipſam triſtitiam, ſed potius in ea ſupponitur ratio mali, quæ ſit obiectum talis triſtitiæ. Et hoc ſatis eſt vt diſtingui poſsit pœna damni à pœna ſenſus.

Diuus Thom. 2. diſt. 37. q. 3. a. 1. diſtinguit pœna dāni à pœna ſenſus, quod illa eſt pure priuatiua, hæc vero includit, vel ſupponit poſitiuam actionem, per quam infligitur. Vnde ait, Deum eſſe auctorem pœnæ damni tantum, ſubtrahendo influxum ſuum; pœnam autem ſenſus infligere poſitiue agendo. Sed hæc diſtinctio non poteſt vniuerſaliter ſubſiſtere. Primo, quia ex illa ſequitur priuationem gratię eſſe pœnam damni, & quod peccator in hac vita incurrit pœnam damni, quod falſum eſt. Secundo, deceptio, & error per ſe, ac præciſe ſpectata, pertinent ad malum pœnę damni generaliter ſumpti,

Digitized by Google

pti pro quocunque detrimẽto per ſe ſeparabili à pœna ſenſus, & tamen eſt à Deo vt poſitiue agente illam actionem erroris, ſeu ſilij iudicij; ergo neque omnis pœna dãni fit per ſolã ſubſtractionẽ influxus, neque omnis pœna quæ fit à Deo per actionẽ poſitiuam, eſt pœna ſenſus. Tertio ſequitur ex illa doctrina, triſtitiam quam habent dæmones de amiſsione beatitudinis eſſe pœnã ſenſus, & non damni, quod eſt falſum. Sequela patet, quia Deus eſt auctor illius triſtitiæ, non tantũ non influendo, ſed etiam poſitiue agendo; quare hoc modo diſtinguendũ erit: Pœna, alia eſt eſſentialis, alia accidẽtalis: eſſentialis eſt, quæ dæmonibus ab initio ſuæ dãnationis data eſt, & in illis immutabilis permanet, ita vt nec augeri, nec minui vnquam poſsit: accidentalis vero dicitur omnis illa, in qua poteſt eſſe variatio aliqua, aut ſucceſsio vt eſt actualis detentio in loco inferni, vel noua aliqua triſtitia ex contingente occaſione dæmonũ addita, vel aliquid ſimile. Prima ergo diuiſio pœnæ dãni, & ſenſus præcipue traditur à Theologis de pœna eſſentiali: nam hęc primo, & principaliter in duobus conſiſtit, ſcilicet in carentia diuinæ viſionis, & in cruciatu ignis; nã has duas pœnas quaſi per ſe primo, & ex diffinita lege patiuntur damnati: & prior eſt quaſi cõnaturalis, & neceſſario conſequẽs peccatum mortale, quæ eſt auerſio à Deo; poſterior vero eſt poſitiua lege Dei ſtatuta, iuxta verbũ Chriſti, dicẽtis: Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo. Vnde non ſolum priorẽ, ſed hanc etiã ſecundam pœnam ſemper patiuntur dæmones ante diẽ iudicij, & ex quo ceciderunt, licet non ſemper in inferno ſint vſq. ad diem iudicij. Et nota, quod ſeparari Angelũ nequã à ſocietate ſanctorum, damnum quoddam accidentariũ fuit factum per actionem violentã, ſicut etiam quando Chriſtus imperio ſuo dæmones cogebat exire de corporibus hominũ, non paruillos torquebat, vt ipſi etiam fatebantur; & tamen illa pœna cuiuſdã detrimẽti, ſeu damni accidentarij erat, & ſic non erit inconueniens concedere ignorantiã prauę diſpoſitionis, ſeu erroris, ac deceptionis pertinere ad quandã pœnam accidentariã damni, & fieri per actionẽ poſitiuam, quia illud detrimentũ non cõſiſtit in pura priuatione, ſed etiã in forma, ſeu actu diſconueniente Angelicæ menti; verum eſt tamen illam particularẽ pœnã deceptionis, ſeu erroris nõ immitti à Deo per ſpecialem actionẽ, ſeu ex directa intẽtione decipiendi, quia hoc repugnat diuinę bonitati, & veritati, ſed fit tantum per concurſum generalem præuia ſpeciali permiſsione erroris ex directa intentione puniendi.

QVAEST. XLVII.

An triſtitia dæmonum de amiſſa gloria, ad pœnam damni pertineat.

RESpondeo, hanc triſtitiã dæmonum de amiſſa gloria, nõ ad pœnam ſenſus, ſed damni pertinere. Sic Scotus in 4. diſt 50. q. 6 §. ad primam quæſt. ait enim pœnam damni non eſſe ſolam carentiã, quia ſola illa non eſſet pœna, ſi non eſſet nolita, ſeu inuoluntaria, & ita nolitione illius carentiæ dixit pertinere ad pœnam damni. Eſt autem illa nolitio quid poſitiuum, & fere idẽ cum triſtitia, vel proxima cauſa eius. Idẽ ſentit Gabri. in 4. diſt. 22. a. 3. in fine: docet

enim,

enim pœnam damni quoad carentiam eſſe æqualem in omnibus, quoad triſtitiã vero eſſe inæqualẽ: & poſtea loquitur de pœna ſenſus tanquam de diſtincta. Et eodẽ fere modo Palud. ibi. q. 1. n. 5. procedit: quos ſequitur Suar. lib. 8. de Angelis. c. 5. Eſſe autem de intrinſeca ratione pœnæ dãni triſtitiã, non reputo verum, ſed ſatis eſt quod ſit malũ aliquod propter culpam reipſa inflictũ, vt recte Suarez, vt probatur exẽplo de pueris in ſolo originali decedentibus, nam priuantur gratia, & gloria perpetuo, & illa priuatio eſt illis pœna damni, etiam ſi forte de illa non triſtentur; & in humanis pœna pecuniaria, pœna damni erit, ſiue de illa triſtetur, aut inuoluntarius ſit qui illam patitur, ſiue non: cum autem docet Scotus, pœnam damni ſemper habere annexam triſtitiam, & eſſe inuoluntariam, de damnatis loquitur.

Dico etiam, quod licet illa priuatio ſit quaſi eſſentialis pœna dãni, nihilominus alia mala, quæ quaſi intrinſece, vel neceſſario ad illã conſequuntur in dæmonibus, vel in alijs, qui propter propria peccata actualia illud damnum patiuntur, ſub pœna damni comprehẽdi: quia acceſſoriũ ſequitur principale, & proprietates ad eſſentiã reducũtur. Et nota, quod in omni pœna, quæ ſentitur, & contriſtat, coniunguntur damnum, & ſenſus damni; ergo ſi in priuatione gloriæ perpetua, hæc duo diſtinguntur tanquam duę pœnę damni, & ſenſus; eadẽ ratione in ipſa pœna ignis diſtinguendæ erunt pœna damni, & ſenſus: nam damnũ erit malum illud quod per ſe, & immediate fit ab igne, ſiue illud ſit violenta detentio in tali loco, ſiue aliquid ſimile. Pœna autẽ ſenſus erit triſtitia, quæ ex apprehẽſione talis mali prouenit; ſicut ergo hæc duo ibi non diſtinguuntur tanquã duę pœnæ, ſed vnam pœnã ſenſus componunt, ita è contrario carẽtia gloriæ cũ triſtitia, quæ ex eius cognitione cauſatur, non ſunt duæ pœnę dãni, & ſenſus, ſed vna ex vtraque cõpoſita completa, & vitalis, quæ per antonomaſiã pœna damni appellatur. Vnde ſatis veriſimiliter dici poteſt, quãuis illa duo in omni completa pœna inueniãtur, nihilominus vnamquamque denominari ab eo, quod grauius eſt, vel à puniẽte principalius intentum. Quia ergo in pœna priuationis gloriæ ipſum priuationis malum grauius eſt, triſtitia vero eſt veluti quid conſequens, & acceſſorium, ideo tota illa pœna, damni appellatur, è cõtrario vero in pœna ignis dolor eſt principaliter intentus tã quam maius malum in illo genere pœnæ, & ideo tota illa pœna, ſenſus denominatur.

Sed quæres, An pœna damni ſit in omnibus dęmonibus, & dãnatis æqualis. Reſpondeo, quod ſi in pœna damni ſolũ conſideretur priuatio phyſica gloriæ, non eſt dubiũ quin ſit in omnibus damnatis æqualis intenſiue, quia in omnibus eſt priuatio totalis, quę formaliter in ſe non poteſt recipere magis, & minus, quia totã formã excludit, vt docuit D. Tho. 1. 2. q. 73. a. 2. & hoc modo etiã hæc priuatio in animabus purgatorij tãta eſt intenſiue, quanta eſt in damnatis, & in eis etiã eſt ſuo modo pœna dãni. Aliter in viatoribus, in quibus carentia gloriæ non eſt pœna proprie dicta, ſed mere negationis, quia viatori pro hoc ſtatu gloria non debetur. In extenſione vero multum excedit pœna damni dæmonum pœnam exiſtentium in

purgatorio, quia damnatos non ſolu n priuat gloria, ſed etiam gratia, & omni virtute infuſa, & omni auxilio etiam ſufficiẽte, & omni ſpe habendi illud; at vero exiſtentes in purgatorio, ſolum priuat actuali gloria, non tamen gratia, nec virtutibus, vel auxilijs illi ſtatui conuenientibus. Vnde ſequitur etiam alia inæqualitas extenſiua quoad durationem; nam in inferno pœna damni eſt priuatio æterna, in purgatorio vero tẽporalis. Quo ad hæc vero omnia eſt illa pœna æqualis etiam extenſiue in omnibus damnatis quantũ ad vim priuationis attinet. In quo ſenſu dixit Iacob cap. 2. Qui in vno offendit, factus eſt omniũ reus. vtique quoad æternam priuationem gratiæ, & gloriæ quantum eſt ex vi peccati mortalis, niſi in hac vita remittatur, vt ſentit D. Tho. 3. p. q. 88. a. 1. Et idem dicitur alijs verbis Eccleſiaſt. 9. vt eo loco interpretatur Hieronym.

Nihilominus ſi ſub pœna damni, triſtitia includatur, quam damnatis infert, non eſt æqualis pœna damni, etiam intenſiue in omnibus damnatis, ſeu dæmonibus, vt Gabri. & Paludan. notarunt, quia maiorem triſtitiam de carentia gloriæ percipiet, qui propter plura peccata damnatus eſt; nam hoc ſaltem poſtulat iuſtitia diuina: & ex dictis de pœna infantiũ optime declaratur, quia in illis hæc pœna eſt minima, quia eſt ſine vlla triſtitia, & reſpondet culpæ: ita poterit illa pœna quoad triſtitiam eſſe maior, vel minor pro grauitate peccatorum: niſi dicas, hanc triſtitiam ad pœnam ſenſus pertinere, vt docet Vazquez cum Scoto: qui Scotus de hac triſtitia, & dolore, qui prouenit ex pœna damni, an ſcilicet ad pœnam ſenſus, vel damni expectet, varie loquitur. Quapropter vtrumque probabiliter defendi poteſt, vt cõſtat ex hac, & ſuperiori quæſtione. Vnam partem ſequitur Vazquez, aliam Suarez. Et ex dictis probabiliter colligitur, illam pœnam etiam quoad priuationẽ eſſe maiorem in vno quam in alio, in ratione grauioris mali, & damni. Probatur, quia cum illa triſtitia ſit effectus illius nocumenti cogniti, poſſunt damnati apprehendere gloriam, vt à ſe amiſſam in gradibus diſtinctis, & inæqualibus, atque ita illa priuatio in ratione pœnæ damni, poterit in eis eſſe inæqualis: verbi gratia, in Lucifero intelligere poſſumus maiorem pœnam damni, quam in cæteris, quia cognoſcit ſe priuatum eſſe maiori gloria, ad quam ſufficiẽter ordinatus erat, quamque conſequutus eſſet, ſi eã rectitudinem, quam poſſet in eo actu, in quo peccauit adhibuiſſet. Itemque de alijs malis Angelis cum proportione conſiderari poteſt, quod recte indicat Scotus vbi ſupra.

QVAEST. XLVIII.

Quanta ſit in Angelis malis cæcitas mentis, & ad quam pœnam pertineat.

CErtum eſt dæmones propter peccatum grauiſsimam pœnam in intellectu contraxiſſe, vt omnes Theologi docent ex verbis illis Ezechi. 18. Perdidiſti ſapientiam tuam in decore tuo. Et ratione patet, quia ignorantia, & error eſt pœna peccati; & ideo ſupra diximus, ante peccatum non præceſsiſſe in Angelis propriam ignorantiã priuationis, vel prauę diſpo-

diſpoſitionis; at nunc in dæmonibus multiplex ignorantia, & error inuenitur; ergo ignorantia in intellectu Angeli eſt nunc pœna peccati, quæ metis excæcatio dicitur. Et ſic dixit Damaſ. lib. 2. de fide, cap. 4. Dæmon lux à creatore conditus, bonuſque creatus, libera voluntate caligo factus eſt.

Certum etiam eſt, Angelos non fuiſſe priuatos intelligentia naturali, nam ſic nec dolorem, nec triſtitiam ſentirent, nec homines tentarent, nec inter ſe, aut cum bonis Angelis, aut cum Deo loqui poſſent; imo nec diminui potuit in eis ipſa intellectiua potentia, quia omnino indiuiſibilis eſt. Vnde Dionyſ. cap. 4. de diuin. nominib. ait, Quod naturalia dona non ſunt in dæmonibus propter peccatum diminuta; remanſerunt ergo in ipſis naturalia, & ſpecies intelligibiles inditæ: ex quo ſequitur non fuiſſe dæmones per peccatum omni cognitione veritatis naturalis ſpeculatiuæ priuatos, vt ſupponit Aug. in toto libro de diuinat. dęmonum, & lib 2. Geneſ. ad literã, cap. 17. Et patet, quia dæmones euidéter cognoſcũt veritates naturales; ergo in hac cognitione nõ fallũtur circa veritates naturales, imo hæc cognitio naturalis potuit in Angelis poſt peccatũ augeri, quia poſſunt multa ſingularia exiſtentia denuo cognoſcere, & eorum quæ ſemel cognouerunt poſſunt memoriam conſeruare; atque ita poſſunt per experientiam longi temporis multa cognoſcere, ex quo etiam de futuris contingentibus, & liberis, & de internis cogitationibus multa cõiectare poſſunt, quæ abſque dicta experientia forte non poſſent, vt tradit Aug. lib. de diuinat. dęmon. licet in hac cognitione naturali decipi poſſint, quia in iudicio de huiuſmodi effectibus ſæpe decipiuntur, & errant, quod ſi non peccaſſent falſa iudicia non haberent, ſicut nec ſancti Angeli habent, & ex hac parte Dei videtur in eis diminuta naturalis cognitio. Verum eſt hoc non tam prouenire ex diminutione naturalis cognitionis ſpeculatiuæ, quam ex defectu voluntatis, nam ſancti Angeli non iudicant determinate, & abſolute eſſe, vel futurum eſſe, quod euidenter non vident, ſed vel ſuſpendunt iudicium, vel ſolum iudicãt quid cauſæ, vel alia ſigna magis indicent; Angeli vero iam per peccatum deordinati facile proferunt abſolutum iudicium de his, quæ tantum coniectant, & ideo errant ex temeritate iudicandi. De cognitione autem practica etiam videtur ſentire diuus Thom. 1. p. q. 64. art. 1. non fuiſſe diminutam circa naturalia, licet alij oppoſitum teneant, vt Malon. in 2. diſt. 6. diſp. 14. ſect. 2. & 3 vbi alios Scholaſticos refert, ſed de his ſtatim.

Dico etiam, dæmones propter peccatum priuatos eſſe omni lumine, & cognitione vera, & in ſe ſupernaturali. Vnde Bernard. epiſto. 77. ait, reprobos ſpiritus deſtitutos eſſe participatione gratiæ ſpiritualis, non tamen viuacitate induſtriæ naturalis; igitur ſi dæmones ſunt gratia Dei deſtituti, nullam ſupernaturalem cognitionem habere poterunt, maxime cũ omni auxilio ſpeciali, etiam ſufficiente, priuati ſint, & omni fide infuſa, & donis ſpiritus ſancti, & habitu fidei, qui habitus ſuperfluus fuiſſet in eis, cum proprium eius actum exercere non poſſent, ſaltem ex defectu auxilij diuini etiam ſufficientis. Sed contra, quia Iacobi 2. habetur, dæmones credũt

& contremiſcunt. Quæ verba de fide informi multi interpretãtur: Vnde Auguſt. tract. 6. in Ioan. circa finem, comparat fidem dęmonũ fidei peccatorum. Et idem ſentit gloſſa in id ad Rom. 1. Iuſtitia Dei reuelatur ex fide in fidem. Et D. Tho. 2. 2. q. 18. a. 3. ad 2. dicit: Damnatos eſſe capaces fidei informis, licet non ſint capaces ſpei. Et expreſsius Alenſ. 3. p. q 64. m. 7. & ſequentibus, concedit manſiſſe in dæmonibus fidem infuſam, quoad ſubſtantiam quamuis informem. Et Durandus in 3. diſt. 23. q. 9. non ſolum habitum, ſed etiam actum fidei dicit manere in damnatis: & conſentit Salmer. Iacob. 2. Reſpondeo, fidem informem ęquiuoce ſumi, id eſt, generice, aut ſpecifice: generice appellari poteſt omnis aſſenſus cuiuſcunque veritatis ſupernaturalis, non viſæ in diuino teſtimonio aliquo modo fundatus & in perſona carẽte gratia, & charitate exiſtens. Specifice autem fides informis eſt ſupernaturalis habitus, vel actus; quo veritates à Deo reuelatæ voluntarie, & cum certitudine diuina creduntur, & charitate non informata. Iacobus ergo in priori ſenſu dicit, dæmones credere: & ſimiliter Auguſtin. & diuus Thomas: & quamuis interdum cum fide peccatorum conferant, ſolum eſt in generali ratione credendi veritates à Deo reuelatas. Interuenit autem magna differẽtia in aſſenſu quidem, quia in dæmonibus eſt coactus, ſeu neceſſarius, ſaltem quoad ſpecificationem ex euidentia ſignorum, quod ſignificauit Iacob, dicens, dæmones credunt, & contremiſcunt, in homine vero peccatore aſſenſus eſt liber, & ex pia affectione voluntatis. Vnde in dæmone fides illa eſt acquiſita, & in ſubſtantia naturalis, ideoque non procedit ab habitu infuſo, neque à proprio auxilio gratiæ. Fides autem peccatoris eſt in ſubſtantia ſupernaturalis, & per conſequens requirit principium ſupernaturale. Item in dæmonibus abſentia charitatis eſt perpetua, & irreparabilis, ac deſperata: in hominibus autem viatoribus, licet in peccato exiſtant, talis defectus eſt reparabilis; ac proinde talis fides quantum eſt ex ſe, habet coniunctam ſpem; ideoque licet ſit informis, eſt tamen *formabilis*, quod non habet fides dæmonum. Vnde ſi dæmonibus per ſanctos Angelos aliquid reuelatur, etiam illa naturalia actu cognoſcunt, quia euidenter illis proponuntur, vel quia euidenter ſciunt ſanctos Angelos mentiri non poſſe; at ſpem nullam habere poſſunt dæmones, neque infuſam, neque acquiſitam, quia nihil poſſunt apprehendere vt bonum ſibi poſsibile. Loquor autem de ſpe talium bonorum, nam ſpes alicuius praui effectus poteſt eſſe in dæmone, & fruſtrari, iuxta illud Iob. 40. Ecce ſpes eius fruſtrabitur eum. Quod in ſenſu allegorico communiter exponitur; in pœnam ergo peccati ablata eſt à dæmonibus fides, & ex parte voluntatis ſemper habent diſpoſitionẽ fidei contrariã, quia definitũ propoſitum habent non credendi niſi quatenus per euidentia ſigna coacti fuerint.

Dico etiã, dæmones in inferno priuatos eſſe rectitudine iudicij practici de rebus agẽdis, ita vt nũquam habeant verũ iudiciũ practicum in ordine ad effectũ, & opus moraliter bonũ: verum tamen eſt excęcationem dæmonis primo, & per ſe in ſupernaturalibus factam eſſe, nam Angeli mali primario à ſuper-

ſupernaturali fine auerſi ſunt, in qua auerſione immobiliter adhæſerunt, & prauũ finem vltimum ſibi conſtituerunt: ex quo fine non ſolum in ſupernaturali materia, ſed etiã conſequenter in naturali ſemper operantur, & ſic ſunt excęcati vt ſemper practice errēt, etiam in materia naturali, quia deuiando à fine, nõ poſſunt nõ errare practice in medijs. Hoc tamen intelligendum eſt de rectitu line, ſeu veritate practica morali: nam in iudicio practico, artis, vel prudentiæ politicæ, ſeu mundanæ, vix errat dæmõ, quia rectitudo practica in huiuſmodi iudicijs non pēdet ex intentione honeſta, ſed ex intentione efficaci finis, ſeu operis intenti etiam ſi prauũ ſit, & ex perfectione ſcientiæ, aut experientię, per quam media operi intēto in ſuo ordine proportionato euidenter cognoſcantur ad talem intentionē exequendam.

QVAESTIO XLIX.

Quo pacto dæmones ab igne corporeo torqueantur.

CErtum eſt, pleroſq. dæmones in inferno detineri, tametſi multi manſerint in hoc aëre vſque in diē iudicij. Lege D. Tho. 1. p. q. 64. a 4. Alfonſ de Caſtro cõtra hæreſes, verbo infernus. Sixtũ Senenſ lib 5. Bibliot. adnotat 141. Certũ etiam eſt ignem inferni eſſe corporeũ, vt Scholaſtici docent. 4. diſt. 44. licet nõ videatur definitũ ab Eccleſia: de modo autē quo ab igne torqueantur eſt difficultas. Aliqui enim dicunt, ſolũ fieri per apprehenſionē apparentis mali, ſicut homines in ſomnis ex ſola imaginationis cogitatione vehemēter triſtari ſolent. Sic Auicen. 9. Metaph. c. vlt. & Albert. 4. diſt. 44. a. 10. & videtur Gregor. 4. dial. c. 28. vbi de ſpiritu qui cruciatur in inferno ait: Ignē namque eo ipſo patitur, quod videtur, & quia cremari ſe aſpicit crematur; ergo omnis triſtitia eſt ex apprehēſione mali, non quod vere ab igne patiatur, ſed quia ita ignē apprehendit, ac ſi ab eo cremaretur.

Cõtra, quia Angeli non ita poſſunt decipi apprehēſione mali ſicut homines: nõ enim in rebus naturalibus decipi poteſt Angelus, nec hac opinione ſatisfit ſcripturis aſſerētibus dæmones à vero igne torqueri. Qua etiã ratione Matthęi 25. dicitur, ille ignis paratus diabolo, & Angelis eius, nempe ad ad cruciandũ eos. Et anima Epulonis, Lucæ 16. dicebat, Quia crucior in hac flãma. Imo Grego. vbi ſup. ſubdidit, per ignem corporeũ mēs incorporea, etiã experiēdo patitur.

Nec ſolum torquētur dæmones ſola apprehenſione pœnæ damni, quæ in priuatione beatitudinis cõſiſtit, ſed etiam pœna ab igne deriuata ipſis tribui debet. Aegydius quodlib. 2. q. 9. & Ricard. 4. diſt. 44. dicũt, virtute Dei vtente igne vt inſtrumento ſpeciem quandam intelligibilem, ſeu intentionalem in Angelum deriuari, quę impreſſio eſt cauſa triſtitię, quia illa ſpecies tam vehemens eſt, (ait Ricardus) vt perturbet intellectum Angeli, & impediat ab aliarum rerum conſideratione, & in conſideratione ignis detineat.

Scotus vero 4 diſt. 44. q. 2 §. de ſecundo modo. & Gabri. q 3. a. 2. & Ocham quodlib 1. q 19 dicunt, dæmonē ab igne torqueri per impreſſionem cognitionis actualis, quam Deus virtute ſua per ignem tanquã per inſtrumentũ in dęmonē deriuet, & ita ad eã cognitionē determinatur vt velit, nolit, per

eam

Digitized by Google

eam perpetuo vehementer intelligit, & hic eſt primus modus dicẽdi Scoti. Nam ſecundus eſt, vt infra videbimus, dæmones cruciari per alligationem, qua detinentur in igne. Vnde illa ſpecies quam ponunt Aegydius, & Ricard. & notitia quam Scotus cum alijs conſtituit, non eſſent formæ intelligibiles perficiẽtes intellectum, (vt male infert Vazquez) ſed lædentes ipſum intellectum, & torquentes, & quantum eſt ex ſe deſtruentes, & corrumpentes, & perturbantes de facto (vt dicebat Ricardus) dæmonis intellectum, & ſic eſt cauſa ſufficiens illius triſtitiæ. Et nota, quod per impreſsionem ſpeciei, aut notitiæ, non eſſet tanta cogitationis intenſio, vt aliarum rerũ cognitio impediretur. Conſtat enim in energumenis multa alia conſiderare, & cum intellectione eius rei, quam Angelus clare intuetur, poteſt ſine labore plura alia conſiderare.

Scotus in 4. diſt. 50. q. 1. a. 2. docet, animas extra corpora, & dæmones eodem modo torqueri ab igne, quo animæ in ipſo corpore ab igne cruciantur, & hanc virtutem cõmunicatam eſſe igni à Deo, iuxta illud Auguſtini, Miris, veris tamen modis dæmones ab igne torqueri. Sed cõtra, ſi triſtitia dæmonis, & animæ ſeparatæ haberet pro obiecto ipſum ignem apprehenſum, vt malum, & ſibi diſconuenientem, non eſſet eiuſdem rationis, cum triſtitia animæ in corpore dum ab igne comburitur: nam triſtitia animæ in corpore non eſt ab ipſo igne apprehenſo, vt malo diſconueniẽte, ſed à qualitate ab igne in tactum deriuata, nam triſtitia de aliquo extrinſeco malo alterius rationis eſt, quam de qualitate, & alteratione intrinſeca ab extrinſeco agente deriuata. Nec poteſt dari virtus aliqua ſpiritui, vt poſsit ab igne pati, quia vel eſſet corporea, vel ſpiritualis: ſi ſpiritualis, non poſſet aliquid recipere, & dæmonem facere idoneum ſubiectum, vt ab igne corporeo patiatur: nam ſi ſubſtãtia Angeli, quia ſpiritualis eſt, ex ſe non erat idonea, vt ab igne corporeo pateretur, non poterit per qualitatem etiam ſpiritualem idonea reddi, vt ab eodem igne patiatur. Qualitas vero illa corporea eſſe non poteſt, quia in ſubſtantia ſpirituali corporea qualitas recipi nequit, vt ex ſe conſtat.

Dicunt aliqui recẽtiores, Deum vti igne vt inſtrumẽto, à quo virtute Dei qualitas in dęmonem deriuatur, à qua dęmon patitur, & de eo triſtatur, quia videt Deum ſe ea qualitate ſibi minime conuenienti, & contraria quaſi maculatum, turpem, & deformem ſicut corpus animalis per intemperiẽ, vel qualitatem doloriferam male ſe habet, affligere. Hanc ſententiã indicat Albert. 4. diſt. 44. a. 10. ad vltimum. Et probatur ex illo Gregorij 4. dialog. cap. 29. dicentis, animam pati incendiũ ignis, non tantum videndo, ſed etiam experiendo; & anima diuidis dicebat Lucæ 16. quia crucior in hac flamma. Sed Vazquez. 1. p diſp. 243. c. 4. probat, non poſſe dari qualitatem aliquam ab igne in dęmones, aut animas deriuatam, qua torqueantur, nam (vt iam nos diximus) virtus illa quæ datur ſpiritui vt poſsit ab igne pati, aut eſt corporea, aut ſpiritualis: ſi ſpiritualis, non poteſt aliquid recipere, & dæmonem facere idoneum ſubiectum, vt ab igne corporeo patiatur. Proinde enim ſubſtantia Angeli non poteſt ab igne corporeo

reo

reo pati, quia ſpiritualis eſt; ergo non poterit per qualitatem ab igne deriuatam, modo corporalis ſit, modo ſpiritualis, reddi dæmon deformis, & turpis. Itẽ cum qualitas illa infundatur à Deo ſupernaturaliter, eſſet ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam, cum à nulla creatura fieri poſsit; ergo per qualitatem ſupernaturalem ſecundum ſubſtantiam redderetur dæmon deformis, quod eſt abſurdum. Sed facile huic argumento reſpondere poſſunt aduerſarij, illam qualitatem eſſe naturalem, & procedere ex principijs ſubiecti: verbi gratia, ignis, in quo eſt potentia obedientialis actiua, vt poſsit eleuari à Deo quemadmodũ & aliæ creaturæ ad quemcumque effectũ producendum, ſicut eleuat Sacramentum ad producendum gratiam in anima phyſice. Quapropter illa qualitas ab igne producta, non eſt dicenda ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam, quia non a ſolo Deo producitur, ſed medio inſtrumento concurrente, & influente per ſuam naturam, & potentiam obedientialem actiuam in effectum. Quare ratio Vazquez nihil concludet, niſi hoc fundamẽto prius deſtructo, quod non facile præſtabit.

Vltima ergo ſententia eſt, dæmones ab igne torqueri per alligationem, quam contra ſuam voluntatem patiuntur, & à qua non poſſunt ſeipſos liberare. Hæc eſt Scoti. 4. diſt. 44 q. 2. §. de ſecundo modo. Gabri. q 3. a. 2. D. Bonauent p. 2. a. 3 q. 1. & expreſſe D. Thom. 4. contra Gent. c. 90. & Ferrarienſ. ibi, & ipſe D. Thom. 1. p q. 64. a. 4. & cum multis alijs etiam placet Vazquez. 1 p. diſp. 143. c. 6 nam ex hoc modo dicendi, manifeſte conſtat in omnibus dæmonibus æqualem non eſſe pœnam ignis, nam virtute Dei fieri poteſt vt vnus vehementius, quam alius torqueatur, & quod etiam dæmones, qui in hoc aëre manſerunt, non minus crucientur ab igne, quam ſi in ipſo igne eſſent, vt ait ſanctus Thomas in ſolutione ad 3. quia apprehendunt ſe deſtinatos eſſe, vt igni ſint perpetuo alligati: quam quidem apprehenſionem poteſt Deus immittere dæmoni adeo efficacẽ, vt non minus cruciet, quam cum ſe videt poſtea in ipſo igne detentum. Ex quo ſequitur, pœnam dæmonum non eſſe tãtum poſt diem iudicij, vt falſo indicat Caiet 2. Petri. 2. in illud, Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, &c. At præter hanc alligationem alio modo occulto torquentur dæmones, vt docet Vazquez, quem ipſe ignotum appellat. Contra ignotũ fieri non poteſt argumentum: ſed forte hic modus ignotus erit per illam qualitatem diſconueniẽtem deriuatam ab igne, vt inſtrumento Dei, quem ipſe Vazquez negat, ponens differentiam inter animas ſeparatas, & dæmones, quia modus quo, præter alligationem, dæmones patiuntur, ignotus nobis eſt: modus autem quo animæ torquentur, eſt manifeſtus, nempe ex apprehenſione illius qualitatis doloriferæ, quæ dolore ignis in tactu torquentur, ac ſi eſſet ignis præſens, ſicut quando erant corpori coniunctæ.

Eſt ergo vera ſententia valde communis, & antiqua, dæmones ab igne torqueri per alligationem ad eundem ignem, in quo tanquã in carcere inuiti tenentur, ita vt neque ſe inde liberare, nec libere actiones ſuas vbi, & quando voluerint agere poſsint, ex quo maxime affliguntur, & torquentur. Sic plures Scholaſti. 4. diſt. 44. D. Bonauent.

nauent.2.p.a.3.q.1. Scotus q.2. Paludan.q.7. Tataret.q.1. & alij, quia non eſt dubium, quin ſpiritus dánati ex lege Dei æterna, alligati ſint igni Gehennæ tanquam perpetuo carceri, & inſtrumento diuinæ iuſtitiæ, iuxta verbum Chriſti, dicentis Matth.25. Ite in ignẽ æternum, qui paratus eſt diabolo & Angelis eius. Nec enim poteſt dubitari (vt recte aduertit Suarez lib.8. de Angelis, cap.14.) quin alligatio illa, & violenta detentio ſit obiectum magnæ triſtitiæ, & afflictionis: nam etiam animalia vehemẽter affliguntur, ſi catena ligata teneantur: & inter homines diuturnus carcer magna eſt pœna, & obiectum non modicę afflictionis; ergo multo magis erit in Angelo, nobiliſsima creatura alligari igni, & ſua libertate priuari. Vnde Scriptura, pœná dæmonum interdum per alligationem declarat, vt 2. Petri 2. Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus inferni detractos in Tartarũ tradidit. Vnde cum ignis perpetuus ſit in inferno, dici poteſt, dęmones alligandos eſſe igni; & hoc pertinere ad pœnam ſenſus illorum. Poſſumus enim intelligere alligari dæmones imperio diuino, eiuſque efficacia concurrente igne obiectiue tantum, non tamen effectiue damnatos affligẽdo. Hoc modo autem ſolus dicitur Deus cauſa efficiens illam pœnam, non tamen ignis niſi obiectiue: quæ ſententia probabilis quidem eſt. Nihilominus probabiliter etiam poteſt aliter explicari, nempe ignẽ etiam effectiue concurrere: nam ſi de facto ignis nihil efficeret, diceretur, ſolus Deus efficere illam pœnam damnatorum in igne: eleuatur ergo ignis à Deo, vt efficienter dæmonẽ affligat, efficiendo ipſum vbi Angelicum, ſeu modum præſentiæ in tali corpore, cum tãta efficacia, vt non poſsit voluntas Angelica contra illam efficacitatem præualere, imo nec contra illam abſolute conari.

Hæc autem alligatio dæmonis ad ignem dupliciter intelligi poteſt. Primo, vt ſit tantum quædam detentio Angeli in illo loco formali vbi eſt, id eſt, in illo ſpatio, v.g. centri terrę, & cum tali diſtãtia à polis, ſeu fixis punctis mundi. Secundo, vt ſit alligatio etiam ad locum quaſi *materialem, id eſt,* ad ipſum corpus ignis, ita vt ab ipſo ſeparari non poſſit, ſiue ignis ille, ſiue ipſe Angelus extra locũ inferni moueatur, vel feratur, & vterq. modus poſsibilis eſt; prior tamen per ſe ſpectatus, ſolum requirit propinquitatem, ſeu indiſtantiam inter ignem, & Angelũ, quatenus illa propinquitas neceſſaria eſt ad agendum. Vnde ſi ignis ille extra infernũ feratur, ceſſabit actio ex natura rei, niſi Deus vellet ignem eleuare ad agendum in diſtãs, cõſeruando Angeli pręſentiam in inferno, etiam ſi ignis extra illum ductus ab ipſo diſtaret. Alter vero modus requirit in igne efficaciam, non ſolum ad continendum Angelum in tali loco, ſed etiam ad trahendum illum ad alia loca, quo ignis ipſe ductus, ſeu translatus fuerit; & hoc modo fiet veluti quędam vnio Angeli ad ignem corporeum non formalis, ſed effectiua, & talis videtur eſſe alligatio dæmonis ad ignem inferni per ſe, ac ſecundum legem ordinariam Dei loquendo, licet ex quadam diſpenſatione contingat dæmonem ab illo igne ſeparari.

Sed (vt dixi) valde probabile eſt non cruciari dæmones per ſolam alligationẽ, ſed etiam per actionẽ

affli-

Digitized by Google

afflictiuam, & illatiuã doloris, & triſtitiæ. Sic tenet Angles in 4.2. p q.vlt.difficult.1.concluſ.2. Soto in eadem diſt.50.q.1.a.2.Malon in 2.diſt.6.diſp.20.Ianſen.in concordia.c.45.& alij,qui omnes addũt præter alligationẽ, alium grauiorem cruciatum,quo ignis ſpiritus torqueat. Et hæc ſententia maxime placet Suarez lib.8. de Angelis, cap.14. Et probatur primo ex verbis illis Lucæ 16.Quia crucior in hac flãma: vbi indicatur,prçter detentionem in ignẽ,pati ſpiritus ab illo peculiarem cruciatũ ab alligatione diſtinctũ. Vnde Aug. lib. 21.de Ciuit.c.3.ait. Dolebat vtiq. apud inferos diues ille,quando dicebat, Crucior in hac flãma. Probatq. verbis illis animã à corpore ſeparatam dolere poſſe. Secundo, expendit Ianſen.ſupra verba Chriſti,Matth 8.dicẽtis: Mittite illum in tenebras exteriores, ibi erit fletus,& ſtridor dentium.Etenim ne quis forte putaret illam pœnam ſolum eſſe incarceratione in loco tenebroſo, & viliſsimo, ideo adiungit,ibi erit fletus,&c.Per quæ verba metaphorice declarat ſpecialem,& acerbam pœnam ſenſus, quam in illo loco ſpiritus paſſuri ſunt.Et hic aſſenſus Grego.lib.4. dialog.c.29.dicentis: Si diabolus, eiuſq. Angeli, cũ ſint incorporei, corporeo ſunt igne cruciãdi,quid mirum ſi animæ antequam recipiant corpora, poſsint ſentire tormenta? Quod in ſequentibus capitibus multis exemplis confirmat. Item poſſumus à fortiori argumentum ſumere ab igne purgatorij, nam ille affligit animas quæ ibi purgantur, & non ſola detentione,ſed aliqua grauiori actione; ergo multo magis de igne inferni id ſentiendum eſt. Vnde Auguſt. lib. de vera, & falſa pœnitent. de igne purgatorij dicit, miro modo grauis eſt, excedit enim pœnam, quam quiſque habuerit in hoc mũdo:nam ſi ignis purgatorij ſolũm detineret animã, nullam pœnam illi adderet, quia illa detentio, & triſtitia iam ſupponitur per pœnam damni,licet temporalem,quę eſt priuatio cæleſtis patriæ pro illo tempore. Præterea, quia ſi illa pœna ignis in ſola detentione conſiſtit, ſequitur dæmones nondum pati pœnam ignis,quia nondum ſunt omnes alligati igni inferni, ſed in hoc mundo ſublunari, eiuſque caliginoſo aëre vagari permittuntur. Vnde Tobiæ 8. legimus, Raphaëlem ligaſſe dæmonem in deſerto, qui ante libere inſedebat, & alligatio illa ad pœnam inferni non pertinuit. Et Apocalip. 20. dicitur, Angelum ligaſſe Satanam per annos mille, & miſiſſe eum in abiſſum,& clauſiſſe, &c. ergo ante illud tempus non eſt ligatus Satanas, nec illa incarceratio fuit pœna ſẽſus quaſi eſſentialis, quia hæc ab initio damnationis diaboli incepit, & non eſt ad mille annos, ſed perpetua; ergo pœna ignis inferni in dæmonibus non conſiſtit in ſola alligatione; imo hæc videtur ad accidentalem pœnam pertinere, cum in illa poſsit eſſe varietas; ergo conſiſtit in alio cruciatu perpetuo per aliam actionem ignis immiſſo.

Sed dices,dæmones ſemper deferre ſecum ignẽ, etiam cũ in hoc aëre caliginoſo verſantur. Dico, quod hoc nõ eſt multum credibile, & etiam parum refert, ſi ignis non agit dæmonẽ affligendo. Item negari non poteſt, quin libertas illa, qua nunc fruuntur dæmones ad diſcurrendum per hunc mundũ, multũ in præſenti minuat pro-

propriam pœnam incarcerationis inferni. Vnde Lucæ 8. Legio dæmonum rogabat Chriſtum: Obſecro te, ne me torqueas. Et ſubiungit Euangeliſta: Et rogabát illum ne imperaret illis, ne in abiſſum irent. Et Matth. 8. refert, dixiſſe dęmones, Veniſti ante tempus torquere nos. Timebant ergo pœnam inferni, qua ſciunt affligendos eſſe; ergo illam per alligationem nunc dęmones huius aëris non patiuntur. Vnde Tolet. Lucæ 8. adnotat. 63. dicit, dæmonibus iam eſſe inflictam eſſentialem pœnam damni, & ignis æterni; pœnam autem incarcerationis nondum eſſe illatam, ſed reſeruari in diem iudicij; eſt ergo pœna ignis diſtincta ab alligatione, ſeu incarceratione dæmonis. Item ſequeretur, quod illa pœna ignis æqualis eſſet in omnibus, quia æqualiter detinentur, & alligantur quantum eſt ex parte ignis, licet ex vehementiori apprehenſione ipſius Angeli, vel à Deo immiſſæ poſſet eſſe inæqualis.

Nota tamen non eſſe conueniēs quod poſt iudicium vniuerſale, pœna animarum per vnionem ad corpus extenſiue creſcat, vel mutetur aliquo modo nouam pœnam igni ſuſtinendo, & antiquam ſimul retinendo, nam hæc eſt quaſi eſſentialis in ſuo ordine vtique pœnæ ſenſus, & debetur animæ quatenus ſpiritualis mens eſt, & in ſuperiori parte mentis ſuæ peccatum conſumat; illa vero quæ mediante corpore additur, eſt accidentalis, & ideo denuo aduenire poteſt. Vnde concedo in hominibus, & eorum animabus poſſe eſſe plures modos pœnarum quam ſint in dæmonibus, ſicut ſunt plures modi cognitionum, operationū, & delectationum, & poteſt optime conſiſtere cum æqualitate iuſtitiæ: nām ſicut vnum peccatum dæmonis poteſt multis peccatis hominis æquiualere; ita vna pœna ſenſus in dæmone poteſt plures humanæ animæ pœnas excedere.

Sed videndum iam eſt, quid eſt hoc, quod ignis immitit in dæmones, & animas damnatorum? Reſpondet Suarez lib. 8. de Angelis, cap. 15. terminum productum à gehennali igne in dæmone, ſeu in ſpiritu ſeparato, eſſe qualitatem quandam ſpiritualem in ſuo ordine doloriferam dolore vtique pure ſpirituali, ac proinde tanto maiore, quanto ſpiritualia ſuperant materialia. Et probatur, quia ignis ille verum dolorem cauſat in dæmone: nullum autem extrinſecum agens cauſat immediate dolorem, ſed immittendo obiectum doloris, quod patet inductione in omni dolore ſenſibili, quem experimur, quia non fit ab agente extrinſeco, niſi per impreſsionem obiecti, ſeu doloriferę qualitatis: nos autem non poſſumus ſpiritualia intelligere, niſi per proportionem ad ſenſibilia. Præterea, quia hoc modo facilius exponitur hæc pœna, quia agens eſt materiale, & recipiēs eſt ſpirituale; & omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur; ideo dolor receptus in ſpiritu, ſpiritualis eſt, & conſequenter etiam obiectum eius: materiale autem agens illud realiter facere dicitur, quia eſt inſtrumentum Dei.

Et nota, non eſſe improbabile, quod ſicut datur qualitas, quæ reddat natura ſua Angelum, vel animam pulcherrimam vltra eius naturam, ita etiam poſsit dari qualitas, illi alteri ex natura ſua repugnans eo quod fœdam, & deformem reddant talem ſubſtantiam,

& quam-

Digitized by Google

& quamuis fortaſſe illa repugnantia non ſit riguroſa per modum phyſicę oppoſitionis, ſaltim videtur eſſe quaſi moralis, vel ſecundũ congruentem rerum ordinem; & quamuis illa qualitas non ſe habeat, vt in naturalibus, in quibus ſi vna introducitur, alia oppoſita expellitur: in rebus autem ſuperioris ordinis, licet alia non expellatur, ſolum per impreſsionem qualitatis diſconueniẽtis immiſſæ ab igne corporeo, ſeu corpore vili, poteſt ſpiritus affligi, & triſtari. Nec obſtat quod talis qualitas naturalis non ſit, nec fortaſſe eſſe poſsit ſubſtantiæ ſpirituali creatæ, quia non ſolum eſſe poſſunt præter naturalia, quæ naturam perficiunt, ſed etiam quæ illam deformant, & fœdãt; & vtraque fieri poſſunt à Deo in ſubſtantia ſpirituali creata, vel immediate per ſuam virtutem, vel per inſtrumentum quo vti voluerit.

QVAESTIO L.

Quis ſit dæmonum pœnalis locus.

Fides Catholica docet, vnum eſſe locum corporeum à Deo ad punitionem damnatorum, ſiue dæmonũ, ſiue hominum deputatum. Probatur Sapient. 5. Talia dixerunt in inferno hi, qui peccauerunt. Et Pſalm. 94. Niſi quia Dominus adiuuit me, paulominus habitaſſet in inferno anima mea: nam anima non habitat in ſepulchro, ſed in loco inferiori. Et Iob 7. Sicut conſumitur nubes, & pertranſijt, ſic qui deſcenderit ad inferos non aſcẽdet. Quo loco Pineda recte confutat, non ſolum hæreticos, ſed quoſdam Catholicos, nomine inferni his locis, intelligẽtes ſepulchrũ: & quod nihil aliud ſit deſcendere in infernum, quam deſcendere in ſepulchrum, & ex inferno aſcendere, quam reſurgere; quamuis enim fortaſſe in vno, vel alio loco illa interpretatio admitti poſsit, nihilominus dicere nullibi ſignificare loca ſubterranea, & receptacula animarũ hæreſis eſt manifeſta, vt recte probat Suarez in 2. to. 3. p. diſp. 45. ſect. 2. vt patet de deſcenſu animæ Chriſti ad inferos: & idem probat de loco purgatorio in 4. tom. 3. p. diſp. 45. ſect. 1. & Iob. 10. Vacatur terra miſeriæ, & tenebrarum infernus, vbi vmbra mortis, & nullus ordo, ſed ſempiternus horror inhabitat; & licet in inferno ſint multa receptacula, nihilominus tamen omnia illa loca in hoc conueniunt, quod ſint pœnalia, & quod ad ea non deſcenditur niſi propter peccatum, vel mortale non remiſſum quoad culpam, vt gehenna; vel propter peccatum remiſſum quoad culpam, non vero integre quoad pœnam, vt purgatorium; vel propter ſolum originale non remiſſum, vt lymbus puerorum; vel propter ſolum reatum totius naturæ nondum ſolutum, vt ſinus Abrahæ.

Multo vero apertius, & frequentius continetur hoc in nouo Teſtamento, vt Matth. 11. Et tu Capharnaum nunquid vſque in cœlum exaltaberis? vſque ad inferos deſcendes: vbi aperte loquitur de inferno. Addit enim inferius, Verũtamen dico vobis, quia terræ Sodomorum remiſsius erit in die iudicij quam vobis. Et Lucæ 16. Mortuus eſt diues, & ſepultus eſt in inferno. Vbi loquitur de anima diuitis, quæ deſiderabat refrigerari, & ibi ſit mentio ſinus Abrahæ diſtincti à loco tormentorum, ex

Gg quo

Digitized by Google

quo eleuauit diues oculos ſuos ad videndum Abrahamum. Item de loco in quo dæmones puniuntur, habetur 2. Petri 2. Angelis peccantibus non pepercit Deus, ſed inferni rudentibus detractos in Tartarum tradidit cruciandos; ergo datur locus corporalis, in quo tanquam in carcere, mali Angeli quaſi catenis detinentur. Et licet ille locus Petri de aëre caliginoſo intelligi poſsit, vt exponit Auguſt. lib. 11. de ciuit. cap. 33. Nihilominus Petrus non de illo tantum loco, ſed de gehennali, & proprio inferni videtur loqui, quomodo ſolet accipi locus inferni in ſacra Scriptura. Vnde idem locus Tartarus à Petro vocatur: quæ vox in ſua proprietate profundiſsimum locum pœnalem apud Latinos ſignificat. Denique Apocalyp. 1. ait Chriſtus: Habeo claues mortis, & inferni; vbi eſt euidens inferni nomine non ſignificare ſepulchrum, ſiue mortem, cum ab illa diſtinguatur. Idemque ſumitur ex cap. 6. & 20. circa quæ loca videndus eſt Auguſt. 20. de Ciuit. cap. 15. & Ribera ibi.

Alijs etiam teſtimonijs confirmari poteſt, quibus idem inferni locus, nomine Gehennę ignis ſignificatur, vt Matth. 15. 16. & 23. & Marci 9. Bonum eſt ibi debilem intrare in vitam, quam duas manus habentem ire in Gehennam, & in ignem inextinguibilē. Legatur Hieron. Matth. 10. & Hierem. 7. Denique de loco inferni, quod ſit vnus pro omnibus damnatis definitus, communis eſt ſenſus Eccleſiæ, & Catholicorum omnium, ac Patrum, vt in Concil. Florent. in liter. vnionis, ſeſsio. vlti. definitur: Illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel ſolo originali decedunt, in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas. Et hoc etiam confirmat Symbolū Apoſtolorum, & Nicen. in quibus dicitur Chriſtum deſcendiſſe: quæ imitātur Concil. Tolet. 4 & Arelat. 4 ac fere alia in profeſsionibhs fidei.

Conſentaneumque eſt id rationi naturali, conſiderata ratione iuſtitiæ vindicatiuæ, qua Deus iuxta ordinatiſsimam prouidentiam ſuam ſeruare debet: nam ſicut boni Angeli in hoc mundo à Deo creato, pręmium recipiunt, ita mali intra eundem mundum punientur, & in aliquo certo loco vbi ſint per realem præſentiā, & nullus locus aptior quam infernus, in quo eodem loco puniantur, ſicut in vno loco omnes ſimul peccarunt, ſicut in vno loco omnes boni præmia recipiunt; ergo omnes dānati puniuntur in eodem communi loco; an vero intra illum ſemper immobiles permaneāt, vel intra inferni ambitum poſsint moueri, & ita in diuerſis partibus illius cōmunis loci, ſeu in proprijs locis diſtinctis ſucceſsiue puniri ignotū nobis eſt, relinquiturq. diſpoſitioni diuinæ prouidētiæ, pro diuerſitate enim meritorū poteſt eſſe maior, vel minor alligatio, & afflictio.

Dico etiam, hunc inferni locum eſſe in infima terræ cōcauitate circa centrū eius. Hoc eſt certum, nō tamē tam certū eſt, ac pręcedens: quidā enim arbitrati ſunt Gehennā eſſe in alio hemiſphærio huic noſtro oppoſito, quod Antipodæ inhabitant. Ita refert Soto in 4. diſtinct. 45. quæſt. 1. articul. 1. citatque Iſidorum, dicentem, In die iudicij Solem, & Lunam in oriente, & occidēte huius noſtri hemiſphęrij permanſura, ne damnati illorum lumē videre poſsint. Quæ

ratio

ratio ſupponit damnatos futuros eſſe in alio emiſpherio in ſuperficie terræ, ac ſi eſſent ſub terra vndique occluſi vbicunque aſtra illa ſiſterent, illorum lumine gaudere nequirent. Sed huiuſmodi ſententia apud Iſidorum non inuenitur, & qui illam ſententiam protulit, deceptus fuit, exiſtimans alium emiſpherium eſſe inhabitabile. Alij dixerunt, infernum eſſe prope Hieruſalem, in valle quadam quæ vocatur Gehennon. Alij ſomniarunt eſſe in valle Ioſaphat. Certum tamen eſt infernum eſſe ſub terra, vt Patres communiter docent, loquentes de deſcenſu Chriſti ad inferos. Vnde Auguſt. lib. 4 in Numer. quæſtione 29. circa illa verba cap. 16. Deſcenderunt viuentes ad inferos, ait, notandum ſecundum locum terrenum, dici inferos, hoc eſt, in inferioribus terræ partibus, & alijs in locis. Idem docet Euthimius Pſalm. 17. dicens, infernum ſignificare inſuauem, & iniucundum locum, qui ſub terra eſt. Et Petrus Chryſologus ſermone 124. dicit, Si eſt ſub terra Tartari carcer, &c. Eſſe autem in corde terræ, ait Cyrillus Alexandrinus oratione de exitu animæ: Clamant, inquit, è profundis, & nemo flectitur. Et Damaſ. in hiſtor. Bar. lib. 1. cap. 10. dicit, animam damnatam deſcendere in inferiores terræ partes. Cumque quatuor manſiones inferni ſint in infimo terræ loco, non eſt dubium, quin locus damnatorum ſit inferior cæteris, & centro terræ propinquiſsimus, & ſic per antonomaſiam, abſolute infernus appellatur: & ſic vocatur, locus iræ Dei magnus, Apocal. 14. & infernus inferior. Pſal. 85. & per conſequens eſt locus abiectiſsimus omnium.

Et nota, quod quamuis dæmones omnes ad hunc inferni locum damnati ſint, & plures ſemper in illo reſideant, nihilominus vſque ad diem iudicij non omnes ſunt illi loco alligati, ſed in hoc mundo, & in aere, quem (quia in eo ſunt tenebræ, nubes, nebulæ, ac procellæ) caliginoſum vocant, in quo ex diuina permiſſione verſantur. Executio tamen illius pœnæ in ignem æternum in fine mundi, Apocalyp. 12 deſcribitur: & cap. 20. additur, Diabolus qui ſeducebat eos, miſſus eſt in ſtagnum ignis, & ſulfuris, vbi beſtia, & pſeudopropheta cruciabuntur die, ac nocte in ſæcula ſæculorum. Et credibilius eſt, dæmones in primo lapſu, quando eiecti ſunt de cælo, ſtatim in profundum inferni, & in ignem eius fuiſſe deiectos, iuxta illud Iſaiæ cap. 14. Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua. Et infra: Veruntamen in infernum detraheris vſque in profundum laci. Et iuxta 2. Petri 2. Sed rudentibus inferni, &c. A principio ergo ad illum locum diffinitiua ſententia fuerunt damnati, vt recte Alenſis 2. parte, quæſtione 100. memb. vltim. & ſic omnes in inferno permanſerunt, donec creatis hominibus propter eorum bonum, & propter alias rationes prouidentiæ diuinæ, licentiam inde exeundi acceperunt, quia igitur præſentia dæmonum in inferno eſt quaſi ordinaria lex, & regula, vt ſic dicam; at ſentia vero eſt ex diſpenſatione, & propter extrinſecum finem ad exercitium, ſcilicet electorum, vel inſtructionem, vt ait D. Tho. 4. diſt. 44. q. 3. a. 3. ideo perſe credibile eſt

Gg 2 infer-

Digitized by Google

infernum nunquam ſpoliari omnibus dæmonibus,ſed in eo numero permitti exire,qui ad exercitiũ hominum ſufficiet; ſemper ergo ſunt aliqui dæmones in inferno, etiam ad maiorem afflictionem hominum damnatorum,non quod ad pœnam ignis concurrant, ſed vt ſua præſentia, & propinquitate etiam locali,eorum pœnam accidentalem augeát,ſicut & animas damnatorum comitantur, & illuc deferunt quaſi ſibi ſubiectas.

Nota tamen, dæmones in hoc aëre caliginoſo verſari,de fide eſt, vt ait Auguſtinus lib. 11. Geneſ. ad lit. c. 26. Probaturque maxime ex Paulo ad Epheſios,dicẽte, Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnem & ſanguinem, ſed aduerſus Principes, & Poteſtates, aduerſus mundi rectores (id eſt, prauorum hominum) tenebrarum harum contra ſpiritualia nequitiæ in cœleſtibus,id eſt, in hoc aëre, qui nomine cæli ſæpe in Scriptura ſignificatur. Sic hunc locum explicant Patres,præſertim Aug.lib. de Agone Chriſtiano,cap.3.& 4.Idẽ probant omnia loca Euangeliorum, in quibus legimus, dæmones inter nos verſari,tentaſſeChriſtum, vexare homines,miſſos eſſead porcos; & ex alijs corporibus hominum à Chriſto fuiſſe eiectos.Et D. Petrus 1.cap.5.dicit,Diabolus circuit quærens quem deuoret.Et Apocalyp. 12. Quod deſcendit ad nos habens iram magnam, & ſimilia. Et rationem reddunt Patres, ex ordine diuinæ prouidentiæ, quæ ſtatuit non ſolum bonis, ſed etiam malis Angelis vti ad electorum hominum ſalutem,bonis quidem directe, & per ſe,malis autem indirecte, & per occaſionem.

Sed contra dices, quia ex hoc videtur ſequi, dæmones, qui in hoc aere verſantur, non cruciari ab igne inferni, quia nec illi alligati ſunt, nec ignis poteſt in res adeo diſtantes aliquid agere. Reſpondeo,omnes dæmones pœnam ignis pati irremiſsibiliter, & ſine vlla interruptione,vt eſt communis Theologorum ſententia.Vnde Iacob 3. dæmonem ipſum gehennam vocat, quia tormentum gehennæ ſemper ſecum portat, quia ſtatim ac peccauerunt fuerunt dãnati, & puniti pœna damni eſſentiali,& pœna ſenſus, *quæ vterque pœna continua eſt,& inuariabilis*, quia non debent eſſe melioris conditionis Angeli qui ſunt in aëre, quam exiſtentes in inferno, ſicut etiam animæ damnatæ ſine intermiſsione illam pœnam patiuntur,vt patet Lucæ 16. Reſpondent ergo,aliqui dæmones in aere torqueri ſola vehementi apprehenſione ignis. Alij dicunt, portionem aliquam ignis ſecum afferre vbicunque ſint. Alij dicunt, tormentum illud tunc non eſſe ab igne, ſed à ſolo Deo. Alij tandem aiunt, quod ſicut Deus eleuat ignem ad agendum in ſpiritum, ita etiam eleuat illum vt non minus agat in diſtantem ſpiritum quam in propinquum, nam hoc non repugnat, cum conditio propinquitatis,licet ſit neceſſaria ſecundum ordinem naturalem, non tamẽ in ordine ſupernaturali.

Ex his ſequitur,nec omnes dæmones eſſe in inferno, nec omnes in aere caliginoſo, ſed alternatis vicibus nunc iſti, nunc illi in altero ex dictis locis verſantur, vt ſentit Magiſter in 2. diſtinctio. 6. §. ſolet autem. Diuus Bonauentura art.2.quæſt.1. Aegydius artic.2. Alenſ.2. part. quæſt. 100. memb.vltimo,artic. vltimo.

Vnde

Vnde Lucifer cum alijs principibus, aliquando eſt in hoc aëre, vt indicat Paul. ad Epheſ. 2. aliquando in inferno. Et dæmon qui Chriſtum tentauit creditur fuiſſe Lucifer, qui non ſolum poſt primam, & ſecundam Chriſti Domini victoriam, perſtitit tentando illum, ſed etiam poſtea in tempore paſsionis eius, mortem eius impedire tandem procurauit, & vt ex Apocal. conſtat, cap. 12. & 20. in tempore Antichriſti grauiſsime Eccleſiam vexabit. Vnde falſa eſt ſententia, quæ docet, dæmonem ſemel victum non amplius eundem tentare, ſed in infernum detrudi: qui enim Iob tentauit, etiam ſi ſæpius victus fuerit, non fuit in infernũ detruſus. Vnde Matth. 12. dæmon victus dicebat, Reuertar in domũ meam, vnde exiui. Et Gregor. lib. 3. moral. c. 8. Antiquus hoſtis, quo valentius vincitur, eo ad hoc ad inſidias ardentius inſtigatur; reclu ſio ergo dæmonum in inferno vſque ad iudicium differtur. Legatur Alenſ. vbi ſupra, & D. Thom. 1. p. q. 114. a. 5. Et certum eſt etiam poſt Chriſti redemptionem, multitudinem dæmonum in hoc aëre verſari. Ipſos enim appellat D. Paul. ſpiritualia nequitiæ in cæleſtibus. Et nunc etiam dæmones vexãt homines etiam fideles; & ideo ab Eccleſia obceſsi exorcizantur. Et Chriſtus, Marci vlt. inter ſigna ſuorum diſcipulorum, poſuit, dæmonia eijcient: Et ſi Apocal. 20. dicitur, Dæmon, cum ſuis ligatus per annos mille, id eſt, vſque ad Antichriſtum. Senſus eſt, nõ permitti tentare quantum poſſunt, & cupiunt, nec quantum ante aduentum Chriſti ſolebant, maximeque ligati ſunt reſpectu Chriſtianorũ, & præſertim prædeſtinatorum, vt vult Auguſt. Nihilominus probabilius eſt in illo loco Apocal. 20. ſermonem eſſe de ſolo Lucifero dæmoniorum principe, vt indicãt verba, draconis, ſerpentis antiqui Satanæ, & diaboli, de quo Lucifero probabiliſsimum eſt ligatum eſſe per Chriſti imperium per realem detentionem eius in inferno corporeo, & locali; & inde nõ permittetur exire vſque ad vltima tẽpora tribulationis Antichriſti. Et hoc factum eſſe in bonum electorum, & Eccleſiæ, iuxta ſecreta conſilia diuinæ prouidentiæ, docuit Gregor. lib. 4. moral. c. 13. quem ſequitur Ribera Apocalip. 20. & Viegas comment. 1. ſect. 2. probantq. hanc expoſitionem ex illo Matth. 12. Nemo intrat in domum fortis, vt vaſa domus eius diripiat, niſi prius alligauerit fortem. Et illo Ioan. 12. Nunc princeps huius mũdi eijcietur foras. Licet autem Lucifer ligatus ſit in inferno, miniſtri eius permittuntur egredi, & in hoc aëre caliginoſo verſari ad exercitium hominum.

QVAESTIO LI.

Quinam Angeli in miniſterium hominum mittantur.

COmpertum eſt apud omnes Angelos ad nos mitti. Id enim teſtatur Scriptura, Malachiæ 3. Ecce ego mitto Angelum meum: & Lucæ 1. Miſſus eſt Angelus Gabriel à Deo. Actor. 12. Nunc ſcio vere, quia miſit Dominus Angelum ſuum, & eripuit me de manu Herodis. Et ex Patribus ex profeſſo id docent Dionyſ. c. 13. de cæleſti Hierarch. Gregor. 2. moral. cap. 3. idque vt certiſsimum ſupponit D. Tho. 1. p. q. 112. art. 1. Mitti enim eſt aliquo modo procedere, vel ſecundum ſubſtãtiam, vt filius

procedens à Patre ad nos venit, vel ſecundum imperium, vt Angeli iuſſu Dei de cælo mittuntur ad nos. Sed an omnes Angeli, etiam ſupremæ hierarchiæ, in qua ſunt Seraphim, Cherubim, & Throni mittantur eſt cõtrouerſia. Quidam enim dicunt de lege ordinaria ſolos Angelos ex inferioribus ordinibus ad nos mitti; at lege extraordinaria aliquando etiam mitti ex ſuprema hierarchia, imo ex ſupremo ordine ſupremæ hierarchiæ. Quam ſententiã probabilem exiſtimat Scotus. 2. diſt. 10. q. 1. & ibi Durand. Marſil. quæſt. 7. artic. 3. & multi ex recentioribus amplectuntur: quia conſtat Gabrielem miſſum fuiſſe ad beatam Virginem, Lucæ 1. Gabriel autem fuit vnus de ſupremis Angelis, teſte Bernardo homil. 1. ſuper Miſſus eſt. Et idem ſentit Scotus loco citato. Ad magnum enim Incarnationis myſterium, vnus de ſupremis mitti debuit. Et eodem ſerm. ſentit Bernard. ad Ioſeph ſponſum Virginis miſſum fuiſſe, vt in ſomnis ipſum corroboraret, vt acciperet Mariam coniugem ſuam. Et multi probabiliter docẽt ad ipſum Chriſtum, Lucæ 22. miſſum fuiſſe Gabrielem, qui fortitudo Dei dicitur, vel ad corroborandam Chriſti humanitatem contra mortis agonem, vel ad eius laudandam fortitudinem. Item Iſaiæ 6. dicitur, Volauit ad me vnus de Seraphim, & tetigit os meum; ergo ex ſuprema hierarchia mittuntur. Et Tobiæ 12. dixit Raphael, qui miſſus fuerat ad Tobiam: Ego enim ſum Raphael, vnus ex ſeptem qui aſtamus ante Dominum, & per conſequens videntur iſti ſeptem eſſe de ſupremis. Et Danielis 10. Ecce Michael vnus de Principibus primis, venit in adiutorium meum. Præterea ad Hebræos 1. præferens D. Paul. Chriſtum omnibus Angelis, ait: Ad quem autem Angelorum dixit Deus, Sede à dextris meis? Et deinde de omnibus loquens conſequenter, ait, Nõne omnes adminiſtratorij ſunt Spiritus in miniſteriũ miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis?

Nihilominus oppoſitam ſententiam defendit diuus Thomas. 1. part. quæſtio. 112. nam artic. 4. ait, ſuperiores, qui non mittuntur, eſſe Seraphinos, Cherubinos, & Thronos, qui ſunt primæ hierarchiæ. Et quæſtione 108. art. 6. ponit Dominationes in ſecunda hierarchia: & præter iſtos quatuor ordines reliquos omnes mitti exiſtimat, nempe Virtutes, & Poteſtates, qui ſunt ſecundæ hierarchiæ, & Principatus, Archangelos, & Angelos, qui ſunt tertiæ. Sed vt verum fatear huius rei nihil certi reperio: nec Magiſter in 2. diſt. 10. de hac re aliquid auſus eſt diffinire; imo nec Gregor. Magn. homil. 34. in Euangel. referens ſententiam Magni Dionyſij, aliquid audet affirmare. Locus autem Iſaiæ 6. dupliciter explicari ſolet, nam dictus eſt Angelus ille Seraphim quaſi ignitus ab officio, & munere purgandi, præſertim cum Prophetæ purgatio futura eſſet per ignem, licet etiam eſſet ex alijs Angelis. Sic Dionyſ. de cæleſti hierarch. vel ideo Angelus ille dictus eſt Seraphim, quia ſuam expiandi ſcientiam, & vim Deo tanquam auctori, Seraphino autem quaſi primo ſacrorum Pontifici tribuebãt. Sicut etiam nos expiationem peccatorum, non ſolum Deo vt auctori, ſed etiam Chriſto ſecundum humanitatem, vt primo Sacerdo-

cerdo-

ſerdoti referimus. Quam etiam expoſitionem affert Dionyſ. vt ipſe ait, ex quodam Theologo. Rurſus, cum viſio Iſaiæ fuerit tantum in ſpiritu, & non oculis corporeis, non poteſt ex illo loco probari Seraphim miſſum fuiſſe ad Iſaiam reipſa, ſed tantum in viſione imaginaria.

Neque illud Tobiæ 12. vbi dicitur, Raphael vnus de ſeptem ſpiritibus conuincit, nam per iſtos intelligi poſſunt ſeptem Angeli præpoſiti vniuerſo orbi, qui curam illius gerant. Et de his ſeptem ſpiritibus, & Angelis loquitur etiam Ioann. Apocalip. 1. Et eodem modo intelligendus eſt Daniel. 10. vocans Michaelem vnum de principibus primis. Item D. Paul. ad Hebræos 1. non dicit omnes Angelos actu miſſos fuiſſe, ſed oſtenſa conditione vnius Angeli etiam infimi, recte etiam oſtenditur natura cuiuſque, & ſic vnus eſt natura, & conditione miniſter, & ſeruus miſſus in miniſterium, cæteri etiam eiuſdẽ conditionis erunt vt mittantur, licet nondũ ſint miſsi: ſicut etiam Rex, qui multos in domo ſua miniſtros habet, non ſinguli in aliquem locum mittuntur, conditione tamen ſinguli tales ſunt, vt mitti poſſint, ita vt nulli eorum dici poſſit, Sede à dextris meis. Sic nec vlli Angelorum hoc dici poterit, vt ait Paul. quia omnes Angeli apti ſunt vt mittantur.

Nihilominus prima reſponſio ad locum Iſaiæ difficultatem habet, vt recte notauit Suarez lib. 6. de Angelis, cap. 10. quia verba illa, Seraphim ſtabant ſuper illud, ſex alæ vni, & ſex alæ alteri, &c. intelligenda videntur de Angelis ſupremi ordinis, ſcilicet Seraphinorum, qui per illas imagines repræſentabantur. Sicut enim dicit Propheta, Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium, ita dicit vidiſſe Seraphinos illi aſsiſtentes; ergo ſicut loquitur de vero Deo, loqui debet de veris Seraphinis, maxime cum in nullo loco Scripturæ niſi in illo, fiat mentio Seraphinorum, vt ibi notat Hieronymus, & per conſequens non haberemus in Scriptura mentionem illius ordinis, nec vnde illum probaremus: nam Pſalm. 103. cum dicitur, Qui facit Angelos ſuos ſpiritus, & miniſtros ſuos flammam ignis, de omnibus Angelis intelligitur, vel quia charitate ardent, vel quia efficaciam habent ſpiritualiter vrendi, & accendendi homines: vt ibi exponit Auguſtinus, Theodoretus, & Gregorius homil. 34. in Euangel. Item Patres communiter locum Iſaiæ de proprijs Seraphinis intelligere videntur, vt Damaſ. lib. 2. cap. 3. & Chryſoſtomus in homilijs ſuper illam viſionem Iſaiæ, & 8. in Geneſ. & Athanaſ. orat. init. Omnia mihi tradita ſunt à Patre meo. Hieron. Iſai. 6. & alij Patres, qui ex Scriptura colligunt, nouem Angelorum choros, & Seraphim in ſupremo ordine collocant, qui tantum in hoc loco fundantur, maxime Gregor. homil. 34. in Euangel. & iuuat conſuetudo Eccleſiæ, quæ ex hoc loco ſumpſit illa verba Præfationis Miſſæ, Per quem maieſtatem tuam laudant Angeli, &c. Cherubim quoque, ac Seraphim, qui non ceſſant clamare quotidie, &c.

Secunda tamen expoſitio valde probabilis eſt, quia licet Propheta viderit vnum de Seraphinis

Digitized by Google

voluntatem ad ſe,&c. non eſt neceſſe vt hoc miniſterium per ſeipſum perfecerit, ſed per illum ſibi ſubiectum, qui totam illam viſionem prophetæ oſtendebat. Et hic Angelus inferior dicitur volaſſe, & habere in manu ſua calculum. Dicitur tamen illud feciſſe Seraphim, quia per miniſtrum ſuum id præſtitit.

Nec etiam videtur conuincere, miſſos fuiſſe Cherubinos, locus ille Geneſ.3. vbi dicitur, Cherubim conſtitutus vt ingreſſum paradiſi cuſtodiret. Nam communiter Patres per Cherubim intelligunt vnum, vel plures Angelos, quibus Deus cuſtodiam paradiſi, poſt peccatum hominis, ſpecialiter commiſit, vt declarat Aug. lib.11. Geneſ. ad literam, cap.20. Idem Eucherius Gennadius in Geneſ. & gloſſa interlinealis, & Lyra, & Strabo Geneſ.3. qui per Cherubim Angelorum miniſterium interpretantur. Sed quidem Angelos illos cuiuſcunque ordinis fuerint, certũ puto in forma viſibili ibi apparuiſſe cum gladio ignito, vt ait Theodoretus, & Epiphan. relatus in Catena Lypomani, qui dicit, formam illam viſibilem ſolum duraſſe quamdiu Adam vixit, quod incertum eſt: fuiſſe autem cuſtodiã illam in forma viſibili, ſuaderi poteſt; tum quia ad terrendos homines ſenſibus vtentes, cuſtodia illa poſita eſt; tum quia veriſimile eſt illum cuſtodem paradiſi habuiſſe formam Cherubinorum arcæ, nam ab illis creditur Moyſes nomen accepiſſe, vt obſeruat Prado in cõment. ad cap.1. Ezechie. p.2. ſect.2. & ita etiam ſentiunt de forma viſibili illius Cherubim Pereira, & Stella, & alij in Geneſ. & in Pſal. 87. Vnde veriſimile eſt, vt ait Suarez loco citato, Angelum illum exterius oſtendiſſe actiones vitæ, præſertim verſando gladium flammeum quem in manu habebat, licet ille Angelus non fuerit Cherubim, ſed ex his qui Deo miniſtrant in huius inferioris mundi gubernatione, cum hoc nihil extraordinarium, & miraculoſum contineret. Et veriſimilius eſt Angelum illum fuiſſe ex principibus qui ad regna, vel prouincias cuſtodiendas deputantur, vel ex Poteſtatibus, qui ad coërcendos dæmones peculiarem poteſtatẽ, & quaſi iuriſdictionem accipiunt, qui vocantur Cherubini, quia illud nomen aliquando generale eſt omnibus Angelis, quia ſcientiæ plenitudo communis eſt omnibus Angelis, vel quia ad cuſtodiẽdam viam paradiſi ſcientia, ſeu vigilantia, & potentia neceſſaria erant, & potentia in igneo gladio, vigilantia vero, & induſtria in nomine Cherubim ſignificabatur. Aut fortaſſe forma illa viſibilis, in qua Angeli illi apparebant, fuit illa in qua Cherubini arcæ poſtea formati ſunt; & ideo etiam illi Angeli cuſtodes paradiſi Cherubini nominati ſũt, etiam ſi de ordine Cherubinorum non eſſent: aut forte in illa cuſtodia erãt ſubordinati Cherubinis, & vt miniſtri eorum, & quaſi in eorum perſona illam figuram ſumebant, & ideo eorum nomine nuncupati ſunt.

Ezechielis etiam 10. fit mentio Cherubim, qui currũ, & thronum Dei geſtabant, qui vidẽtur ad nos miſsi: certum enim exiſtimo per animalia viſa à Propheta, veros Cherubinos fuiſſe repræſentatos. Vnde Nazian. altiorẽ putat fuiſſe viſionem Iſaiç, quia vidit Dei ſolium Seraphinis ſtipatum. Et Hieronymus de proprijs Seraphinis, & Cherubinis vtramque viſionem expli-

explicat, & conſentiunt alij Patres: non tamen ex loco Ezechielis colligitur, proprios Cherubinos aliquando mitti, vel miniſteria exterius exequi, ſed tantum Deo aſsiſtere. Nam ferre currum, ſeu thronum Dei, nō eſt mitti, nec miniſtrare, ſed eſt ſpeciali modo Deo aſsiſtere, & interno atrio veluti circa ipſam Dei maieſtatem occupari. Vnde in omnibus Scripturę locis, in quibus dicitur Deus ſedere ſuper Cherubim, aut Ezechielem vidiſſe gloriā Dei, quam illi oſtendit in curru Cherubim, nihil aliud oſtenditur quam Cherubinos eſſe Angelos Deo aſsiſtētes, & propinquiſsimos; & licet dicantur ambulantes, & egredientes, per hoc non repræſentatur aliquod miniſterium, nec proprius motus localis ipſorum Angelorū, aliàs enim Deus cum illis moueretur, quia ab ipſis in curru ferebatur; ſolum igitur per motum currus Dei, & Cherubinorum metaphorice repræſentabatur amplitudo diuinæ prouidentiæ, nam omnibus velociſsime ſubuenit.

De Michaële autem aſſerit D. Thom. in 2. diſtinct. 10. reprobans ſententiam Magiſtri, Michaelem eſſe ex ordine principatuum, quia eſt ſupremus primæ hierarchiæ, ad literam intelligens verba Daniel. 10. vbi Michael dicitur vnus ex principibus primis. Et hoc ſequitur Pererius lib. 12. in Danie. & Tolet. Lucæ 1. adnotat. 45. idem vero D. Thom. 1. p. q. 113. a. 3. ſub diſtinctione loquitur, dicens eſſe vel ex principibus, vel ex Archangelis, qui etiam ſunt principes Angelorum; & ita putat de illis poſſe verba Danielis exponi: & Iudas in epiſtol. Archangelum eum vocat: & Eccleſia etiam in officio eius vtroque modo illum appellat, ſcilicet Principem, & Archangelum. Vnde non videtur pertinere ad ordines ſupremę hierarchię, ſed principalem aliquem locum in vltima habere.

Probabileque eſt, non oportere ea quæ de Archangelo Michaele dicuntur, de illo Michaele intelligi, qui principaliter contra Luciferum pugnauit, dicens, Quis ſicut Deus? ex quo nomen Michaelis ſumpſit: quia Michael ille, qui ad nos mittitur, & qui Eccleſiam gubernat, quique Iudaicum populum eduxit de terra Aegypti, fuit Michael, vt vult Abulenſis, Exod. 13. q. 81. quique Iudæorū adiutor fuit apud Danielem, Hic, inquam, Michael, ſiue eadem perſona, ſiue diuerſa ſemper fuerit, non fuit ex ordinibus Angelorū aſsiſtentium, ſeu ſupernorum, ſed ex ordine aliquo miniſtrantium: de primo vero Angelo, qui contra Luciferum dux fuit in antiquo pręlio cæleſti, non legimus miſſum eſſe aliquando ad homines; neque eſt veriſimile illum eſſe ordinarium Eccleſiæ cuſtodem, cum hoc munus ordinario iure ad inferiores ordines Angelorum miniſtrātium pertineat; Eccleſia autem nomine Michaelis colit Ducem illum Angelorum, qui pro Dei honore, & hominum ſalute maxime pugnat, ſiue ille idem ſit, ſiue diuerſi eodem nomine appellati, & ſiue per ſe, & in propria perſona deſcendat ad prælium contra dæmones, quod in ipſa Eccleſia geritur, ſiue tantum Deo aſsiſtat, & inde ipſius Eccleſię apud Deum curam gerat, & per alium ſui nominis participem ad nos veniat, quomodo ex ſententia Dionyſij, ſuperior Seraphim per alium miſſus dicitur ad purganda labia Prophetæ. Et eadem ratione cum legimus, Michaelem

Digitized by Google

apparuiſſe Eccleſiæ in monte Gargano, & velle in ſuum honorem templum illi ibi ædificari, recte intelligimus illum Angelum qui proxime ibi loquebatur, non fuiſſe primum, ac præcipuum Angelum, ſed alium inferiorem, qui nomine eius loquebatur, & ita illum præcipue veneratur Eccleſia, quãuis ſimul cum illo, etiam ſpecialiter colat illum Angelum, per quem tot beneficia proxime recipit, & Michaël etiam appellatur.

QVAESTIO LII.

De *Angelis tutelaribus, ſeu cuſtodibus.*

ESſe Angelos tutelares, ſeu cuſtodes, conſtat ex Scriptura, Geneſ. 19. vbi dicitur, Angeli eduxerunt Loth, & poſuerũt extra ciuitatem, dicentes, Salua animam tuam. Et Geneſ. 48. ait Iacob, Angelus qui eruit me de cunctis malis. Idem habetur Tobi. 12. Actor. 12. & Pſalm. 90. dicitur, Angelis ſuis mandauit de te, vt cuſtodiant te in omnibus vijs tuis. Eſtque communis ſententia Patrum, & Scholaſticorum ſingulis hominibus cuiuſcunque qualitatis, & conditionis, eſſe ſingulos Angelos ad cuſtodiam deputatos à die natiuitatis ſuæ, & colligunt ex illo Matthæi 18 Angeli eorum ſemper vident faciem Patris. Et Actorum. 12. Cum Petrus è carcere fugiens, pulſaret ianuam domus Mariæ matris Marci, dixiſſetque puella eſſe Petrum, cæteri putantes adhuc in carcere manere, dicebant, Angelus enim eius eſt, credebant ergo Petro, & cuicumque alteri Angelum deſtinatum fuiſſe in cuſtodiam. Et hæc eſt ſententia Patrum, Originis lib. 3. Periarcon, cap. 2. Baſilij concion. 9. in Pſalm. 33. & alibi ſæpe, Gregor. Nicen. in lib. de vita Moiſis, Hieronymi ſuper Matth. 18. & Theophil. Anſel. Lyrani, & recentiorum omnium Scholaſticorum. 2. diſtinct. 11. nullus enim eſt qui non aſſerat ſingulis hominibus ſingulos Angelos eſſe deputatos in cuſtodiam. Sic D. Thom. 1. p. quæſt. 113. art. 2.

Licet autem vnus Angelus deputatus ſit ad peculiarem curam, & tutelam vnicuique hominum, interdum tamen ab alijs Angelis, quam à ſuo tutelari adiuuantur. Refert autem S. Thom. D. Hieronymum, dicentem, vnicuique hominum, tam fideli, quam infideli deputari Angelum ab ortu natiuitatis ſuæ. Nota tamen duplicem eſſe modum cuſtodiæ. Vnum per remotionem eorum, quæ nobis etiam ignorantibus nocere poſſunt, & hæc remouentur ab Angelis ſine nobis. Alterum per inſtructionem, & diſciplinam, qua docent, & mouent nos ad fugienda mala, & proſequenda bona, mouentque noſtram voluntatem per terrorem, vel amorem, per ſpem denique, per omne genus boni affectus, ad quem nos excitare poſſunt. Sicut autem Deus permittit homines in aliqua crimina labi, ita & Angeli permittunt, nec proinde triſtantur cum videant id non contigiſſe ob ſuam negligentiam, ſed ex nutu Dei, ita homines fuiſſe relictos: cum etiam Angeli videant clare Deum, de nulla re triſtari poſſunt. Item Angeli cuſtodes etiam orationes ſuorum Deo offerunt, iuxta illud Tobiæ 12. Quando orabas cum lacrymis, & ſepeliebas mortuos, ego obtuli orationem tuam Domino.

Digitized by Google

mino. Et Apocalip.8. Aſcendit fumus incenſorum de orationibus Sanctorum de manu Angeli: non quod orationes illas Deo manifeſtant, cum nihil ipſum lateat, ſed vt ipſi pro nobis ſimul deprecentur.

Sed quæres, An vnus Angelus ſimul plures homines cuſtodiat. Reſpõdeo, veriſimilius eſſe vnum Angelum nunquam cuſtodire ſimul niſi vnum hominem; tum quia veriſimilius eſt plures eſſe Angelos ſanctos in infimo ordine ſolum, quam ſimul ſint homines in quolibet tempore; tum quia Angelus Cuſtos non poteſt eſſe ſimul in pluribus locis, & ſæpe poteſt contingere vt duo homines loco diſtantes indigeant locali præſentia, & aſsiſtentia ſui Angeli. Vnde ſi eſſet vnus, & idem, non poſſet vtrique conuenienter ſubuenire. De ſucceſsiua vero cuſtodia plurium hominum ab eodem Angelo, maior eſt probabilitas, nec contrarium ſuaderi poteſt, quia munus cuſtodiendi homines proprie, & in rigore, in morte finitur, vt ait D.Thom. 1.part. quæſt.113. art.4. ſcilicet cum anima ad vltimum terminum peruenit; ideoque ex hac parte nihil repugnat, vnum Angelum ſucceſsiue plures homines cuſtodire: quod videtur ſupponere Origenes homil. 11. in Numer. Eſt ergo hoc probabile, licet incertum.

Ex his infertur, Angelum Cuſtodem non dimittere omnino alumnum ſuum, modo ſit fidelis, modo infidelis, modo ſit præſcitus, modo prædeſtinatus, etiam ſi peccet, & peccata multiplicet. Sic Alenſ. 2.p q.41.m.5. Albert. in ſumm.2.p.q.36. D.Tho. loco citato, & alij, quod probari ſolet ex illo Exod.23. Ecce ego mitto Angelum meum. Et infra, Quia non dimittet cum peccaueris. Sed quidem nihil probat, quia dimittit, ibi non ſignificat deſerere, ſed remittere, id eſt, impunitum relinquere. Igitur ratione probatur, quia dæmon non deſiſtit à tentando iuſtum propter eximia iuſtitiæ opera; ergo nec ſanctus Angelus deſeret peccatorem. Vnde Ambroſ. in Pſalm.38. ait, Angelus in circuitu eſt hominis, ne quis noceat ei, non diſcedit Angelus, niſi iuſſus à Domino: & ſicut cuſtodiunt Angeli eos qui fidem non habuerunt, ita eos qui gratiam, & fidem perdiderunt. Præterea Deus non deſerit aliquem quoad auxilia ſufficientia interna, & externa; ergo neque Angeli eos deſerere poſſunt propter peccata, cum hoc non ſit conſentaneum voluntati Dei. Vnde cum aliqui Patres dicunt, homines peccando, Angelos à ſe profligare, intelliguntur eos relinquere quoad actualẽ operationem, & exercitium cuſtodiæ interdum remittẽdo, propter eorum incapacitatem, & indiſpoſitionem.

Infertur etiam, hoc beneficium cuſtodiæ Angelicæ non eſſe peculiare legis gratiæ, ſed antea in lege Moiſi, & naturę fuiſſe, quia hoc prouenit homini, quia eſt natura rationalis. Et patet ex verbis Chriſti, eiuſq. facto, Matth.18. nã puer ille, quem prę oculis habebat, nõdum pertinebat ad legem gratiæ, & tamen illum, & ſimiles referens dixit Angeli eorũ; ergo clare ſupponit etiam ante ſuum aduentum habuiſſe homines Angelos: quod etiam de lege naturæ ſatis probatur ex verbis Iacob, Geneſ.48. Angelus qui eruit me, &c. & de lege ſcripta ex verbis Dauid, Pſalm. 90. Angelis ſuis mandauit de te.

Sed

Sed quæres, quando beneficium hoc inceperit. Reſpondeo cum D. Thom.1.p.q.113.a.4.ad 1. & 2.2. q.165.a.1. probabilius eſſe à ſtatu innocentiæ hoc beneficium incepiſſe: nam ſicut Adam, & Eua habuerunt extrinſecum impugnatorem, ita debuerunt habere cuſtodem. Et ob hanc rationem dubitandum non eſt, quin etiam beatiſsima Virgo habuerit Angelum cuſtodem, vt docuit Bernar.epiſt. 77. At de Chriſto Dño eſt alia ratio propter abſolutam peccãdi impotẽtiam, & propter ſummam ſuæ voluntatis poteſtatem, cum perfectiſsima omnium rerum, & occaſionum, ſeu futurorum euentuum præſcientia: propter quod omnes fatentur, Chriſtum Dñm non habuiſſe proprium Angelum cuſtodem, ſed habuiſſe multos, quibus tanquam miniſtris vti poterat, vt docent Alexand. D.Thom. & alij vbi ſupra, quia Chriſtus erat Deus, & vt homo erat comprehenſor & caput, ac Dominus Angelorum; & ſic acceſſerunt Angeli, & miniſtrabant ei, Matth.4. & ex Euangelio, hoc miniſterium Angelorum circa perſonam Chriſti Dñi in præcipuis eius miniſterijs oſtenditur, in Natiuitate, Páſsione, Reſurrectione, Aſcenſione. De Antichriſto autem etiam certum eſt habiturũ Angelum cuſtodem ab infantia, quem nunquam deſeret propter peccata, ſicut nec ſufficienti Dei auxilio, & generali prouidentia priuabitur.

Quæres etiam, an præter Angelos cuſtodes, qui pro ſingulis hominibus deputantur, alij pro communitatibus, regnis, & Regibus, Eccleſijs, Paſtoribus, & alijs ſimilibus deſtinentur. Reſpõdeo cum Patribus affirmatiue: Patet Danie. 10. vbi fit mentio principis Perſarum, Græcorum, & Iudæorum, per quos intelliguntur Angeli deſtinati ad cuſtodiam talium prouinciarum, ſeu regnorum, vt ibi Hierony. Theodor. & omnes notant: quod cõfirmat Baſil. ex illo Ioſue 5. Princeps ſum exercitus Domini, id eſt, ipſius populi Iſrael. Vnde aliqui putant illum Angelum fuiſſe Michaelem, qui princeps populi Iſrael dicitur, Daniel. 10. Abulenſ. vero ibi q.71. credit fuiſſe Gabrielem, qui etiam curam habebat populi Iudaici, vt ex Daniel. 8. 9. & 10. conſtat, & forte Michael habebat ſuperiorem curam, & Gabriel propriam totius excercitus bellatorum, vt ait Suarez lib. 6. de Angel. cap.17. Item Origenes lib. 1. periarcon. c.8. tradit, dari Angelos ſingularium Eccleſiarum, ſeu Epiſcopatuum, & probat ex Apocal. 1. 2. & 3.

Probabile etiam eſt, licet ſingulis perſonis priuatis ſinguli Angeli deſtinentur, Pontificibus tamẽ, Regibus, & alijs Prælatis, ac Principibus peculiares Angelos ad eorum cuſtodiam, ac regimen deputari. Sic intelligendum eſt illud Actor. 12. quod de Petro dicitur, Angelus eius, id eſt Petri, quatenus Paſtor erat Eccleſiæ: & idem cum proportione intelligendum eſt de alijs Apoſtolis, vt notauit Origenes homil. 11. in Numeros. Vnde credibile eſt has perſonas publicas duos habere Angelos cuſtodes, nimirum inferiores, quatenus tales perſonæ ſunt, & ſuperiores ratione muneris: & ſic beatiſsima Virgo duos Angelos cuſtodes habuit, vnum vt priuata perſona, alium vt mater Dei, & quãdiu officium matris exercuit, vt docet Abulenſ. Matth. q.60. poteſt etiam dici, eundem Angelum, cui aliqua communitas commiſſa eſt, cuſtodire,

dire,

dire etiam Principem ſpecialiter, vt caput illius communitatis.

Et tandem addunt Patres, non ſolum homines, ſed etiã alias res vniuerſas proprios Angelos cuſtodes habere. Ita docet Origenes homil. 8. in Hieremiam. Et Auguſt. lib. 83. quæſt. q. 79. dicit: Vnaquæque res viſibilis in hoc mundo habet poteſtatẽ Angelicam ſibi præpoſitam, ſicut aliquot locis Scriptura diuina teſtatur. Et hanc ſententiam approbat D. Thom. 1. p. q. 113. a. 3. vbi ait, probabile eſſe ſingulis rerum ſpeciebus, ſingulos Angelos præeſſe, licet id neget Caietanus: ſed noſtra ſententia eſt Auguſtini, Gregorij, & Originis. Vnde D. Thom. q. 110. a. 1. ad 3. dicit, Angelos immediate præſidere etiam corporibus inferioribus, & ſublimioribus. Idque ex ſententia Patrum confirmat: nec deeſt fundamẽtum in ſacra Scriptura, nam Apocal. 14. fit mentio Angeli, qui habebat poteſtatem ſupra ignem, vbi Aretas ait: Hinc ſcimus Angelicas poteſtates præpoſitas eſſe creaturis: hanc autem igni, hanc autẽ alij quidem particulari creaturæ. Et Apocal. 1. Et audiui Angelum aquarum, dicentem. Vbi Andreas Cæſarienſis putat hunc Angelum aquarum ſic appellatum, quod aquis ſit præpoſitus. Et Michael in apparitione montis Gargani dixit, Mõtem illum ſub eius eſſe tutela. Sed aduerte, quod licet alijs rerum ſpeciebus, præter humanam, pro ſingulis ſpeciebus Angeli deputentur, non tamen ſinguli Angeli pro ſingulis indiuiduis, ſicut de hominibus diximus. Et ratio D. Thom. 1. p. q. 113. a. 2. eſt optima, quia ſinguli homines ſunt perpetui aliquo modo, vel ſecundum animam, vel ſecundũ totum compoſitum poſt reſurrectionem, & ita ſinguli per ſe ordinãtur per proprias actiones liberas ad perpetuam beatitudinem; & ideo pro ſingulis eſt neceſſarius, vel conueniens peculiaris Angelus quaſi pædagogus: res autẽ inferiores corruptibiles ſunt quoad indiuidua, & ſolum conſeruatio ſpeciei per ſe intenditur; & ideo ſufficit vnus Angelus cuſtos pro tota ſpecie. Probabile tamen eſt pro varijs mũdi regionibus deputari plures Angelos ad prouidendum conſeruationi eiuſdem ſpeciei, ſeu eiſdem indiuiduis in diuerſis mundi partibus exiſtentibus.

QVAESTIO LIII.

Quomodo miniſteria Angelicæ cuſtodiæ diſtributa ſint inter Angelos.

SVpponimus ſolum Angelis bonis hanc cuſtodiam commiſſam fuiſſe, ſed cuſtodiam particularem ſingulorum hominum Angelis infimi ordinis, infimæ hierarchiæ (qui per antonomaſiã Angeli vocantur) eſſe commiſſam. Ita ſumitur ex Dionyſ. cap. 9. & expreſſius tradit Athanaſ. lib. teſtimoniorum, de naturali communicat. dicens, Poſtremi omnium ſunt Angeli, qui & hominum pædagogi ſunt cenſendi. Et D. Tho. 1. p. q. 113. art. 3. & in hac proprietate putat ſumi Angelorum nomen in Pſalm. 90. cum dicitur: Angelis ſuis Deus mandauit de te. Et idem ſentit Gregor. homil. 34. in Euang. dum ait, munus horum Angelorum eſſe infima annunciare. Ratio eſt, quia ille ordo infimus Angelorum eſt proxime ſuper homines; ergo habet immedia tum ordinem ad illos, ergo ſecun

dum

Digitized by Google

dum conuenientem diuinæ prouidentiæ diſpoſitionem, illi ſunt aptiſsimi, vt ad particularem cuſtodiam ſingulorum hominum deſtinentur. Duo vero ſuperiores ordines eiuſde hierarchiæ, aliquam etiam cuſtodiam immediate exercent, ſed altiorem, & vniuerſaliorem, vt ait Gregor. homil. 34. in Euang. & lib. 4. moral. cap. 17. vbi ait, Archangelos Angelis præeſſe. Eademque eſt ſententia Dionyſ. Athanaſij vbi ſupra: Quæ autem pars ad Archangelos, quæ ad Principatus pertineat, incertum eſt. Probabile tamen eſt, Archangelis committi curam quarundam inſignium perſonarum quatenus peculiarem dignitatem, vel publicum munus habent, ſicut Bernard. epiſtol. 77. dicit, Gabrielem, qui ſupremus Angelus ſecundi ordinis eſſe creditur, fuiſſe beatiſsimę Virginis cuſtodem. Et eadem ratione dicuntur iſti Angeli nũtiare ſumma, vt ait Grego. dicta homil. 34. in Euangelia; ad illos ergo pertinuit Apoſtolorum cuſtodia, & Prophetarum, ac Patriarcharum veteris Teſtamenti, Pontificum, Epiſcoporum, Regum, &c. Principatibus vero ſpecialiter commiſſa creditur cuſtodia communitatum, ſicut Michael dicitur vnus de Principibus, Daniel. 10. vbi etiam Principes regnorum Perſarum, & Græcorum commemorantur. Ita ſentit Origen. 1. Periar. cap. 8. Hieron. & Theodor. in Daniel.

Aliter vero ad Virtutes, & Poteſtates aliqua cuſtodia immediate pertinet vniuerſalis tamen, Poteſtates enim, quę immediate ſunt ſupra Principatus, cenſentur ſpecialiter cuſtodire humanum genus, & totum vniuerſum coercendo dæmones, vt Gregor. docet. Vnde quod Apocalyp. 9. legimus de quatuor Angelis vtique malis, ligatis in flumine Euphrate, & poſtea ſolutis, per Poteſtates factum eſſe intelligimus, & ſic de alijs. De Virtutibus autem ait D. Tho. vbi ſupra, habere cuſtodiam ſuper omnes naturas corporeas. Et certius eſt ad hunc ordinem Virtutum pertinere cuſtodiam hominum, & totius vniuerſi per opera miraculoſa, vel præter cõmunem naturæ ordinem, vt docet D. Tho. 3. contra Gent. cap. 80. cum Greg. homil. 34 in Euangel. dicente, ad hunc ordinem ſpectare diuina ſigna. Idemque ſentit Dionyſ. c. 8. Vnde probabile eſt ad hunc ordinem Virtutum pertinuiſſe Angelum qui præcedebat populum Iſrael, Exod. 13. & 23. & qui ſigna faciebat ad verbum Moiſi coram Pharaone. De motoribus autem cælorũ an ad Virtutes pertineant, vel ad infimum ordinem, incertum eſt.

QVAESTIO LIV.

De actionibus Angelicæ cuſtodiæ, eiuſque effectibus.

PRimum beneficiũ Angelorum eſt, auertere exteriora pericula, tam corporis, quam animæ, quod Angeli faciunt, interdũ auertendo ipſa obiecta, vel agentia extrinſeca nobis omnino ignorantibus, nihilque operantibus; aliquando vero id præſtant immittendo cogitationem, per quam ita moueamur, vt imminentis mali occaſionem euitemus; & ad eundem effectum ſpectat, tollere impedimenta ſpiritualis profectus.

Secundum munus eſt, Animam excitare, & mouere, tum ad operandum bonũ, tum ad cauendum malum

malum, quod imminere præuidét, vel iam adeſſe cognoſcunt, quod faciunt illuminando, perſuadendo, & reuelando myſteria, vt Geneſ. 18 Iudic 13. & in omnibus Prophetis: & ad hoc pertinet inſtruere de neceſſarijs ad ſalutem, Actu. 5. & 8. & mouere ad bonũ, Actu. 10. ſuccurrere in neceſsitatibus, Matth. 1. & ſimilia.

Tertio etiam his Angelis tribuitur, quod dæmones coerceant, ne tam grauiter tentent, ne vetor prauas cogitationes immittát, aut occaſiones peccandi offerant, &c.

Quartum maxime tribuitur Angelis cuſtodibus, quod orationes eorum quos cuſtodiunt, offerant Deo. Patet Tobiæ 12. vbi Angelus dixit Tobiæ: Ego obtuli orationem tuam Domino. Et Apocal. 8. Data ſunt Angelo incenſa multa, & aſcendit fumus incenſorum de orationibus Sanctorum de manu Angeli coram Deo. Sic docet Hilar. in Pſalm. 129. & Auguſt. epiſt. 120. de gratia noui teſtamẽti, cap. 19. & alij Patres. Eſt etiam officium Angeli cuſtodis, Deũ pro ſuo alumno aſsidue deprecari, quod poteſt quinto loco numerari. Hoc enim præſtat ex officio, vt ait Bernar. lib. 5. de conſider. cap 4 & 5.

Sextum munus Angelorum cuſtodum aſsignari poteſt, corrigere, & punire homines ſibi commiſſos, quando iuxta ordinem diuinæ prouidentię fuerit expediés. Ita ſumitur ex Hierony. circa illa verba Daniel. 7. Millia millium, &c. Notandum tamen eſt, ſermonem eſſe de pœnis tantum huius vitæ, nam de pœnis futuræ vitæ certum eſt non inferri per bonos Angelos; at pœnæ medicinales huius vitæ, per Angelos bonos infliguntur, licet etiam aliquando iuſſu Dei ſupplicia inferant. Sanctus enim erat Angelus Domini, qui in caſtris Aſſyriorum occidit centum octoginta quinque millia hominum, Iſaiæ 37. Et ſanctus erat Angelus Domini, qui oſtendit manum ſuam ſuper Hieruſalem, vt diſperderet eam propter peccatum Dauid. 2 Reg. vltimo. Vnde ſi pœna eſt alicuius communitatis, poterit per Angelum cuſtodem ciuitatis fieri, ſi ad illius bonum ordinatur; at vero aliquando malum pœnæ non infligitur ciuitati, ſed hoſtibus eius in defenſionem ciuitatis, vt in facto Senacherib, Iſaiæ 37. & tunc veriſimile eſt per Angelum cuſtodem ciuitatis fieri, quia ad illius defenſionem, ſeu cuſtodiam pertinet; aliquando vero Deus vtitur malis Angelis etiam ad has pœnas medicinales infligendas, & tunc veriſimile eſt fieri proprij Angeli cuſtodis directione, & imperio: ſicut Paul. 1. Corinthio. 5. Tradidit fornicarium Satanę in interitum carnis, vt ſpiritus eius ſaluus fieret, vel ſicut Deus permiſit dæmoni affligere Iob, vel Tobiam, ac ſimiles.

Cuſtodiunt ergo Angeli animas ſibi commiſſas vſque ad mortem hominis, poſt mortem autem à ſuis Angelis cuſtodibus, & interdum ſimul ab alijs, iuxta varia eorum merita, & diuinæ prouidentiæ diſpoſitionem vſque ad cælum deducuntur: Si autem aliqua purgatione indigent, ſancti Angeli eas deducunt vſque ad purgatorij locum, ibique eas viſitant, & conſolantur. Patet ex illo Lucæ 16. Factum eſt autem vt moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in ſinũ Abrahæ: & ita exponit Chryſoſt. in homil. de Lazaro, & Ambroſ. in tracta. de ſymbolo Apo-

lo Apoſtol.cap.vltimo,ſic exponit verba Iſai.cap.60.& 66. Qui ſunt iſti qui vt nubes volant, & quaſi columbæ cum pullis? Et iterum, Paruuli eorum in humeris portabuntur,& adducẽt fructus veſtros in ſanctam ciuitatem Hieruſalẽ. Et id confirmat verbis Chriſti, & varijs exemplis,ex quibus concludit, Vehicula ſanctorum ſpiritus eſſe Angelos Dei: & hoc etiã profitetur Eccleſia in Officio defunctorum, & in Officio ſancti Michaelis ſpecialiter ei tribuit,quod perducat ſanctas animas in paradiſum exultationis; vtique per ſe, vel miniſtros ſuos: quare nullus Catholicus,& pius de hac veritate dubitabit. Res autem quæ ratione carent, vt ſunt corpora cæleſtia, ſolum indigent Angelica cuſtodia quoad actionẽ motus. Vnde Empyreum cælum, quod non mouetur, Angelum cuſtodem,vel illi præpoſitum non habet:Angeli vero motores inferiorum cælorũ, licet ſuis orbibus ſint quodammodo præpoſiti,non tam proprie cuſtodes cælorum dici poſſunt,quam cuſtodes totius vniuerſi quoad eius ordinem, & conſeruationem, quia non mouent cælos propter eorum conſeruationem, ſed propter perpetuitatem rerum generabilium per continuam ſucceſsionem generationum, & ita cuſtodes vniuerſi quoad præſentem ſtatum,ſaltem remote, dici poſſunt.

Præponuntur etiam Angeli rerum corruptibilium ſpeciebus,ſaltem perfectis,& per ſe ad modum vniuerſi neceſſarijs, propter earũ conſeruationem perpetuam,ſufficientemque propagationem, ſeu multiplicationem procurandam; multa enim ſunt quæ nocere animalibus, & arboribus, eorumque conſeruationẽ, aut productionem impedire poſſunt, quæ per Angelicam prouidentiam in hominum bonum auferri, & præcaueri poſſunt, ſicut è contra mali Angeli facile huiuſmodi nocumenta procurant ſi permittantur;& ſicut paſtor cuſtodiens oues, non tantum nocentia remouet, ſed etiam paſcua meliora, & alia commoda illis procurat, à fortiori Angelus quoad naturalia commoda animantium.

Sed percontaberis,vtrum inter Angelos cuſtodes poſsit eſſe diſſentio,& pugna: nam Daniel.10. dicitur, Angelus princeps Perſarum reſtitiſſe Angelo cuſtodienti populum Dei:nam communis ſententia eſt,Principes illos Perſarum, & Græcorum fuiſſe bonos Angelos,vt docuit Dionyſ.cap.9. de cæleſti hierar. quem ſecutus eſt Gregorius lib.17. moral.cap.8. Theodoret. in Daniel. Lyra. Carthuſia. & alij,& ſequũtur Scholaſtici hãc ſententiam cum D.Tho.1.p.q.113. art. 8. & de illa videri poteſt Perer.lib.12.in Daniel. & vt probabiliorem ſupponit Suarez lib. 6. de Angelis, cap. 16. Quo ſuppoſito, ad interrogationem reſpõdeo, non eſſe inter Angelos illos diſcordiam voluntatum abſolute, & ſimpliciter, ſed in petitionibus poſſe eſſe oppoſitionem petendo contraria, quamdiu de voluntate Dei illis non conſtet,nam illa cognita omnes in illa conueniunt, & quia priuſquam illam cognoſcant, ſemper ſub illa conditione poſtulant,ſi Deo magis placuerit, vel alia ſimili expreſſa, vel tacite ſubintellecta, ideo licet contraria interdum petant, abſolute tamen non ſunt inter ſe contrarij in voluntatibus,& deſiderijs,ſed tantum ſecundum quid, & materialiter.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO LV.

An dæmonum munus ſit homines tentare, & ad peccatum inducere.

PRima concluſio. Proprium, ac præcipuum malorum Angelorum miniſterium, ſeu occupatio, eſt homines ad peccãdum inducere, ac tentare. Hæc eſt de fide, quia paſsim in Scriptura legitur. Diabolus enim ſub figura ſerpentis primos homines tentauit, & ad peccatum induxit, Geneſ.3. & explicauit Chriſtus, Ioan.8. dicẽs: Ille homicida erat ab initio. Et Paul.2.Corinth.11. Timeo ne ſicut ſerpens ſeduxit Euam, &c. ſignificans illam tentationum fuiſſe initium, & quaſi exemplar reliquarum. Eſt etiam inſignis tentatio Iob, quæ & diuturna, & grauiſsima fuit; multo vero inſignior tentatio Chriſti propter ſingularem tanti Domini excellentiam, maioremque dæmonis audaciam, ac temeritatem, Matth. 4. Vbi per antonomaſiam, dæmon appellatur tentator, Accedens tentator, &c. & frequenter hominum tentationes dicuntur eſſe à dæmone. Talis fuit cogitatio Iudæ de vendendo Chriſtum, de qua dicitur Ioan.13. Cum diabolus iam miſiſſet cor, vt traderet eum Iudas. Et 1.Petri 5. generaliter dicitur, Aduerſarius veſter diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem deuoret. Et Apocal. 12. vbi Lucifer dicitur, Ille draco magnus, ſerpens antiquus, qui vocatur Diabolus, & Satanas, qui ſeducit vniuerſum orbem; vtique, vel per ſeipſum, vel per ſatellites ſuos, qui ibidem dicuntur Angeli eius, qui cum eo miſsi ſunt in terram, & tãdem mittendi ſunt in infernũ, vt Chriſtus docuit Matth. 25. & hæc eſt communis doctrina Patrum. Vnde Damaſ.lib.2.c.4. nullum vitium, nullum impurorum affectuum genus eſt, quod non ab ipſo excogitatum ſit. Et Tertulian. in Apologet.cap.22. ait: Dæmonum operatio eſt hominum auerſio, tentat autem quia inuidet homini, & vt gloriam Regis ſibi vendicet apud ignorantes. Vnde Ambroſ.epiſtol. 84. aliàs 33. ad Demetriadem, inquit: Cum diabolus innumeris nocendi artibus humanum genus nitatur euertere, &c. plus vritur de virtute ſtantium, quam lætetur de fragilitate labentium. Legatur Caſian.collat.7. præcipue cap.21. & collat.8. cap.13.

Poteſtas autem phyſica ad materiales actiones exercendas, per quas dæmon hominem tentat, naturalis eſt dæmoni. Vnde à Deo, tanquam ab auctore naturæ, illam habet, quia non aliter tentat quam immittendo prauas cogitationes, vel interius phantaſmata immutando, vel exterius excitando obiecta ſenſibilia ad malum offerendo; vel etiam aliquando exterius ſub diuerſis figuris apparendo, & loquendo, vt late Caſian.collat.7. à cap.9. vſque ad 16. declarat. Nec aliquam maiorem poteſtatem dæmones à Deo recipiunt, vt efficacius homines inſtigare poſsint; hoc enim eſſet à bonitate diuina alienum. Quia autem de corde exeunt malæ cogitationes, ait Anſelm. Matthæi 15. Diabolus enim adiutor, & incentor malarum cogitationum eſſe poteſt, non auctor, quia non eſt dæmon propria, ac per ſe cauſa talium actuum, licet ſit cauſa excitans, & inſtigans ad illos ex parte phan-

taſiæ Hæc igitur poteſtas naturalis, & phyſica integra poſt peccatum in dæmone permanſit.

Poteſtas autem moralis duplex eſt, ſcilicet poſitiua, & priuatiua, ſeu negatiua. Poſitiua eſt illa, per quam vel conſilium, vel aliqua moralis facultas datur, vel obligatio imponitur, vel aliquid huiuſmodi fit, vt dæmon ad vtendum dicta phyſica poteſtate inclinetur, vel ordinetur. Negatiua autem eſt illa, quæ relinquitur in voluntate libera per hoc ſolum, quod non impeditur, ſed ſinitur agere. Vnde proprie dicitur, Deus dare poteſtatem moralem, quãdo priori modo illam præbet, ſed non poſteriori; ſed tunc proprie dicitur permittere, vel dare poteſtatem phyſicam per accidens, eo modo quo remouens prohibens, vel non impediens cum poſſit, dici ſolet cauſa per accidens. Non ergo dat Deus poteſtatem moralem Angelo priori modo, quia hoc repugnat bonitati eius: poſteriori igitur modo eſt hæc poteſtas dęmonum à Deo, ſcilicet permiſsiue tantum: & hæc eſt differentia conſtituenda inter cuſtodiam bonorum Angelorum, & malorum, & impugnationem malorum: quod cuſtodia eſt per ſe ex intentione Dei, & poſitiua eius prouidentia ordinante, & procurante talem cuſtodiam, & poteſtatem ad illam neceſſariam, vel conuenientem; impugnatio vero dæmonum ſolum eſt ex permiſsione diuina. Et hoc ſenſu dicunt Patres, dæmonem non habere vim, & poteſtatem in aliquem, niſi Deus illam conceſſerit; velut Damaſce. ait, niſi ea ipſi Dei conſilio, & diſpenſatione concedatur, vtique permittendo: nam ipſa permiſsio magno, & ſecreto Dei conſilio fit. Vnde nec Deus ordinauit dæmoni vt tentaret Iob, nec Chriſtus iuſsit legioni dæmonum intrare in porcos, ſed vtrumq. permiſit.

Sed vt aliqua loca ſanctorũ explicẽtur, maxime Cypriani lib. 7. epiſt. 4 qui docere videtur, omnes baptizatos à dæmone non impugnarii Nota, maiorem poteſtatem eſſe in Eccleſia ad expellendos dęmones ab hominibus baptizatis, vel qui ad baptiſmum perueniũt, quam à nondum baptizatis, quia licet cathecumenos etiam exorcizare valeat, multo efficacius poteſt cogere dæmones vt à baptizatis exeant, vt ait Lactantius lib. 2. inſtitut. cap. 15. non enim permittuntur dæmones tam libere debaccari in baptizatos ſicut in infideles, quos ſub ſua retinent poteſtate. Et hoc modo etiam de tentationibus internis, & ordinarijs verum credimus, magis eſſe ligatam potentiam dęmonis reſpectu fidelium mẽbrorum Eccleſiæ Chriſti, quam Ethnicorum, vel etiam Hæreticorum, qui licet baptizati ſint, à Chriſto apoſtatarunt, maioribuſque auxilijs Deus ſuos præuenit fideles contra acres dæmonis tentationes.

Ob innumeras cauſas permittit Deus tentationem dæmonum, vt ſcilicet ſapientiam ſuam Deus oſtendat, & gloriam amplificet, & maxima bona ex maioribus malis eliciat, quam rationem Auguſtin. multis in locis amplificat. Voluit enim Deus ſummum opus ſuum, nempe Incarnationem Filij ſui in carne paſsibili media permiſsione peccati, & tentationis dæmonis exequi, vt altiori modo, maioriq. ſuæ omnipotentiæ, & aliorum attributorum manifeſtatione, illud perficeret: & etiam ex parte hominum, quibus maior gloria ex victo-

Digitized by Google

victoria tẽtationum reſultat. Non enim coronabitur niſi qui legitime certauerit. 1. Thimot. 2. Quomodo autem certabimus, ſi deſit qui impugnet? vt recte Bernard. ſerm. 64. in Cant. Alia etiam ratio eſt ad continendos homines in humilitate, & timore, ſuęque imbecillitatis cognitione. Item vt neceſsitatem diuinæ gratiæ agnoſcant, & vt adorandum cum humilitate excitentur: has, & alias multas inſinuant Patres, pręſertim August. Pſalm. 55. 60. 61. & 63. Greg. 2. moral. c. 16. & ſequentibus, & lib. 8. cap. 6. aliàs 10.

QVAESTIO LVI.

An omnes tentationes, ac omnia peccata hominum, ex dæmonum actione proueniant.

PRima concluſio. Poteſt dæmon eſſe cauſa proxima tentationis, qua homo ad peccandũ inducitur, ſeu inſtigatur. Patet in tentatione Euæ, ad illam enim tentandam proxime, ſine alio medio ſerpens acceſsit: & eodemque modo Satanas Chriſtum tentauit. Et eſt valde notandum, dæmonem non dici cauſam proximam tentationis, quia ipſe per ſe, ac phyſice efficiat aliquid in noſtris potentijs, quo tentationem inchoet: nihil enim huiuſmodi poteſt efficere per ſe, ſed tantum applicando actiua paſsiuis per motum localem: ſed dicitur cauſa proxima tentationis, quia immediate applicat, vel offert obiectum à quo tentatio incipit, quatenus ex illo mouetur phantaſia, & à phantaſia intellectus per ſpeciem excitantem cogitationem, à qua incipit tentatio; vel applicando obiectum ſenſibile, vt prauam cogitationem poſsit excitare; vel loquendo exterius, & per locutionem repræſentando prauum obiectum, ſimulque ſuadendo conſenſum in illud ſub aliqua ratione apparẽtis boni. Tertio, excitando imaginationem hominis ſine propoſitione obiecti, mouentis ſenſum aliquẽ externum per ſolam internam motionem humorum, quibus, & phantaſmata conuenienter applicentur ad excitandam ſenſibilem cogitationem, & corpus ipſum alteretur, & diſponatur amplius ad cooperandum tentationi: ex quibus conſtat, dæmonem non tam phyſice, quam moraliter dici cauſam per ſe, vel proximam noſtrarum tentationum. Vnde reſpectu peccati, ſemper dici poteſt, dæmon remote concurrere, licet reſpectu tentationis concurrat proxime; quia inter propriam actionem dæmonis, & peccatum ſemper mediat cogitatio. Vnde tentationis eſſe poteſt dæmon efficax cauſa, non tamen peccati, quia poteſt neceſsitare hominem ad tentationẽ ſentiendam, non tamen ad conſentiendam: vt enim ſæpe dicit Auguſtin. non eſt ſemper in poteſtate noſtra quin viſis tangamur, cum tamen ſemper poſſimus huiuſmodi tactui reſiſtere non conſentiendo, nam dæmon nõ ligat, nec impedit vſum rationis, quia non permittitur. Deinde reſpectu ipſius tentationis poteſt dæmon dici cauſa mediata, & per accidens, phyſice loquendo, quatenus non per influxum per ſe in cognitionem ipſam, vel in ſpeciem intellectus, aut phantaſiæ tentationem efficit, ſed ſolum applicando motiua, vt dixi.

Secunda concluſio: Non omne

Digitized by Google

peccatum eſt ex dæmonum ſuggeſtione, & per conſequens non omnes tentationes ſunt à dæmone. Sic D.Tho.1.p. q.114. a.3. & 1. 2. q.80. art. 4 & citat hanc ſententiam ex Origine, qui illam tradit ex lib.3.Periarcon.cap.2. & Baſil. in regulis breuioribus, nu. 75. & Chryſoſt. homil.54. in Acta, vbi ait:Multi abſque diabolo pereunt profectò, non omnia ipſe efficit, ſed multa etiam fiunt à ſola noſtra ignauia.Et addit:Si autem alicubi ipſe auctor,nos initium adhibemus.Et ratio eſt,nam homo veluti ab intrinſeco tentatur, nam habet carnem quæ contra ſpiritum pugnat,& legem fomitis,quę contra legem Dei inſurgit. Vnde Chriſtus dixit: De corde exeunt cogitationes malæ. Sicque Greg. lib.11.moral.cap.15. tractans verba illa Iob. 13. Qui quaſi putredo conſumendus ſum, & quaſi veſtimentum quod comeditur à tinea, inquit: Homo quaſi putredo conſumitur, dum carnis ſuæ corruptione conteritur,cui immunda tentatio non aliunde,ſed à ſemetipſo naſcitur; & iterum in ſemetipſo quippe habet homo vnde tentetur; ergo ſi in homine ſunt alia principia tentationum præter dęmones, non eſt cur dæmoni omnes noſtras tentationes tribuamus, nec peccata quæ ex eis naſcuntur. Sed hæc ratio concludit de poteſtate, nẽpe poſſe hominem pati tentationem ex propria concupiſcentia aliunde quam à dæmone prouocata,ac per conſequẽs ſine interuẽtu dæmonis poſſe peccare, non tamen ſufficienter probat de facto. Poteſt enim dæmon ſua voluntate praua ſemper ſe immiſcere, & ſimul cum alia cauſa occurrente induſtriam ſuam adiungere, & tentationem vrgere: quod ſi ita faciat in omnibus tentationibus, omnium peccatorum ab illis prouenientium erit cauſa moralis,& proxima in ſuo ordine non neceſſaria, ſed voluntaria, & ſaltem adiutrix, & forte ſemper ita facit ex ſua malignitate.Vnde aliqui Patres cenſent, omnia peccata hominum eſſe ex tentatione dæmonis,vt Dionyſ. indicat *cap.* 4. de diuinis nominibus, part. 4. & ſentit Origenes homil. 15. in Ioſue, cap. 11. & Damaſ. lib. 2. cap. 4. ait: Nullum vitium, nullum impurorum affectuum genus eſt,quod non ab ipſis excogitatum ſit.Poſſunt tamen hæ duæ opiniones in concordiam aliquo modo reduci, dicendo, non eſſe neceſſariam actionem, vel cauſalitatem dæmonis, vt homines tententur ſufficienter vt peccent: & nihilominus non eſſe incredibile,dæmonem ex ſuperabundanti malitia, & ſollicitudine ſua, ad omnes tentationes, omniaque peccata hominum, aliquo modo propinquo concurrere, iuxta illud 1.Petri 5. Aduerſarius veſter diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem deuoret. Vnde vna opinio loquitur de poſsibili,& alia de facto.Certum autem eſt,non omnes tentationes hominum, vel peccata eſſe ex ſola ſuggeſtione dæmonum. Et patet, quia Eua tentata eſt à ſolo dæmone, non vero Adã, quem ipſa Eua induxit; at vero ſimul concurrerit dæmon ad peccatum Adæ,vel mediate, aut directe inducendo Euam non ſolum ad comedendũ, ſed etiam ad inuitandũ maritũ,vel aliter ſimul cũ illo operando aliquid in imaginatione Euæ,vt efficacius loqueretur,eſt ſatis credibile: & ſic videtur veriſimile tentationẽ Adæ fuiſſe ſimul à dæmone, licet ab illo ſolo non fuerit.

Digitized by Google

fuerit. Idem conſiderari poteſt in tentatione Iob cap. 2. quando illi mulier dixit: Adhuc tu permanes in ſimplicitate tua?&c. quam forte dæmon ad id induxit. Eademq. ratio eſt de alijs tentationibus, quibus quidam homines ab alijs in peccatum inducuntur. Veruntamen non ſolum tentationes, in quibus extrinſeca tentatio humana interuenit, quæ dici poſſunt eſſe à mundo, ſed etiam illę, quæ dicuntur eſſe à carne, ſeu concupiſcentia, non ſunt à ſolo dæmone, ſed maxime ſunt à concupiſcentia, & paſsione interna, vt docet Iacob, & Paul. & experientia docet vnumquemque tentari à concupiſcentia ſua, & nihilominus fieri poteſt, vt ſimul à demone ſint omnes vel mediate excitãdo paſſiones, aut commouendo humores, vel etiam immediate ſimul, cum motione obiecti, adiungendo internam ſuaſionem, quæ ad conſentiendum tali paſsioni magis inducat.

Tertia concluſio. In hoc ſtatu naturæ lapſæ ordinarie non fiunt tentationes à ſolo dæmone, ſed ipſe ſemper iuuatur ab aliquo alio animæ hoſte ad expugnandam illam. Loquor de ſtatu naturæ lapſæ, quia ante hunc lapſum, ſolus dæmon immediate tentauit Euã, nihil enim poterat tunc dæmon immediate operari intra ipſam Euam propter donum originalis iuſtitiæ: & idem eſt de Adam, quem ſolum mediate tẽtauit per Euam, & in hoc eſt multo maior ratio de Chriſto quoad intrinſecum influxum in ipſum, vt notauit Gregor. homil. 6. in Euang. & iſtius perfectionis etiam fuit particeps B. Virgo ex ſpeciali priuilegio, quia quoad carentiam fomitis, omniſque inordinatus motus particeps fuit ſtatus innocentię. Potuerunt tamen tam Chriſtus Dominus, quam Maria mater eius tentari extrinſecus à dæmone, vel immediate per ſeipſum, vel etiam mediate per alios homines: nam dæmon priori modo tentauit Chriſtum in deſerto, at poſteriori modo tentauit illũ per Iudæos, quibus Chriſtus dixit, Matth. 22. Quid me tentatis hipocritæ? Et Ioan. 8. de Phariſæis dicit: Hoc autem dicebant tentantes eum: quod non ſolum intelligitur de tentatione probationis, ſed etiam deceptionis, & malignitatis, volens ad irã, & impatientiam eum prouocare. Dico ergo (loquendo de ſtatu naturæ lapſæ) ſicut alij hoſtes hominis, ordinarie non tentant illum ſine dęmone, ita etiam dæmonem ſemper iuuari aliquo alio hoſte animæ ad illam debellandam, vt ait Ambroſ. lib. 4. ad Lucam, cap. 4. quia hoc modo facilius poteſt hominem vincere. Vnde etiã conſtat fieri poſſe, vt omnes tentationes hominis à dæmone ſint, licet ſint etiam à concupiſcentia, vel mundo; ſicut à contrario non repugnat omnes eſſe à concupiſcentia, vel mundo, & ſimul eſſe à dæmone: hoc autem intelligendum eſt ordinarie, & regulariter: imo de grauioribus, & diuturnis tentationibus, multo credibilius eſt nunquam fieri ſine dæmonis opera, nec ipſum ſolum ſine interuentu mundi, vel concupiſcentiæ homines aggredi, ſæpe tamen dęmon non inchoat tentationem, ſed iam inchoatam, à concupiſcentia inuenit.

Digitized by Google

QVAESTIO LVII.

Vtrum ad miniſteria dæmonũ pertineat hominibus nocere, vel alia mala pœnæ inferre.

COmmuniter docent Theologi, malos Angelos eſſe diuinæ iuſtitiæ miniſtros ad omnes peccatores puniẽdos. Loquendo de pœnis inferni, manifeſtum eſt hoc, homines enim qui in peccato moriuntur, dæmonum poteſtatĩ committuntur, vt ait Iſidor. lib. 2. ſententiar. cap. 15. & Iuſtinus contra Triphonem, ad maiorem pœnam accidentalem damnatorum, quos dęmones etiam innumeris conuitijs afficiunt. De pœnis autem huius vitæ, certum eſt miniſterio malorum Angelorum frequenter hominibus infligi. Patet in ſancto Iob cap. 1. & 2. idemque de Tobia, & de Sara filia Raguelis colligitur ex Tobiæ 2. 3. 6. 7. & 8. & ideo dæmon hoc modo nocet homini, vt illum ad impatientiam, deſperationem, blaſphemiam, vel aliud ſimile vitiũ inducat, ita Deo permittente: & hic modus puniendi non ſupponit peccatum actuale in homine. Alius autem modus puniendi eſt propter peccata cõmiſſa, non tantum in medicinam, ſed etiam in vindictam, vt conſtat de Dei punitione aquis diluuij, igne Sodomæ, & multitudine hominũ ſæpe interfectam propter aliquod crimen. Patet etiam Deum per Angelos malos punire ex illo Pſal. 77. Miſit in eos iram indignationis ſuæ, immiſsiones per Angelos malos, vt exponit Hieronym. & ibi Auguſtin. qui Patres notant, non tantum pœnas exteriores, & temporales Deum immittere per hos Angelos malos, ſed etiam internas obdurationes voluntatis, & deceptiones mentis, permittendo propter priora peccata, vt dæmones faciant ſigna, aut proferant verba, quibus peccatorum obduratione, & cæcitate decipiantur, & adducunt illud 3. Reg. 22. vbi ſpiritus malus ſe obtulit Deo ad decipiendum Achab, dicẽs: Ero ſpiritus mendax in ore omnium Prophetarum. Cui reſpõdit Dominus: Decipies, & præualebis; egredere, & fac vtique in pœnam peccatorum Achab. Et 1. Reg. 16. Spiritus Domini malus vexabat Saul. Et Paul. 1. Thimot. 1. Himenæum, & Alexandrum tradidit Satan, vt diſcerent non blasfemare, & ex his tortoribus fuiſſe Angelum qui primogenitos Aegyptiorum occidit, Exodi 12. docet Hierony. Et nota, quod hoc aliquando præſtat dæmon per ſeipſum, aliquando per creaturam irrationalem, vt per ignem, aut ventum, vt in Iob legitur; aut per beſtiam, verbi gratia, per leonem, per quem Prophetam occidit, & tunc efficaciter, & ex neceſsitate infert malum quod intendit: ſæpius tamẽ hoc facit dęmõ per homines malos, quos excitat ad occidendũ, vel aliter alijs nocendũ, vt etiam in Iob legitur.

Sed quæres, An hoc miniſteriũ fiat à dæmone iubẽte Deo, vel tantum permittente. Reſpõdeo, quod quando dæmon pœnã, vel aliquod malum vni infert, aliũ ad peccandum inducẽs, tunc pœna illa non prouenit iubente Deo, quia intrinſece inuoluit tentationem, & ſuggeſtionẽ mali culpæ; at vero quando dæmõ immediate per ſeipſum, vel per creaturã irrationalem, malum pure pœnale homini infert, poteſt id facere iubente Deo, quia ex ſe nõ inuoluit malũ culpæ, quia malitia non eſt per ſe coniuncta tali actioni, licet per accidens adiunga-

iunga-

iungatur ex prauitate operantis. Ex his inferunt communiter Patres omnes pœnas temporales, & externas, quas Deus immittit, per miniſterium dæmonum prouenire, vt ait Iſidor. lib. 2. ſentent. cap. 10. Tertulian. in Apolog. cap. 22. enumerans varias temporales afflictiones, quæ nobis à dæmonibus proueniunt, & procurantur, Hieron. Iſai. 6. Aug. lib. 3. contra Iulianum, cap. 10. imo omnia mala quæ homines ſibi inuicem inferunt, authore diabolo fieri, ſeu procurari, ſentit Hilar. in Pſal. 128.

QVAESTIO VLTIMA.

Vtrum miniſteria dæmonum per varios principatus diuiſa ſint.

SVpponendum eſt, Angelos malos cecidiſſe ex omnibus hierarchijs, & ordinibus Angelorum: hoc enim magis conſentaneum eſt Scripturis, & Patribus. Vnde licet nomina, quibus hæc excellētia indicatur, non tribuantur malis Angelis, nihilominus perfectiones, ſeu gradus naturæ, cum proportione in eis inueniuntur. Vnde in dæmonibus non dicimus eſſe hierarchiam, quæ eſt ſacer principatus; nec dicuntur Seraphini, quia à charitate ſumptum eſt; nec Throni, quia Deus in eis non ſedet per gratiam, &c. nomina vero ſcilicet Cherubim, Principatus, & Poteſtates, malis Angelis in Scriptura tribuuntur, vt apud Ezechielē, & Paulū, quia proprietates, à quibus illa ſumuntur, ex ſuo genere magis indiſferentes ſunt, vt ſunt Scientia, Poteſtas, Prælatio, & Annuntiatio.

Suppono etiā, inter dęmones nō ſolum eſſe diſtinctionē, ſeu coordinationem ſecundum gradus perfectionis naturalis, verū etiam eſſe inter illos ſubordinationē ſecundum poteſtatē ſuperiorem quorundam in alios, & generatim loquendo de ſubordinatione inferiorum ad aliquem principem habentē poteſtatem in eos, videtur de fide, quia expreſſe habetur in S. S. nam Matth. 12. & 13. & Marc. 3. obijciebant Chriſto Iudæi, In Beelzebub principe dæmoniorū eijcit dæmonia. Quę verba oſtendunt fuiſſe cōmunem illius populi conſenſum, & traditionem dari aliquem dæmonem cęteris ſuperiorem, ad cuius nutū cæteri exirent de corporibus obſeſſorū, ſi ex pacto cū aliquo homine inito ipſe iuberet: & iſtemet princeps videtur eſſe, quē Chriſtus Dñs principē huius mundi appellat, Ioan. 14. & 16. & c. 12. Nunc iudiciū eſt mūdi, nunc princeps huius mundi eijcietur foras: quo ſatis indicat Chriſtus, inter dæmones vnum eſſe qui eſt quaſi Rex & caput huius principatus. Quod magis idē Chriſtus declarat Luc. 11. Reſpondēs Iudæis: Omne regnū in ſeipſum diuiſum deſolabitur: & ſi Satanas in ſeipſum diuiſus eſt, quomodo ſtabit regnum eius? Vbi ſupponit, dæmones inter ſe, quaſi vnā rempublicam, & vnū regnū cōponere, cui præeſt aliquis vt Rex, qui ſuum regnum in hoc aëre caliginoſo conſeruare ſtudet: quem appellat Paul. 2. Corinth. 12. Principem aëris huius. Et de hac prælatione inter dæmones ita ſeribit Hiero. in c. 3. Abacuch: Sicut Eccleſiæ, & omnis viri Chriſtus eſt caput, ita cunctorū dęmonum, qui in hoc ſæculo debaccantur, caput eſt Belzebub princeps dęmoniorū.

Incertum autem eſt vnde principatus iſte ortus ſit, & qualis ſit. D. Thomas. 1. part. quæſt. 109. ait: in primis hunc principatum ſupremi dæmonis fundatum eſſe in

in naturali ordine perfectionis, quem reſpectu aliorū habet, quia enim eſſentialiter, & naturaliter perfectior eſt alijs, ideo ex natura alijs dominatur. Exiſtimo tamen hunc principatum Beelzebub in Angelos ſuos non eſſe ita naturalem, vt vel ab illius eſſentia per modum proprietatis connaturalis quaſi fluat, vel in ſolo iure naturali Angelicæ naturæ conſentaneo fundetur. Vnde inter Angelos creatos in pura natura nō eſſet ex vi ipſius naturæ prælatio propria in aliquo cum poteſtate regendi alios ex vero dominio, vel iuriſdictione quam in illos haberet, ſed neceſſaria eſſet, vel ſpecialis Dei ordinatio, ſeu inſtitutio, vel communis ipſorum Angelorum conſenſus in vnam rem publicam coeuntium: imo opinor de facto nullam fuiſſe talem prælationem inter Angelos ſanctos viatores, quādiu in illo ſtatu fuerunt, ſed omnes quoad obligationem præcepti poſitiui ſoli Deo fuiſſe immediate ſubiectos, inter ſe vero fuiſſe obligatos ad naturalem legem, ſupernaturalemque ſeruandam, nempe legem charitatis, iuſtitiæ, veritatis, gratitudinis, obſeruantiæ, ac virtutum aliarum, quæ inter ipſos locum habere poſſunt.

Dico ergo hunc principatū dæmonis (cum tyrānicus non ſit, nec violentus) fundatum eſſe in natura ipſorum Angelorum, conſumari autem, & compleri, partim ex communi cōſenſu voluntario eorundem Angelorum, partim ex ordine diuinæ ſapientiæ, ac prouidētiæ. Et patet, quia cum illa natura ſit intellectualis, conſentaneum illi eſt in vnam ſocietatem politicam congregari. Vnde cum mali Angeli ratione ſtatus à bonis diuiſi ſint, quaſi naturaliter inter ſe aggregantur modo accommodato intellectuali naturæ, ac ſubinde in ordine ad actiones liberas, & morales, ad quam coniunctionem neceſſaria eſt vnio moralis ſub vno capite, quia ſine tali ordine ſumma eſſet confuſio, & non eſſet propria vnio, ſed quædam aggregatio per accidens; ergo cum tale caput debet cæteris præeſſe, valde conſentaneum eſt, vt principatum obtineat, qui in natura excellentior eſt: ſed quia ſola perfectio naturalis non ſufficit, acceſsit cōſenſus ipſorum Angelorum malorum inter ſe: peccauerunt enim omnes inferiores, conſentiendo ſupremo, per quē conſenſum virtute illum in principem elegerunt. Accedit etiam quod illum modum regiminis, & ſubordinationis cōuenientem ſibi, indicant ad humanum genus efficacius perſequendum, & ad agendum bellum contra Deum, & Chriſtum; & ob hāc etiam cauſam vnionem cum tali capite mordicus retinent, & diuina etiam prouidentia ita factum fuit, conuenit enim hoc diuinæ ſapientiæ, quæ (vt diuus Thomas ait vbi ſupra) nihil in vniuerſo inordinatum reliquit.

Ex his quæ de ſupremo Luciferi principatu diximus, inferri poteſt etiam inter Angelos Satanæ eſſe aliquos intermedios principes, ſeu quaſi duces, habentes ſub ſe milites, & in eis etiam eſſe poſſe gradus amplioris, vel minoris poteſtatis. Item eſſe quoſdam ad priuatam impugnationem, & infimas actiones eius, alios ad miniſteria vniuerſaliora, vel grauiora deſtinatos: quod ſignificauit D. Thom. 1. p. q. 109. a. 2. dicens, Quod ſicut inter illos Angelos eſt naturalis ordo perfectionis, ita & actiones eorum ſunt ſub actionibus

ſupe-

ſuperiorum, & quod alij alijs obediant; ergo in dæmonibus non eſt tantum vnus ſupremus dux, ſed plures etiam ſubordinati, qui ſuperiores alijs ſunt. Poteſtq. hoc probabiliter ſumi ex illo Paul. ad Epheſ. 6. Aduerſus principes, & Poteſtates, aduerſus mundi Rectores tenebrarum harum, qui ita vocari poſſunt etiam ſecundum præſentem ſtatum, quem nunc habēt, cum vocentur rectores tenebrarũ harum: nam ſicut Deus varia diſtribuit miniſteria ad cuſtodiendos, & ſeruandos homines, ita etiã Lucifer ſua miniſteria cum proportione ad impugnandos, & perdendos homines inter ſatellites ſuos diſtribuit.

Sed interrogabis, A quo, & quomodo diſtribuãtur miniſteria dæmonum? D. Bonauen. reſpondet. 2. diſt. 6 q. vltima, ad argumēta hanc prælationem eſſe à natura, & a diuina inſtitutione, id eſt, à natura fundamentaliter, & à diuina inſtitutione completiue, & formaliter. Sed quidem hæc inſtitutio, licet ſit à Deo permiſsiuè, magis debet Lucifero tribui effectiue, quoad miniſteria malorum Angelorum in hominibus impugnandis, inducendo eos ad malum culpæ: nam ſi ſermo ſit de miniſterio puniendi homines peccatores, ad quod dæmones etiam aſſumuntur, vt diximus, ſic exercere poſſunt tale miniſterium ex diuina ordinatione, & voluntate, vel immediate ab ipſo Deo, vel per bonos Angelos intimata illis dæmonibus, quibus Angelis bonis pro ſuo arbitrio placuerit.

Sed quæres iam, quomodo hæc miniſteria ſint diſtributa. Reſpondeo, dæmones deſignari à ſuo principe ad tentandos homines, ac diſtributi ſecundum vitiorum diuerſitatem, quoſdam ad tentandum de ſuperbia, alios de luxuria, auaritia, &c. ita vt vna, vel plures legiones dæmonum ſub vno ſpeciali duce curam promouendi vnum vitium in hominibus acceperint, qui à ſuo duce per varias nationes, & regiones orbis ad illud munus diſtribuantur, & forte qui in vna prouincia verſantur, aliquem in eo munere propinquiorem rectorem habent, & hac ratione ſint tentatores per vitia ſingula diſtributi. Sic tradidit Origen. homil. 15. in Ioſue, & Hieron. ad Epheſ. 6. & multi alij cum Magiſtro. Huius tamen rei nulla eſt euidens ratio, nam licet in Scriptura quidam dicatur ſpiritus mendax. 3. Reg. 22. alij dicantur, ſpiritus ſeductores. 1. Timoth. 4. alij, ſpiritus fornicationis, Oſeæ 4. neceſſe tamen non eſt vt iſti ſpiritus ſemper ſint perſonaliter diuerſi, nam idem poterit decipere, mentiri, & ad libidinem inducere diuerſis temporibus, & ab effectibus varijs nominibus appellari. Nec in SS. Angelis ſimilis diſtinctio à PP. aſsignatur, ſed idem Angelus cuſtos ad omnia bona promouet, & ab omnibus vitijs retrahit hominem ſuæ curæ commendatum. Ita poterit idem ſpiritus nequam tentare hominem ſibi commiſſum de omnibus vitijs, iuxta occurrentes occaſiones, cum nec potentia, nec voluntas deprauata illi deſit. Vnde Gregor. lib. 32. moral. cap. vlt. vni Leuiatan tribuit, quod alios ſuperbiæ, alios inuidiæ, alios auaritiæ facibus inflammat.

Alia diſtributio iſtorum ſpirituum eſt ex parte perſonarũ, quas impugnandas ſuſcipiunt: quidam enim cenſentur deputari ad ſingulos homines impugnandos, alij ad prouincias, vel regna, vel alias com-

communitates, & inter priores quidam ſunt infimi deſignati pro vulgaribus hominibus, alij pro principibus, & fortaſſe pro viris perfectioribus, & ſanctioribus, aſtutiores dæmones deſtinantur. Et aliqui etiam ſuperiores eſſe poterunt, quaſi ſuperintendentes illis inferioribus, & plures ex illis poterūt eſſe vni principaliori ſubordinati. Hunc modum frequentius tradunt Scholaſtici, cum Magiſtro in 2. diſtin. 6. & inſinuat D. Tho. 1. p. q. 114. a. 1. & Hieronym. Abacu. 3. circa finem, vbi commemorat Angelos malos per nationes quæ ſubiectas habent, fuiſſe diſtributos. Et Daniel. 8.

Quæritur tamen à Scholaſticis, An vnuſquiſque hominum peculiarem habeat Angelū impugnatorem, ſicut habet cuſtodem. Reſpondetur, communiter vnumquēque hominum duos habere Angelos, bonum, & malum. Ita ſentit Magiſt. 2. diſtinct. 6. & 11. vbi alij Scholaſtici. Et probatur ex illo 2. Corinth. 12. Datus eſt mihi Angelus Satanæ, qui me colaphizet: & multi putant fuiſſe Satanam, qui ad tentandum Iob ſpecialem licentiam petijt. Et quod dicitur Ioan. 13. de Iuda, Cum diabolus iam miſiſſet in cor. Sic Origen. homil. 35. in Lucam, Gregor. Nicen. lib. de vita Moiſis. Et ratio eſt, quia Lucifer ſummo odio proſequitur homines, ideoque circuit quærens quem deuoret; ergo ſicut Deus ſingulis hominibus, ſingulos Angelos cuſtodes deſignauit, ita etiam dæmō ſi poteſt, ſingulis deputat ſingulos impugnatores, maxime cum numerus eorum numerum hominum excedat.

Vnde creditur ex tota multitudine Angelorum tertiam partem corruiſſe; ergo ex ordine inferiori ad minimum corruit tertia pars, & illa fortaſſe ſufficit pro omnibus hominibus viatoribus ſimul viuentibus in omni tēpore. Et credibilius inferiores facilius perſuaſione Luciferi moueri, ac proinde in altioribus ordinibus pauciores, in inferioribus vero plures tertia parte; & conſequenter ex infimo ordine forte dimidiā partem corruiſſe. Addo etiam, non omnes Angelos cuſtodes eſſe ex infimo ordine, quia fortaſſe excellētiores perſonæ ab Archangelis cuſtodiuntur, & ſic poterūt cum proportione ad illas impugnandas ſuperiores dæmones deputari; imo ſi dæmones inferiores non ſufficerent, ex alijs in natura perfectioribus deputarentur. Fitq. hæc deputatio à principio conceptionis, & animationis, ſicut de Angelis cuſtodibus diximus.

Sed interrogabis, An ſaltem ad tempus recedat? Reſpondetur affirmatiue, quia Iacobi 4. ait: Reſiſtite diabolo, & fugiet à vobis. Et Lucæ 4. De Satana tentante Chriſto dicitur, conſummata tētatione, diabolus receſsit ab eo vſque ad tempus. Sic cōmuniter Scholaſtici. 2. diſt. 6. & D. Tho. 1. p. q. 114 a 5. nō autem recedit ex defectu odij, aut iracundiæ, aut deſiderij nocēdi: recedit autē timēs ne homo impugnatus inde magis proficiat, & de ipſo triumphet, vt ait Ambroſ. lib. 4. in Lucam. Poteſt etiam ad tempus ceſſare, vt hominem ſecuriorem reddat, & ita poſtea facilius eum expugnet, vt ipſe dicit, Matthæi 12. Reuertar in domū meam vnde exiui. Et docet Gregor. 3. moral. c. 22. recedit quoque aliquādo, quia videt hominem vincendo ipſum, viciſſe etiam concupiſcentiā, & ſic factum eſſe fortiorem. Et ſic intelligit verba Iacob. citata, Chryſoſto-

ſoſtomus homil. 22. ad populum. Item cauſa recedendi eſt diuina miſeratio, & prouidentia in premium prioris conſtantiæ, & hominis diligentiæ, vel ne eius infirmitas ſupra modum grauetur permittit, imo cogit dæmonem ad tempus recedere, hoc autem pendet ex conſilio diuinæ ſapientiæ.

Ex dictis vltimo colligitur, quomodo Angeli ſuperiores, qui non habent deſignatos certos homines, quos impugnant, ad hanc impugnationem concurrant. Reſpondeo, interdum concurrere immediate, & per ſeipſos iuuãdo alios, quia ſunt Præfecti Ciuitati, Regno, aut Prouinciæ; & ideo vbi maior eſt neceſsitas, ibi ſubueniunt. Poſſunt etiam Principes iſti concurrere mediate, inſtruẽdo inferiores, illos excitãdo, & ad hunc hominem, vel illum tentandum applicando, & ſic ad directe inducendum in peccatum à malis Angelis ſuperioribus cæteri mittuntur. Et hæc de tota materia de Angelis.

TRACTATVS DE LIBERO ARBITRIO.

CVM de diuina gratia, deque ipſa natura agendum ſit, prius de ipſius naturæ, ſeu liberi arbitrij nominibus, diuini ſpiritus fulgore merito diſſerendum erit. Sitque

QVAESTIO I.

De nominibus naturæ, & liberi arbitrij.

SVmitur natura hoc loco, provt dicitur per antonomaſiam de intellectuali, ſeu rationali natura, quæ principiũ eſt moralium operationum, quibus comparatur, vel amittitur ęterna beatitudo, atque hunc finem ſola intellectualis natura per gratiam ordinatur, ſola enim ipſa rationalis natura capax eſt gratiæ, vt docet Auguſtin. lib. 3. contra Iulian. cap. 3. quia libera eſt: nam vt ait Bernard. de gratia, & libero arbitrio, gratiam nec dare poteſt niſi Deus, nec capere poteſt niſi liberũ arbitrium. Sumitur autem hic natura humana, provt terminata eſt ſuo ſuppoſito; at liberum arbitrium, & gratia ita ſunt coniuncta, vt non poſſint diſiungi, vt epiſt. 46. ait Aug. Si non eſt Dei gratia (inquit) quomodo Chriſtus ſaluat mundum? Et ſi non eſt liberum arbitrium, quomodo iudicat mundũ? Et Bernard. de gratia, & libero arbitrio, Tolle liberum arbitrium, non erit quod ſaluetur; tolle gratiam, non erit vnde ſaluetur.

Eſt autem triplex libertas, vt ait Hugo Victor in ſumma ſentẽt. tract. 3. c. 9. nẽpe libertas à neceſsitate, à peccato, & à miſeria; vel vt alij dicunt, libertas à ſeruitute, à coactione, & à neceſsitate. Et ſola hæc tertia eſt propria libertas moralis ad humanos actus laude, aut reprehenſione, premio, aut pœna dignos neceſſaria, quæ ſola ſimpliciter nomen libertatis meretur. Nota tamen, quod coactum idem fere eſt, quod violentum, vtrum-

vtrumque enim eſt contra internū appetitum patientis, vel operantis, ſed violentum generalius dicitur de quocunque motu contrario appetitui, ſiue elicito, ſiue innato; coactum vero proprie dicitur, quando appetitui elicito, & vitali repugnat, licet interdum ſoleant voces illæ confundi. Vnde Ariſt. 3 Ethic. c. 1. ait, violentum eſſe quod eſt ab extrinſeco paſſo non conferente vim, id eſt, reſiſtente aliquo modo. Libertas ergo à ſola coactione tantum requirit carentiam violentię, ita vt motio, quæ ſic libera dicitur, contra internum appetitum non ſit, ſiue ex neceſsitate fiat, ſiue non. Talis autem motio ſi ſit voluntatis, potius eſt dicenda voluntaria, quam libera: voluntariū enim dicitur, quod eſt ab interno principio cum cognitione: quæ ratio tota poteſt in actu reperiri, quamuis ex neceſsitate fiat; quia ſola neceſsitas non excludit cognitionem, nec conformitatem cum appetitu innato, vel elicito.

Vnde cōmuniter docent Theologi, voluntati in actibus elicitis nō poſſe vim, aut coactionem inferri, etiam ſi neceſsitatem pati poſsit, nam coactio excludit voluntarium, illi enim directe opponitur: non poteſt autem actus eſſe à voluntate, & non eſſe voluntarius, quia non poteſt non eſſe à principio intrinſeco cum cognitione, nec poteſt ſimul eſſe voluntarius, & coactus, quia hæc duo opponūtur. Vnde coactio ſimpliciter omnino repugnat actui elicito voluntatis, non tamen repugnat coactio ſecundum quid, quæ fit per pœnas, vel timores, hoc autem fit ab extrinſeco; liberum ergo in præſenti vocatur, quod à neceſsitate liberum eſt. Vnde liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis, & rationis vtique ad operandum cum indifferentia, & dominio actionis, ita vt in manu eius ſit velle, aut nolle, exercere, vel ſuſpendere actionem, vt docet Auguſt. lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſsionibus, cap. 18.

Hominem autem liberum eſſe, non ſolum circa opera naturalia, ſed etiam ſupernaturalia, definit Concil. Trident. ſeſsione 6. cap. 5. & canon. 5. & 6. & ex Scripturis, & rationibus probat Auguſt. lib. de gratia, & libero arbitr. & Suarez lib. 1. de auxil. à principio, Bellarmi. in tota controuerſ. de gra. & libero arbit. Alfonſus à Caſtro contra hæreſes, tit. de libero arbitrio, & alij recentiores. Ex dictis ſequitur, quod vt actus ſit liber, oportet vt procedat à potentia libera, vel quoad ſpecificationem, vel ſaltem quoad exercitium, iuxta modum quo actus liber fuerit, quia non habet quod ſit liber niſi per denominationem à ſuo proximo principio; nam ſi neceſsitaretur voluntas, non imputaretur illi peccatum.

QVAESTIO II.

Quæ ſint neceſſaria vt potētia ſit libera, & libere operetur.

SIt prima concluſio. De ratione potentiæ formaliter liberę eſt, vt quatenus eſt ſit potentia actiua. Probatur ex Scriptura Eccleſiaſt. 15. Ad quod volueris porrige manum tuam. Et cap. 31. Qui potuit facere mala, & non fecit. Et Zachar. 4. Conuertimini ad me. Per quæ verba libertatis noſtræ admonemur, vt dixit Concil. Trident. Nemo autem ſeipſum conuertit niſi agendo. Et 1. Petri 2. dicitur,

citur: Satagite, vt per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis. Item probatur ex Concil. Trident. ſeſsio. 6. cap. 5. vbi cum dixiſſet, homines vocari à Deo per gratiam, vt eidem gratiæ libere aſſentiendo, & cooperando, in ipſum Deum conuertantur. Et can. 4. damnat, dicentes, Liberum arbitrium nihil cooperari aſſentiẽdo Deo excitanti, aut nihil omnino agere, mereque paſſiue ſe habere; ergo libertas formaliter eſt in potentia actiua. Sic Auguſt. lib. 11. de Ciuitate, cap. 6. & 7. vbi vocat voluntatem cauſam efficientem. Et 1. retract. c. 9. ait: Non dicitur aliquid eſſe in poteſtate noſtra propter potentiam paſsiuam, ſed propter actiuam, quam ipſum nomen poteſtatis ſignificat. Idem Damaſ. lib. 2. de fide. c. 25. & alij Patres: & ex Scholaſticis D. Thom. 1. p. q. 82. a. 4. & alibi ſæpe docet, voluntatem in vtramque partem ſeipſam poſſe mouere, & eſſe potentiam operatiuam. Idem tradit Scotus in 2. diſtin. 25. in toto diſcurſu quæſt. & alij Scholaſtici.

Probatur autem optime ratione Scoti, nam potentia libera eſt, quę in manu, & poteſtate ſua habet mutari, vel non mutari: hęc autem poteſtas non eſt in potentia paſſiua, vt paſsiua eſt; ergo in actiua quatenus actiua eſt. Minor probatur, quia actio non eſt in poteſtate patientis, vt patiens eſt, id eſt, in dominio eius, ſed agentis; ſicut præceptum non eſt in poteſtate ſubditi, ſed ſuperioris; ergo libertas ſolum in potentia actiua, vt actiua eſt. Quapropter licet voluntas ſit receptiua ſui actus, & ſub ea ratione ſit potentia paſsiua, non eſt tamen libera, niſi quatenus poteſtatem habet eliciendi, & non eliciendi actum ſuum. Quod ſi ab alio agente reciperet actum; alteri agenti eſſet liber ille effectus, non ipſi voluntati, ſi ipſa nihil efficeret; ergo in potentia, vt paſsiua eſt, non eſt libertas.

Nota tamen, quod interdũ paſſio aliqua, ſiue receptio, poteſt pendere ex diſpoſitione libera paſsi, & tunc licet receptio proxime nõ poſsit eſſe libera ipſi recipienti, quia ab illo non fit, remote poteſt denominari libera, quatenus ab eius libera diſpoſitione pendet. Poſita autem eſt illa libertas in eo, quod effectio talis diſpoſitionis eſt libera, & ita ſemper manat ex potentia actiua, in qua reſidet: & hoc modo receptio primæ gratiæ ſanctificantis poteſt dici homini libera remote, in quantum efficere contritionem eſt homini liberũ. Et in naturalibus poteſt dici, eſſe homini liberum calefieri à ſole, in quantum libere poteſt ad ſolem accedere, vel ab illo recedere; propria ergo libertas ſemper eſt in potentia actiua, vt actiua eſt.

Secunda cõcluſio. Ad formalem libertatem alicuius facultatis requiritur indifferẽtia potentię actiuæ ad varias actiones exercendas, aut non excercendas illas. Et ſuppono vulgarem diſtinctionem duplicis libertatis, quoad exercitium, & quoad ſpecificationem; quoniam prior conſiſtit in poteſtate habendi, & non habendi, & eſt inter contraria: poſterior vero in poteſtate habendi hunc, vel illum actum. Probatur ergo primo, quoad indifferentiam, quoad exercitium: nam ſi non eſſet vis agendi in tali facultate, ſemper careret actione, ſicut eſt in aliqua re inepta ad agendum; ergo vt potentia ſit vere domina ſui actus, quoad exercitium eius, oportet quod ex

inter-

Digitized by Google

interna, & eminenti poteſtate poſſit actionem efficere, & ſuſpendere illam. Probatur etiam concluſio de indifferentia quoad ſpecificationem, quia libertas eſt proprie, & immediate conditio potentiæ actiuæ, vt actiua eſt; ergo ſi talis indifferentia ſit reſpectu plurium actuum, neceſſario erit in tali facultate vis effectrix omnium illorum actuum, vt dicatur reſpectu omnium libera, & eligat hunc potius quam illum. Vnde recte dixit D. Thom. 2. diſt. 28. q. 1. a. 1. hominem non fore liberi arbitrij, niſi ad eum determinatio ſui operis pertineret. Et idem docet Scotus in 1. diſt. 25. ad vltimum.

Tertia concluſio. Ad libertatem proximam, & abſolutam arbitrij requiritur, vt virtus facultatis in ſuo ordine cauſæ proximę habeat completam vim actiuam, & dominatiuam illorum actuum, ad quos dicitur ſimpliciter, & proxime libera. Probatur, nam ſimpliciter poteſt velle, & nolle; ergo habet completam vim actiuam, & non dimidiatam, & incōpletam, quæ deberet compleri aliquid recipiendo; & per conſequens quantum ad illud non eſſet libera: nam libertas non poteſt eſſe paſsiua, vt dixi; ergo ſola voluntas eſt principium proximum ſui actus. Sed nota, voluntatem per ſe ſpectatam, & nondum coniunctam notitiæ obiecti non habere completam, ſed inchoatam libertatem, quia in eo ſtatu nihil poteſt eligere, comparata autem notitia obiecti, habere completam libertatem, quia iam habet completam vim agendi, vel non agendi, & ex tali coniunctione cum obiecto cenſetur cōpleta virtus eius actiua in actu primo, proxime requiſita ad volendum, vel nolendum. Nota etiam, quod voluntas per ſe ſola *ſumpta*, non eſt proxime, & ſimpliciter libera ad actus ſupernaturales, ſed de ſe habet tantum, quandam inchoationem libertatis ad tales actus in quantum habet quandam vim actiuam innatam, vel naturalem, vel obedientialem ad illos efficiendos, & eſt capax complementi illius virtutis; *quamdiu* vero illud complementum non habet actu, illa potentia remota eſt, & ſimiliter libertas ad eoſdem actus remota eſt, & incompleta.

Quarta concluſio. *Libertas in actu primo poteſt eſſe remota, & proxima, & vtraque requirit indifferentiam potentiæ actiuę*: nam remota libertas requirit indifferentiam in facultate formaliter libera ſecundum ſe, & nude ſpectata: proxima autem libertas in actu primo requirit indifferentiam actiuam in facultate ipſa agendi expedita, & propoſita cum omnibus requiſitis ad agendum. Hanc diuiſionem attigit Scotus in 4. diſt. 19. q. 6. §. dico ergo, ex doctrina Ariſtot. 9. Metaphyſ. cap. 12. vbi ait, eum qui habet ſolam potentiam operatiuam, & non habet alia requiſita ad operationem, ſolum ſecundum quid, & quantum eſt ex parte ſui eſſe potentem ad operandum: ſicut qui habet viſum, etiam ſi lumine careat, potens eſt ad videndum, & ſimpliciter dicitur potens, quia ita eſt diſpoſitus ad operandum, vt ſine vlla immutatione, vel in ſe, vel in paſſo, vel in obiecto, vel in aliquo alio agere poteſt. Priorem ſtatum vocamus potentiæ remotæ, poſteriorem vero potentiæ proximę: vt qui dormit, libertatē habet in actu primo, remotam tamen, quia multa immutatione indiget, vt libertate vtatur: qui vero vigilat,

Digitized by Google

gilat, & actu conſiderat volēdum ſit, nec ne dum nihil elegit, liber eſt tantum in actu primo, ſed proxime, quia immediate ſine interuentu alicuius actionis, aut mutationis poteſt velle, vel nolle. Vnde non ſolum quando volūtas eſt in actu primo remoto, ſed etiam vt eſt in actu primo proximo, eſt libera, & indifferens, cum libertas ſit ei innata, & intrinſeca. Nam ſi voluntas eſt proxime diſpoſita ad operandum, & non poſſet in vtrãque partem operari, ſed in vnam tantum, non operaretur tanquam domina vtriuſque poteſtatis, & per conſequens etiam illa libertas remota nūquam ad vſum liberum applicaretur, vt ex ſequentibus magis conſtabit.

QVAESTIO III.

An recte deſcribatur poteſtas libera eſſe, quæ poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſſit agere, & non agere.

PRima cōcluſio. Vera eſt prædicta definitio libertatis. Sic Scotus. 2. diſt. 25 q. vnica. Gabr. n. 3. dubio 3. & 4. & in 1. diſt. 48. c. 3. & ibi Ocham, Corduba lib. 1. quæſtionarij. q. 55. dub. 9. & 10. Tolet. & Valen. diſp. 8. q. 5. puncto 4. §. 4. vbi ait, in hoc conſiſtere eſſentialiter libertatem actionis. Et Soto lib. 1. de natu. & grat. c. 16. & Curiel. controu. 24 in epiſt. 2. D. Petri n. 234. & ex Ariſt. & D. Tho. ſtatim probabimus. Et ratio eſt, quia nullis verbis poteſt explicari commodius libertas volūtatis, & dominium circa ſuas actiones, & indifferentia operandi, & non operandi. Liberū enim arbitriū (vt ait D. Tho. 1. 2. q. 1. a. 1.) eſt facultas voluntatis, & rationis per quā homo eſt dominus ſuorū actuum per hoc inſinuans libertatē potentiæ conſiſtere in dominio ſui actus. Dominium autē eſt facultas vtendi, & non vtendi, ſeu faciendi, & non faciēdi, id eſt, ad agendum, vel non agendū, vel ad agendū vnum, vel alterū: & ſumitur ex Ariſt. 9. Met. c. 3. & ex D. Tho. 1. 2. q. 6. a. 2. ad 2. ergo volūtas in potētia proxima, ſeu poſitiſ omnibus requiſitis ad agendum, adhuc eſt indifferens ad vtrumq. Et quia hic modus operãdi ſoli voluntati conuenit, ideo illa eſt formaliter libera, & liberum arbitrium. Intellectus enim licet habeat facultatem agendi, & non agendi, vt credendi, & non credendi, vel etiam diſſentiendi, & aſſentiendi, nihilominus non eſt formaliter liber: nam ſi obiecti veritas ſit euidens, & ſufficienter proponatur ex neceſsitate naturali præbet aſſenſum; ſi vero nō ſit euidens, ſed probabilis, vel credibilis appareat, non poteſt ſe determinare, niſi intercedente voluntate, (vt in fide Chriſtiana certū eſt, & idē eſt cum proportione in humana) & tunc nunquam intellectus poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & non agere: nam poſita motione volūtatis, non poteſt non agere, illa autem non poſita, non agit neceſſario; ergo loquēdo in ſenſu compoſito, id eſt, poſitis omnibus requiſitis ad agendū, poteſt voluntas agere, & non agere, etiam ſi nulla conditio, aut circunſtantia auferatur: nā alioquin non diceretur libera: ſicut in opinione D. Thomę, beatus non libere amat Deum, ſed neceſſario, quia poſitis requiſitis ad illum amorem, non poteſt non amare in ſenſu compoſito, licet poſsit in ſenſu diuiſo, ſi illa viſio auferretur, ſicut in Paulo contigit, ſi in raptu Deum vidit.

Præ-

Digitized by Google

Præterea, non quælibet poteſtas agendi, & non agendi ad libertatem ſuffi. it, ſed illa quæ eſt ex interna poteſtate, & eminenti virtute, ac dominio; ergo nulla ſublata circunſtantia, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt in hoc ſenſu compoſito voluntas agere, & non agere, & ceſſare ab actione, vt experientia conſtat. Poteſt enim interna vi ab amando ceſſare; ergo maiori ratione, etiam poſitis omnibus requiſitis, poterit nõ inchoare amorem, alioquin non eſſet libera actio, ſed neceſſaria, & per conſequens voluntas nunquã haberet potentiam proximam agendi, & non agendi, quod eſt cõtra libertatis vſum: nam potentia in ſolo ſenſu diuiſo, ſolum eſt potentia remota, & potentia proxima includit omnia requiſita ad actum, vt ſupra dixi cum Scoto; ſi ergo volũtas, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt non agere tantum in ſenſu diuiſo, non eſt in potentia proxima ad non agendum, ſed tantum potentia remota, vt intellectus carens lumine gloriæ, eſt tantum in potentia remota ad videndum Deum.

Secunda concluſio. Prædicta deſcriptio poteſtatis liberæ, intelligenda eſt de omnibus requiſitis, ſiue ex parte Dei, ſiue ex parte aliarum cauſarum. Prima pars probatur, nam ſi poſita Dei motione, non maneret in volũtate poteſtas ad non operandum niſi in ſenſu diuiſo, non eſſet voluntas in potentia proxima ad non operãdum, ſed tantum in remota, quia oporteret prius illam motionem auferri ab illo qui illam poſuit, nam ipſa non poteſt illam auferre, ſicut nec fuit facta ab illa; ergo illa potentia in ſenſu diuiſo, non eſſet poteſtas ad liberum vſum ſufficiens, quia liber vſus non eſt niſi à poteſtate proxima; ergo vt ſaluetur libertas etiam reſpectu diuinæ motionis præuiæ requiſitæ neceſſaria eſt, vt illa etiam poſita cum alijs prærequiſitis maneat potentia in ſenſu compoſito ad agendum, vel non agendum. Et nota, quod graues Theologi docent, quod licet voluntas Dei ex æternitate antecedat, nihilominus volitionem eius, vt determinatur ad volendum concurrere, cum voluntate creata ad talem actum, non eſſe voluntatem præcedentem, ſed concomitantem, quia per illam volitionem non vult actum voluntatis humanæ ſimpliciter, & abſolute, ſed vt coëfficiendum ab eadem voluntate humana, & quaſi ſub conditione, ſi voluntas ipſa humana velit cooperari; & ideo talis voluntas Dei nihil operatur per ſe ſola, neque priuſquam volũtas creata ſimul efficiat: & ita facile intelligitur, quomodo illæ duæ voluntates coniungantur ad eandem actionem, nam voluntas diuina ex æternitate eſt quaſi præparata, & habet applicatam potentiam ſuam ad agendũ cum voluntate humana. Vnde quando in tempore voluntas humana pro ſua libertate coniungitur diuinæ, ſimul efficiunt. Et à fortiori conſtat ſecunda pars concluſionis.

QVAESTIO IV.

An voluntas cum omnibus requiſitis ex parte intellectus ad libere agendum, poſſit à Deo moueri, vt neceſſario velit.

QVæſtio iſta ſolum eſt de neceſſitate ab extrinſeco, id eſt, an ſtãte iudicio rationis indifferente circa obiectum, quo voluntas

voluntas libere ex ſe moueretur, poſsit ab aliquo agente extrinſeco ita impelli, vt non libere, ſed neceſſario illud amet, vel auerſetur. Reſpondeo, quod certum eſt voluntatem ad actus elicitos cogi non poſſe, nam eo ipſo quo illos elicit, voluntarij ſimpliciter ſunt, quia non poteſt velle quin velit, nec poteſt nolle quin implicite velit nolle. Nec loquimur de neceſsitate quoad ſpecificationem, nam de hac non eſt quæſtio. Poteſt enim Deus neceſsitare voluntaté quoad ſpecificationem, negando concurſum ad omnem aliam ſpeciem actus, præter vnã: ſicut etiam neceſsitare poteſt voluntaté quoad indiuiduationem, non offerendo concurſum niſi ad vnum indiuiduum, quia poteſt Deus negare voluntati concurſum ad omnem actum, & tunc ex neceſsitate nullum eliciet: ſicut ignis ex neceſsitate non calefacit Deo negante ſuum concurſum. Eodem ergo modo poteſt Deus negando voluntati cõcurſum ad alias ſpecies actu coarctare illam, vt ſolum in vna ſpecie poſsit elicere actum ſi velit, & hoc eſt neceſsitare illã quoad ſpecificationem. Eſt ergo quæſtio noſtra de neceſsitate quoad exercitium.

Multi enim docent, Deum non poſſe neceſsitatem inferre voluntati, ſtante iudicio rationis de ſe indifferente. Sic Bañes. 1. p. q. 19. a. 10. dub. 1. & Vazquez 1. p diſp. 99. cap. 8. excipit tamen voluntatem humanæ naturæ hypoſtatice vnitæ Deo. Et ratio eſt, quia hoc eſt contra inditam proprietatem naturæ, & contra inclinationem internam ipſius voluntatis; ac proinde eſſet violẽtum, ſeu coactum. Et confirmatur ex Auguſt. lib. 3. de libero arbitr. cap. 3. dicente, non fieri voluntate quod fit neceſsitate. Et infra, nec voluntas eſſe poterit, ſi in poteſtate non erit, & ſic ſæpe loquuntur ſancti.

Nihilominus ſit concluſio. Deus poteſt ita mouere voluntaté, ſtante integro iudicio rationis de obiecto ex ſe indifferente, ſeu non neceſſario, vt motu non libero, ſed ſimpliciter neceſſario in illud feratur. Hæc eſt Scoti in 4. diſt. 49. q. 6. §. dico ergo. & D. Tho. q. 22. de veritate. a. 8. vbi ait, poſſe Deũ neceſsitare voluntatem, non cogere. Gabri. in 2. diſt. 25. art. 3. dub. 1. Palatius diſp. vnica, dub. vltimo. Marſil. in 2. q. 16. a. 5. Soto lib. 1. de natu. & grat. c. 16. Suarez tom. 1. de gratia, prolegom. 1. c. 4. Bellar. lib. 4. de grat. & libero arbit. c. 11. & 14. & alij. Et probatur, quia Patres, & Concilia, maxime Tridẽt. ſeſſ. 6. c. 5. & canon. 4. & Senenſe decret. 15. docẽt, ad libertaté actus non ſufficere iudicium rationis, ſed impediri poſſe per motionem aliquam ex parte ipſius voluntatis. Poteſt etiam induci, Chryſoſt. homil. 42. ad populum, vbi ait, Noſtras non præuenit voluntates, ne noſtram terminet libertatem: vbi non negat præueniẽtem gratiam, ſed efficientiam, ita præueniẽtem voluntatem, vt illam determinet neceſſario, non quia nõ poſsit, ſed quia id non eſt conſentaneũ prouidentiæ, vt ſcilicet virtus habeat locum, vt ait Hieron. epiſt. 146. ad Damaſum, de filio prodigo, & Auguſtin. in Enchirid. cap. 98. dicit, poſſe Deum, quia omnipotens eſt, mutare voluntaté hominis quando voluerit, & vbi voluerit; ergo poteſt voluntatem neceſsitare, & liberum vſum impedire, ſalua eius libertate.

Ex his conſtat, quod obiectum illius iudicij, licet ſecundum ſe

ſit indifferens: non tamen eſſe poteſt forma, à qua ipſum velle humanum denominetur liberũ, quia formalis libertas non eſt proprietas obiecti, ſed eſt intrinſeca proprietas hominis operantis voluntati inhærens. Vnde præter indifferentiam obiecti, quæ ſupponitur vt fundamentum libertatis, requiritur intrinſeca indifferentia ipſius poteſtatis, & per habitudinem ad illam actus proxime denominatur indifferens, ſeu liber. Sequitur etiam actum à voluntate elicitum cum indifferentia iudicij non eſſe neceſſarium ab intrinſeco, ac ſubinde fore liberum, niſi ab extrinſeco neceſsitas inferatur voluntati: hanc vero inferri non poſſe, non probat oppoſita opinio, imo cõtra ipſos arguere poſſemus ad hominũ. Docent enim ſtante indifferentia iudicij, & indeterminatione innata voluntatis, voluntatem prædeterminari abſoluta prædeterminatione ad vnum, quæ prædeterminatio non eſt niſi vera neceſsitas; ergo à fortiori concedere debent cum indifferentia iudicij poſſe ab extrinſeco voluntatem neceſsitari, licet non cogi, nec violentari, proprie loquendo, quamuis aliquando hæc neceſsitas ſoleat à Patribus per verbum cogendi explicari, vel quia non eſt aliud verbum Latinum, quo proprius effectus ille explicetur; vel quia illa neceſsitas niſi adhibendo vim aliquam, inferri non poteſt.

Vnde ad id, quod in principio obijciebatur ex D. Auguſtin. & alijs, dicendum, quod loquuntur de voluntate ſecundum ſe, & ſecundum naturam ſuam ſpectata, quia ſic indifferens eſt in ſuis operationibus, ex qua indifferentia denominata eſt voluntas, quia quod vult eligit, & operatur, ſi facultas adſit. Et in hoc ſenſu dicitur, aut voluntas non eſt, aut libera dicenda eſt, quod non tollit poſſe neceſsitari ab extrinſeco, ſicut de facto in beatitudine neceſsitatur.

QVAESTIO V.

Quomodo indifferente iudicio rationis, poſsit voluntas à Deo neceßitari.

PRima concluſio. Poteſt Deus imprimere aliquid voluntati diſtinctum realiter ab actu volendi neceſsitans illam ad obiectum, etiam ſi per iudicium rationis vt ex ſe indifferens propoſitum ſit. Et certe qui promotionem, & prædeterminationem voluntatis admittunt, tenẽtur etiam hanc neceſsitatem concedere, & alij qui talem prædeterminationem non admittunt, de facto non negant eſſe poſsibilem. Probatur autem concluſio, quia nulla apparet cõtradictio in hoc, quod Deus imprimat voluntati aliquam entitatem effectricem actum eiuſdem voluntatis, cum tam intrinſeca, & naturali determinatione ad exercitium actus, vt ei obſiſtere non poſsit voluntas; eſſetque talis entitas qualitas, & per modum actus primi, cum fiat à ſolo Deo, & detur ad efficiendum actum ſecundum cum voluntate, quæ ſeparari non poteſt ab actu ſecundo, poſitis omnibus requiſitis ad agendum; eritque qualitas permanens aliquo modo, id eſt, poſitis omnibus requiſitis ad agendum; & durante illa ſuppoſitione, non poteſt ſeparari ab actuali ope-

Digitized by Google

li operatione. Et quamquam ab actuali operatione ceſſet, maneret in potentia, vt patet in luce ſolis, imo & in lumine gloriæ, vel charitate patriæ, quæ omnino determinatur ad ſuos actus, & neceſſario illos eliciat, & nihilominus ſi Deus negaret eis concurſum ad efficiendum, ceſſarent ab operatione, & non ideo ſtatim eſſe deſinerent ex natura rei, & per locum intrinſecum: hoc igitur modo poteſt illa qualitas eſſe permanens, & quaſi habitus. Diſtinguerentur autem proprijs habitibus, qui nunc acquiruntur, vel infunduntur in modo operandi, & trahendi voluntatem; qui modus ad diuerſitatem eſſentialem, & quaſi genericam, inter illas qualitates eſſe ſufficit.

Nihilominus probabile eſt, illam qualitatem eſſe tranſeuntem, & ſolum conſeruari quamdiu poteſt operari ad modum impetus lapidi impreſsi: eritque illa qualitas veluti inſtrumẽtum coniunctum diuinæ virtutis ad neceſsitandam voluntatem, quæ natura ſua durare nonpoſtulat, niſi quamdiu ad illum defectum deſeruit. Et declaratur hoc amplius, quia virtus voluntatis ad ſuſtinendum ſuum actum finita eſt; ergo poteſt vinci per contrariam virtutem efficaciorem, & trahi neceſſario ad conſenſum non per diminutionem facultatis voluntatis in ſe ſpectatæ, ſed per maiorem efficaciam. Sicut grauitas lapidis vincitur ab impetu quando ſurſum proijcitur, licet grauitas ipſa in ſe nõ minuatur. Cum ergo poſsit Deus efficere qualitatem cum maiori, ac maiori efficacia in infinitum, poterit efficere qualitatẽ, neceſsitantem voluntatem, integra manente in ſe potentia voluntatis quaſi ligata, tamen ſub illa qualitate, quia per illã ſuperatur voluntas, ita vt neceſſario ad ſecum cooperandum trahatur. Licet ergo voluntas effectiua ſolum immutetur à Deo, vel à ſeipſo, vt Theologi docent, formaliter tamen immutari poteſt à qualitatibus creatis illi immiſsis, & quia ſolus Deus illã qualitatẽ imprimit, à ſolo Deo dicitur voluntas effectiue immutari.

Secunda concluſio. Deus etiã poteſt immediate per ſeipſum neceſſitare voluntatẽ ex parte ipſius potentiæ, nulla facta mutatione ex parte iudicij, ſeu obiecti, nec in alijs conditionibus phyſice, vel moraliter requiſitis ad libere volendum. Et probari poteſt ex illo Prouerb. 21. Cor Regis in manu Dei eſt, & quocunque voluerit, vertet illud: quod teſtimonium citat D. Tho. q. 22. de veri. a. 8. Et ratio eſt, quia quod Deus operatur per cauſas ſecundas, poteſt ſe ſolo operari: ſed media qualitate creata poteſt Deus neceſsitare voluntatem; ergo etiam ſine illa poterit id facere ſua efficaciſsima virtute increata; nã licet illa qualitas informet voluntatem, illa tamen informatio non eſt per ſe neceſſaria ad neceſsitatẽ actus ſecundi, quia talis neceſsitas prouenit ab illa qualitate effectiue. Et confirmatur, nã in qualitate creata duo intelligimus, ſcilicet informare voluntatẽ, & efficere actũ tanta efficacia, vt ſecũ ferat voluntatẽ: prius non poteſt à Deo ſuppleri, hoc autem poſterius poteſt efficacius à Deo fieri: voluntas autẽ per ſe non neceſsitatur ex primo, ſed ex ſecundo: quã efficaciã poteſt Deus præſtare per ſeipſum. Imo etiã ſi per qualitatẽ non poſſet Deus id efficere, poſſet nihilominus per ſeipſum præſtare

Nota tamen, non ſatis eſſe de-

Digitized by Google

cretum abſolutum Dei, vt actus voluntatis neceſſario fiat à nobis; nam multi actus ſic prædiffiniti à Deo, fiunt à nobis libere, & voluntarie, quia illud decretum per ſe non influit in noſtram voluntatem, ſed ex vi illius Deus applicat media congruentia, vt noſtra voluntas infallibiliter velit, & ſuum decretum impleatur, quod fieri poteſt abſque neceſsitate voluntatis humanæ; ergo ex vi illius decreti non neceſsitatur voluntas. Nec poteſt voluntas diuina neceſſitare humanam per ſolam extrinſecam denominationem, ſed neceſſarium eſt, vt aliquo reali, vel phyſico modo Deus immutet voluntatem creatam, vel actionem eius, vt faciat illam cum neceſsitate operari, nã aliter omnis prædiffinitio diuina inferret humanæ voluntati neceſsitatem, & tolleret eius libertatem; ergo vt voluntas efficax Dei neceſsitet humanam, non ſatis eſt quod illam denominet volitam, ſed neceſſe eſt vt aliquid ad extra efficiat in ipſam voluntatem, vt ille concurſus Dei immutabilius, vel firmius voluntati imprimatur, quo voluntas creata priuetur poteſtate, ſuſpendendi ſuum influxum, quia non poteſt impediri per ſolam denominationem extrinſecam: ſicut non poteſt Deus, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, actionem ignis impedire, niſi ſuſpendendo ſuum concurſum: igitur hæc efficacitas eſt virtualiter tranſiens, & ideo non conuenit actui immanenti, vt pure immanens eſt, ſi nihil ad extra operatur iuxta exigentiã effectus. Ideoque ſi Deus abſoluta voluntate vult ignem non agere, id efficaciter perficit, nolendo etiam abſolute dare igni concurſum neceſſarium ad agendum, vel aliud ex prærequiſitis auferendo, vel aliquod aliud impedimentum apponendo; neque aliter intelligi poteſt efficacia talis voluntatis. Idem ergo dicendum eſt de voluntate: nam ſicut in igne eſt neceſſaria ablatio concurſus, vt priuetur actione, poſitis cæteris requiſitis, ita è contrario vt *voluntas* priuetur libera ſuſpenſione actus, neceſſe eſt vt in ſe aliquam actionem, vel concurſum Dei recipiat, cui non poſsit reſiſtere, nec cum illa ſuum influxum continere.

Et nota, quod voluntas cum à Deo dicto modo neceſsitatur, actionem illam eſſe diſtinctam ab ea, qua voluntas libere agere finitur; & quamuis ad vtramque actionem concurrant tantum voluntas, & Deus, tamen Deus influit longe diuerſo modo, & per *virtutem ſuam efficacius applicatam*, quod ſatis eſt ad actionis diuerſitatem. Poteſt enim Deus pro ſua libertate magis, vel minus influere, & hoc ſatis eſt vt varietur actio quam efficit, cum cauſa ſecunda, etiam ſi fortaſſe actus, ſeu qualitas per tales actiones producta eadem ſit: non enim eſt dubium quin vna, & eadem res poſſit per varias actiones, ſeu dependentias fieri, vel numero, vel ſpecie diſtinctas.

QVAESTIO VI.

Vtrum neceſsitas illa, quæ libertati repugnat, ſit antecedens, vel conſequens, ſeu in ſenſu compoſito, vel diuiſo.

CErtum eſt aliquã neceſsitatem ex ſuppoſitione, non tollere liber-

Digitized by Google

libertatem, aliá vero ipſam tollere. Prima pars patet, nam præſcientia diuina, prædeſtinatio, & voluntas Dei ex neceſsitate inferũt effectum liberum præſcitum, prædeſtinatum, aut abſolute Deo volitum, ita vt impoſsibile ſit talem effectum non euenire, & tamen illa ſuppoſitio non obſtat, quo minus actus præſcitus libere fiat: & eſt doctrina Anſelmi lib. de concordia, cap. 1. & 2. & D. Thom. 1. p. q. 19. a. 8. & ſæpe alias. Item poſita abſoluta intentione finis, ſequitur neceſſario electio mediorum, & nihilominus illa neceſsitas ſtat ſimul cum libertate, ſi intentio libera ſit. Præterea, voluntas in eo momento, in quo actum elicit, libere operatur; & tamen dum operatur vnum, non poteſt contrariũ ſimul operari, nec in eodẽ momento non operari, quia res quando eſt neceſſe, eſt eſſe, ex Ariſto. 1. Perier. c. 6. ergo aliqua neceſsitas ex ſuppoſitione ſtat ſimul cum libertate. Altera pars probatur exemplis: quia motus voluntatis, qui dicuntur primo, primi ſunt neceſſarij ſimpliciter, id eſt, non liberi, quamuis non ſine aliqua ſuppoſitione ex parte cognitionis illam neceſsitatem habeant. Item actus gratiæ excitantis ſunt ita neceſſarij in nobis, vt non ſint liberi; & tamen non fiunt neceſſarij, niſi ex aliqua ſuppoſitione diuinæ motionis, ſeu immiſsionis efficacis, vel ex parte ſubitæ apprehẽſionis.

Et nota ex Anſel. lib. 1. de concord. c. 1. & 2. & lib. 2. cur Deus homo, cap. 10. duplicem eſſe neceſsitatem, vnam præcedentem, quæ facit rem eſſe; alteram ſubſequentẽ, quæ facit ipſam vt operans eſt: priorem dicit repugnare libertati, non tamen poſteriorem: ſimili ergo modo diſtingui poteſt duplex ſenſus compoſitus, vnus qui fit ex ſuppoſitione præueniente, alius qui ex ſubſequenti. Quando neceſsitas eſt in ſenſu compoſito priori modo, per talem ſenſum cõpoſitum nõ ſaluatur libertas, quia illa ſuppoſitio inducit neceſsitatẽ ſimpliciter, & libertati contrariã, iuxta doctrinam Anſelmi: quando vero ſuppoſitio eſt conſequẽs, tunc optime accommodatur diuiſio ſenſus compoſiti, & diuiſi, quia neceſsitas in tali ſenſu compoſito non repugnat libertati. Idemq. dicendum eſt de alia duplici neceſsitate conſequentis, & conſequentiæ, quæ ſumitur ex D. Tho. 1. p. q. 14. a. 13. nam prior dicitur contraria libertati, quia eſt abſoluta neceſsitas rei; poſterior vero dicitur non tollere libertatẽ; ſemper eſt ergo ex mente Anſelmi, neceſsitas conſequens, quæ ſequitur ex aliquo vſu ipſius libertatis, & ideo dicitur fieri à libera voluntate: antecedẽs vero neceſsitas erit, quæ in voluntate fit, & ab ipſa libertate eius non fit, ſed antecedit vſum libertatis eius. Vnde ſi vehementia influxus diuini tanta eſſet, vt induceret in voluntate hominis neceſsitatem antecedentẽ, proculdubio vſum libertatis eius impediret. Sed mirabilis ſapientia Dei eſt, quod licet vehementius influat, ita ſe accommodat, vt neceſsitatem antecedentem non inducat, imo ſine tali neceſsitate voluntatem hominis mutari facit, provt vult.

Doctrinam hanc Anſelmi amplectitur Alexand. Alenſ. 1. p. q. 24. memb. 4. & 5. Albert. 1. diſtin. 38. a. 4. Ricard. q. 6. Vualdenſ. lib. 1. doctrinæ fidei antiq. c. 15. vbi etiã ait, doctrinam Anſelm. ſumptam eſſe ex Auguſt. lib 5 de Ciuit. c. 10. vbi licet non eiſdem verbis in ſen-

Digitized by Google

tentiam illam inſinuant: diſtinguit enim duas neceſsitates, vnā quæ libertati repugnat, aliam quæ optime cum illa ſubſiſtit. Poſitis ergo omnibus requiſitis ad agendum, etiam ex parte Dei, ſi voluntas neceſsitaretur, vt tantum poſſet vnum agere, non maneret indifferens, & libera ad vtrumque in potentia proxima, qualis ad vſum libertatis requiritur, vt recte Scotus. Senſus ergo compoſitus ex tali ſuppoſitione reuera nō ſaluat libertatem. Vnde nulla eſt prædeterminatio phyſica reſpectu voluntatis, nec etiam in prædeſtinatione: nam qui prædeſtinat actus liberos, prædeſtinat vt ſint liberi, & ſic dicitur neceſsitas conſequens connotans habitudinem ad vſum liberum præcognitum aliquo modo, id eſt, ſub conditione futurum. Vnde ſcientia *Dei*, ſeu præſcientia non tollit *libertatem* actus futuri, quia reſpicit illum vt præſentem, & ita vt neceſſarium ea neceſsitate, qua res dum eſt, neceſſe eſt eſſe.

TRACTATVS DE Scientia Dei conditionata.

QVAESTIO PRIMA.

An ſcientia conditionata detur in Deo.

COgnoſcit Deus in ſua æterna præſciē tia omnia futura contingentia prius ratione quam aliquid de rebus ad extra producēdis libere decernat, non per coniecturam, nec cognoſcendo ſolum inclinationem liberę voluntatis in actu primo completę conſtitute, cū omnibus prærequiſitis ad agendum, ſed infallibiliter, & determinate præſciendo quam partem ſua libertate eligit, ſi non impediatur; non tamen eſt neceſſe vt ſupponatur decretum aliquod liberum exiſtens in voluntate Dei quaſi in ſubiecto. Certum enim eſt præſcientiam ſimplicis intelligentiæ præſciuiſſe Deum in ſua æternitate prius ratione quam vellet creare mundum ſe poſſe vo voluntarie, ac libere illum creare; illa ergo præſcientia includit in ſuo obiecto volitionem liberam Dei, ſub illa conditione ſi determinetur, licet nondum ſupponat illam determinatam per aliquod decretum. Hanc ſententiam optime explicat, & defendit Suarez prolegom. 2. ad materiam de grat. cap. 1. referens alios patres ſuæ *Societatis*, & aliorum ordinum, qui hanc amplexi ſunt, quam expreſſe tenuit noſter Cordub. lib. 1. ſuarū quæſt. q. 55. dub. 12. §. ſed nota. 2. vbi ait, Deum in æternitate ſua non prius determinare ſuam voluntatem ad concurrendū in tempore cum voluntate creata ad talem actum particularē, quam præuideat quod noſtra volūtas ſic applicata, & diſpoſita, ſe determinabit ad volendum, vel nolendum, ſeu ad producendum hunc, vel illum actum, tunc (inquit) & non ante

Digitized by Google

ante diuina voluntas ſe determinat ad volendum talem actum; at futura determinatio volũtatis noſtræ ad talem actum eliciendum contingens eſt; ergo præſcit Deus illud futurum contingens ante abſolutum decretum diuinæ voluntatis, quia aliàs non poſſet concordari libertas voluntatis cum concurſu diuino.

Et hac ſcientia conditionata vtuntur Driedo, & alij ad explicãda diuina auxilia: Driedo enim in concord. 1. p. cap. 4. ad 3. explicans quædam verba Ambroſij, ait: Voluit Ambroſius obedientiam, ſeu cordis conuerſionem præuiſam à Deo eſſe finem vocationis, perinde atque finis gratiæ, & vocationis eſt vſus gratiæ. Et addit, Quia rationabile, ac decens eſt Deum dare gratiam ei, quem nouit bene vſurum gratia. Idcirco dare illi, eſt dare cui eſt dãdum. Quibus verbis manifeſte indicatur ſcientia conditionata. Referri etiam poteſt Ruard. a. 7. Vualdenſ. in doctrina. fidei. c. 13. & 15. & Roſen. a. 32. §. nemo ſane, & ſeqq. & Arbore. tom. 1. Theoſoph c. 11. exponens vocationẽ, quæ ab Aug. vocatur ſecundum propoſitum, dicit: Hoc propoſitum ad præſcientiam, & prædeſtinationem Dei pertinet, nec prędeſtinauit aliquem, niſi quem præſciuit crediturum, & ſequuturum eſſe vocationem: cum ergo hæc præſcientia ponatur ante vocationem, & propoſitum eius, non poteſt eſſe niſi conditionata.

Probatur autem hæc ſententia ex ſacra Scriptura. Primo ex illo teſtimonio Matth. 11. & Lucæ 10. Vę tibi Corozaim, vę tibi Bethſaida, quia ſi in Tyro, & Sydone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egiſſent; ergo Chriſtus habuit certam ſcientiam, & infallibilem illius contingẽtis futuri ſub conditione, quę nunquam impleta eſt. Et verba iſta intelligi ſecundum propriam, & veram præſcientiam, refert Ianſen. in concordia, cap. 47. ex Auguſt. At Caluinus ait, non loquutum fuiſſe ex præſcientia, ſed ad communem humanæ mentis captum ſermonem ſuum per exagerationem accommodaſſe. Sed contra, quia vt euidenter docet Auguſt. de bono perſeuerantiæ, cap. 4. hæc verba non fuerunt vulgaris aliqua exageratio propter reprehenſionem, ſed eloquia veritatis, quæ non ſunt niſi propria, & de eſſentia rerũ verarum, & adeo infallibilia, vt ſi per pœnitentiam ſic præſcitam abſoluendi eſſent peccatores Tyrij, & Sydonis, proculdubio nec remiſſè punirentur. Iudicium autem Dei non fit per coniecturas, vel humanas præſumptiones, ſed per certam, & infallibilem ſcientiam. Supponit ergo Auguſt. talem fuiſſe illam ſcientiam, quam Deus habebat de tali pœnitentia: & eodem modo alij Patres loquuntur ſuper hunc locum.

Et etiam ſuper illud teſtimoniũ Ezechiel. 3. cũ dicitur: Non ad populum profundi ſermonis, & ignotæ linguæ tu mitteris. Et infra, Et ſi ad illos mittereris audirent te. Vbi Hier. illa verba interpretatur eſſe prophetice dicta ex vera, & infallibili præſcientiã Dei. Et idẽ Theodoret. Nec eſt cur in eis fingamus exagerationem, aut figuratum, & vulgarem loquendi modum ex regula Auguſtin. de interpretatione Scripturæ, vt proprietas verborum, & riguroſa veritas ſeruetur, vbi vel auctoritas, vel neceſsitas, non cogit

aliter interpretari; non eſt ergo in hoc teſtimonio à verborũ proprietate, & communi Patrum authoritate recedendum, vt etiam moderni interpretes grauiores cõmuniter cenſerunt, vt Caieta. Maldonat. Toler. & alij.

Sed dices: Quod Matthæus in illo loco: Væ tibi Coroſaim, &c. ponit forte pœnitentiam egiſſent. Reſpondeo, quod illud, forte, ex Græco magis ſignificat certe, & ſic magis eſt confirmatio ſermonis, quam dubitationis, vt probat Salmer. in Prolog. 16. Item, vt ait Auguſt. tracta. 37. in Ioan. forſitan dubitationis verbum, eſt quando dicitur ab homine dubitante; cum vero dicitur à Deo, (cum Deo nihil lateat) illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas, imo declaratur arbitrij libertas. Eſt aliud teſtimonium. 1. Reg. 23. cum enim fugiens Dauid Saulem, ſe in Ceila recepiſſet, & deliberaret Saul vrbem obſidere, & illum comprehendere, cõſuluit Dauid Dominum, dicens: Si tradẽt me viri Ceilæ in manus eius? Et ſi deſcendet Saul, ſicut audiuit ſeruus tuus, Domine Deus Iſraël, indica ſeruo tuo. Et ait Dominus: Deſcendet. Dixitque Dauid: Si tradent me viri Ceilæ, & viros qui ſunt mecum in manu Saul? Et dixit Dominus: Et tradent. Poſtea vero fugiente Dauid nec Saul, obſedit ciuitatem, nec Ceilitæ tradiderunt Dauid. Fuit ergó illa reuelatio pure conditionalis, id eſt, ſi Dauid permaneret in Ceila, Saul deſcenderet ad obſidendam ciuitatem, & tunc viri Ceilæ traderent Dauid; ergo poſita conditione, ſciebat Deus infallibiliter effectũ conſequuturũ. Et nota, quod Deus non ſolum reuelauit Dauid quid tunc cogitaret Saul, ſed id quod infallibiliter futurum erat, poſita illa conditione, vt euidenter conſtat ex verbis Scripturæ, Deſcendet, & tradet: & ſic exponit Hieronymus, ac ſi diceret Deus, Si hic ſteteris, deſcẽdet Saul, & tradent. Et Lyran. ita exponit: Si manſeris in ciuitate, deſcendet, & Saul illuc venerit, tradent te. Itaque conditionalis eſt vera, quamuis neutrum euenerit. Idem ait Burgenſ. & ſupponit ibi Abulenſ. q. 13. Reſpondere autem, Deum loqui per coniecturam, alienum eſt à diuina perfectione: nam vt ait Auguſt. diuinitas non opinatur, & Deus certo dixit, tradent, & non coniecturaliter: nam per coniecturas etiam loquitur dæmon, & Dauid non interrogauit de propenſione animi Ceilitarum de præſenti, ſed quid de futuro præſtare deberent, cui reſpondit Deus, Tradent.

Alia vero ratio eſt in reuelationibus cõminatorijs, vt eſt illa Ionæ. 1. Niniue ſubuertetur. Et Iſai. 38. qui dixit Ezechiæ, Morieris: nam in iſtis eſt incluſa tacite conditio, niſi pœnitentiam egeris: iuxta illud Hierem. 18. Si pœnitentiã egerit gens illa à malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper mala ſua, quod cogitaueram vt facerem ei. Item Hierem. 38. ſunt variæ propheticæ prædictiones conditionales Hieremiæ ad Regem Sedeciam. Vna eſt: Si exieris ad Principes Regis Babylonis, viuet anima tua, & ciuitas hæc non ſuccendetur igne, & ſaluus eris tu, & domus tua. Cumque Rex reſpondiſſet: Sollicitus ſum propter Iudęos, qui tranſierũt ad Chaldęos, ne forte tradar in manus eorum, & illudant me. Adiecit Hieremias aliam ſimilem prophetiam: Non te tradent. Vtique ſi exieris, &c. In hoc

agi-

Digitized by Google

igitur loco prædicuntur multi effectus contingentes, & pendentes ex libertate Chaldæorum, & futuri ſub conditione, quæ impleta nõ eſt; & ideo nunquam fuerunt, & profecta eſt illa prophetia ex infallibili ſcientia Dei: ſicut etiam fuit infallibile quod Moyſi dixit Deus, Exod. 3. Ego ſcio quod non dimittat vos Rex Aegypti, niſi per manum validã: & tamen illa ſcientia infallibilis erat de conditionali euentu. Et denique adduci poteſt illud Matth. 24. Niſi breuiati fuiſſent dies illi, non fuiſſet ſalua omnis caro. Cui conſonat illud Iſaiæ 1. Niſi Dominus reliquiſſet nobis ſemen, ſicut Sodoma fuiſſemus.

Plures etiam ex ſanctis, & antiquis Patribus hanc ſcientiam conditionatam in Deo cognouerunt, præſertim Auguſt. ipſe enim lib. de corrept. & grat. c. 8. ait, Deum aliquos intempeſte rapere ad ſe: iuxta illud Sapient. 4. Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius, quia ſciuit Deus infallibiliter eorum mala futura, niſi rapti eſſent: & non tantum coniecturaliter, quia hæc ſcientia coniecturalis indigna eſt Deo, quam & dæmon habere poteſt; imo ſi de omnibus periculis vitæ ſermo ſit, etiam nos illam habemus. Præterea, idem Aug. in epiſt. 49. q. 2. inquirens, cur incarnatio in tali tempore facta ſit, rationem reddit ex hac pręſcientia, dicens: Tunc voluiſſe hominibus apparere Chriſtum, & apud eos prædicare doctrinam ſuam, quando ſciebat, & vbi ſciebat eſſe, qui in eum fuerãt credituri. Et in eadẽ epiſtola expreſsis verbis eandem confirmat ſententiam, vt clare patebit legenti. Et hac ſcientia vtitur etiam Auguſt. in lib. de dono perſeuer. c. 9. expendendo verba Matth. 11. Si in Tyro, & Sidone, &c. & ea etiam vtitur ad explicationem diuinæ prædeſtinationis, & diuinæ etiam permiſsionis circa multos, qui cũ vno tempore iuſti fuerint damnãtur, & eandẽ præſcientiam ſupponit ibi, cum ait magna abſurditate cogitari, iudicari homines mortuos etiam his peccatis, quæ præſciuit Deus perpetraturos eſſe ſi viuerent, vbi nunquam dicit, Deũ non habere illam ſcientiam, ſed illam ſupponendo, illum abuſum reprehendit.

Vltimo Aug. varijs locis vocationem efficacem congruam, ſeu ſecundum propoſitum, altam, atq. ſecretam per hanc conditionatam ſcientiam explicat, quia nimirum Deus præuidit: quæ inſpiratio, ſeu vocatio tali voluntati ita cõgrua, & alta ſit, vt ab ea ſit infallibiliter acceptanda, illa enim præſcientia conditionalis eſt, nam antecedit voluntatem dãdi vocationem, vt ipſemet Auguſt. ſupponit. Vnde neceſſario includit hanc cõditionem, ſi hæc voluntas ita vocata fuerit, conſentiet, & ex ſuppoſitione talis præſcientiæ Deus vult dare talem vocationem. Hanc doctrinam fuſe declarat Auguſt. q. 2. ad Simplicia. de prædeſtin. ſanct. c. 16. & ſequentibus, de dono perſeuerantiæ, cap. 8. & 14. & alibi ſæpe; attingit ergo Deus, iuxta doctrinam Aug. ipſam veritatem in omnibus rebus, infallibiliter per hanc ſcientiam, quam intuens gratis, decernit dare ſuis electis vocationes illas, quas præuidit habituras eſſe effectum inducendi voluntatem electorum ad conſenſum, ſi illis tribuantur. Scitque Deus illã conditionatam eſſe veram, quia voluntas hominis cum tali vocatione ita determinanda

eſt, & non è conuerſo. Vnde conſecutio noſtri conſenſus non fundatur in illa ſcientia, bene tamẽ executio eius: nam infallibilitas diuini propoſiti abſoluti, fundari poteſt in illa ſcientia non tanquam in cauſa, ſed tanquam in conditione neceſſaria, vt diuina non feratur in incognitum, nec ſine certo, & infallibili medio abſolute intendat aliquid, quod eſſet contra diuinam ſapientiam, & prudentiam.

Dices, conſenſus non poteſt infallibiliter coniungi vocationi ratione præſciẽtiæ, nec ex directione illius. Reſpondeo concedendo id, nihilominus poteſt illa pręſciẽtia eſſe neceſſaria ad directionem ſuo modo voluntatis diuinæ, vt poſsit dare congruam vocationẽ, cui vult, & quem vult præeligere ad credẽdum: v.g. quia iam habet in ſua præſcientia medium infallibile quo ſuum propoſitum exequi poteſt, & ita infallibilitas futuritionis nunquam in re prouenit ab hac ſcientia, ſed ſolum ſecundum ordinem rationis, abſolutum decretũ Dei prouenit ab hac ſcientia, tanquam à proponẽte voluntati diuinæ obiectum tali propoſito accommodatum. Et hæc eſt ſine dubio ſanctorum Patrum ſententia, vt Proſperi, Matth. 11. loquentis de Tyrijs, & Sydonijs, Anſelm. Remigij, Abulenſ. hæc verba Chriſti exponentium. Gregor. homil. 12. in Ezechi. imo hic videtur communis conſenſus, & cõceptus hominum, præſertim de Deo, & de ſeipſis. Nam quia fideles ignorant an diuitiæ, vel ſcientiæ, vel dignitas, aut quid ſimile illis futura ſit occaſio peccandi, ad Deum accedunt orantes, vt ſi ea de cauſa peccaturi ſunt, ab eis auertat talẽ ſtatum, vel conditionẽ, ſupponentes non ignorare Deum, quid ipſi acturi ſint, ſi in tali munere, vel ſtatu conſtituantur. Orant ergo nihil de diuina præſcientia rerum futurarum dubitantes infallibiliter, & non per coniecturam tantum; inde enim videtur illa oratio profecta, cum ignoremus quid agere debeamus, hoc ſolum habemus reſidui, vt oculos noſtros dirigamus ad te. 2. Paralip. 20. Legatur Cyrillus lib. 9. in Ioan. cap. 10. & Hieron. dialog. 3. contra Pelagian. Damaſ. lib. 4. de fide, cap. 22.

Sed nota, quod verbũ præſciendi ſumptum proprie, & in rigore, dicit habitudinem ad rem in tempore futuram: dicit enim anteceſſionem æternitatis ad tempus. Ita docet Damaſ. ſupra: definiẽs enim quid ſit prænotio, ait: Pręnotio eſt quæ futura ſunt antequam in ortu prodeant noſce, nam in verbo pręnoſcere, ſeu præſcire, illa particula, præ, non dicit habitudinẽ ad alios actus, vel ad res alias, ſed ad obiectum ipſum pręſcitum. Vnde dicit anteceſsionem ſecundum exiſtentiam realem, aliquando futuram, quæ in Deo eſt anteceſsio æternitatis, & temporis. Cum ergo aliquibus in locis videtur dicere Auguſt. in Deo non eſſe ſcientiam iſtam conditionatam, vtitur verbo ſciendi, vel præſciendi, vel prænoſcendi proprie, quod ſolum dicit habitudinem ad abſolute futura: non tamen loquitur de cognitione futurorum ſub conditione.

Item, errarunt Pelagiani, quia in operibus nunquam futuris rationem meriti, & demeriti confingebant propter ſolam prænotionẽ eorum: & ad hoc refellendum ait Aug. de prædeſt. SS. illam prænotionem non eſſe propriã præſcientiam, quæ ad meritum, vel demeritum ſufficiat, quia meritum, & deme-

demeritum actuale, id eſt, quod poſsit eſſe ratio fundandi premium, vel pœnam per diuinum iudicium conferendam, non poteſt fundari in opere abſolute tantum poſsibili, etiam ſi cognoſcatur vt futurum ſub conditione, ſed fundari debet in opere exiſtente, vel ſaltem realiter futuro in aliquo tempore: & ideo dicit Auguſt. contra Semipelagia. quod illa non ſit præſcientia proprie dicta, & ideo ad meritum nõ ſufficiet, & vt explicamus Aug. intelligendi ſunt etiam alij Patres, qui negant, non hanc ſcientiam, ſed abuſum eius: fundabant enim Semipelagiani vera merita in his quæ nunquam futura ſint.

Sed contra dices, quia ex Aug. lib. de prædeſt. SS. cap. 17. 18. & 19. qui probat contra Pelagianos, & Semipelagianos propoſitum diuinum eligiendi prædeſtinatos ad gloriam, & ſanctitatem non eſſe ex præſciẽtia, ſed potius præſcientiam futuræ ſanctitatis illorum eſſe ſubſecutam propoſitum. Reſpondeo, quod Auguſt. loquitur de abſoluta præſcientia meritorum, & probat ſanctitatem quæ à vocatione incipit, non dari ex meritis, ſed ex gratia. Et ſic intelligitur locus Pauli ad Epheſ. 1. dicentis: Elegit nos vt eſſemus ſancti, & non quia futuri eramus ſancti, vt late proſequitur Auguſt. Et nota, quod abſolute futura in aliqua differentia temporis ſupponunt in Deo liberum decretum proportionatum effectui præuiſo, quia non poteſt eſſe futurum niſi per voluntatem determinatam ad talem effectum producendum. At futura ſub conditione, non ſunt de facto futura in aliqua differentia temporis, & ideo non neceſſario ſupponunt decretum cum actuali determinatione voluntatis Dei, quia illud futurum vt ſic, adhuc manet in ſtatu poſsibilium. Et nota etiam, quod vt ſic præuiſa voluntas credendi, non præuidetur vt effectus ſolius liberi arbitrij, ſed vt effectus vocationis dandæ ex propoſito, non quod in Deo ſupponatur, ſed quod in conditione ipſa obiectiua includatur reſpectu boni operis praui futuri, nam reſpectu huius neque in conditione ipſa poteſt obiectiue includi tale propoſitum, quia reſpectu huius non ſe habet Deus vt prædiffiniens actũ, ſed permittens, & offerens generalem concurſum.

QVAESTIO II.

An Deus habeat ſcientiam conditionatam futurorum ante decretum ſuæ voluntatis.

PRæſcientia quæ in Deo eſt, nõ fundatur in decreto libero Dei, ſed eſt prior ſecundum rationem, vel etiam ſecundum modum dependentiæ, vel independentiæ, qui inter actus ſolum ratione diſtinctos inueniri poteſt. Probatur hoc primo ex verbis illis Chriſti Matth. 11. Si in Tyro, & Sydone, &c. quæ cum ſint dicta ex certa præſcientia conditionata, & non abſoluta, nullum poteſt cogitari propoſitum Dei liberum, & ſecundum rationem antecedẽs, in quo illa nitatur. Et nota, non dixiſſe Chriſtũ aliquid aliud, & efficacius dãdum Tyrijs, & Sydonijs, ſed ſolum virtutes illas quæ factę ſunt inter Iudęos, quę ſi factę fuiſſent inter Tyrios, & Sydonios, nõ habuiſſent eã cordis duritiã, quã tunc Iudæi. Nã vocatio eſſet in Tyrijs efficax, quæ in Iudęis ex corũ actua-

actuali repugnantia, efficax non erat, & congrua.

Præterea probatur ex reuelatione facta Dauidi.1.Reg.23. de aduẽtu Saulis in Ceilam, ſi Dauid illi expectaret, & traditione virorum Ceilæ, ſi Saul veniret: illa enim reuelatio fuit certa, & infallibilis ex ſcientia certa, illarum conditionalium veritatum, & euidens eſt illam ſcientiam non potuiſſe fundari in decreto libero abſoluto Dei, quia effectus vere non erat futurus, & cum illæ actiones Ceilitarum, & Saulis erant peccaminoſæ, & contra iuſtitiam, dici non poteſt Deum ex ſe decreuiſſe mouere Saul, & Ceileitas, vel excitando, vel prædeterminando voluntates eorum, ſiue ad volendum obſidere ciuitatem in odium, & comprehenſionem Dauid, ſiue ad volẽdum tradere Dauid obſeſſum in manus iniuſtiſsimi perſecutoris. Deus enim, vt ex Concilijs, & Patribus conſtat, non prædeſtinat actiones prauas: nam Concil. Arauſ. can.25. anathema dicit in eos, qui dicebant aliquos eſſe ad malum prædeſtinatos à Deo. Quod de malo culpæ intelligitur, & de prædeſtinatione ad illas actiones, per quas ſi fiat ineuitabiliter eueniet. Vnde Proſper dixit ad obiectiones vincentin. c. 6. quod ſicut Deus non indidit malo Angelo illam voluntatem, qua in veritate non ſtetit, ita nec hominibus illum affectum quo diabolum imitarentur inſeruit. Et cap. 10. probat, Deum non eſſe auctorem alicuius malæ actionis, quia eius prædeſtinatio nunquam extra bonitatem, nunquam eſt extra iuſtitiam; actus autem peccati, etiam pro materiali, eſt extra iuſtitiam. Vnde idem Proſp. ſentent.14. ad Gallos, ait, non eſſe catholicum dicere, quod qui non credunt Euangelicæ prędicationi, ex Dei prædeſtinatione, & conſtitutione non credunt. Et certe peius eſt dicere, qui volunt non credere ex Dei prædeſtinatione, & antecedente decreto efficaci habere illam voluntatem, etiam ſi dicant malitiam illius voluntatis tantum eſſe permiſſam.

Item probatur hæc ſententia ex illo Actu. vbi dixit Deus, Paulo non credituros Iudæos, etiam ſi ipſe maneret, & prædicaret in Hieruſalem, quia hæc non potuit cognoſcere in decreto abſoluto, quo Deus ex ſe, & ante omnem præſcientiam efficaciter decreuiſſet, vt illi non crederent, etiam ſi illis Euangelium prędicaretur; quia veritas huius conditionalis reduceretur in voluntatem Dei vt in cauſam propriam, & primariam, non in volũtates proprias talium hominum, atque ita vere dicere poſſemus; ideo Iudęi Hieroſolimis exiſtentes non crederent, etiam ſi Paulus illis prædicaret, quia Deus decreuerat vt non crederent: hoc autem nihil aliud eſt, quam dicere homines ex Dei prædeſtinatione non credere, quod eſt abſurdũ, & damnatum à Proſpero in ſententia 14. vt vidimus. Non ergo ideo Deus vidit illos non fuiſſe credituros prædicanti Paulo, quia ipſe facturus erat vt non crederent, etiam ſi Paulus prædicaret; nam non credere, aut nolle credere non eſt opus Dei, nec obiectum dignum diuini decreti abſoluti. Præuidit ergo Deus ante vllum tale decretum, illos ſua mera voluntate non fuiſſe credituros, ſi talis conditio poneretur, etiam ſi haberent ſufficientẽ vocationem, & auxilium, quo poſſent credere ſi vellent; ergo in illo decreto non poterat incredulitas illorum infalli-

fallibiliter præuideri.

Poteſt etiam hoc amplius declarari, quia ſicut Deus multos rapit quos præſcit fuiſſe peccatores, ſi viuerent, ita etiam multos in vita conſeruat, præſciens ſimiliter eſſe peccatores, vt docet Auguſtin. de correctio. & grat. cap. 8. & de dono perſeuerantiæ, cap. 9. ergo ſicut primum cognoſcit in decreto conditionato, ita & hoc poſterius; ergo ſicut Deus rapit illum ne cadat, ita hunc cõſeruat vt cadat. Hoc autem abſurdiſsimum eſt, & contra Auguſt. lib. 1. contra Iulian. c. 8. in fine, dicẽtem: Non ideo creat pecora in armentis, & gregibus impiorum, vt dæmonibus immolentur, quamuis hoc eos nouerit eſſe facturos. Quod ideo verum eſt, quia Deus non decreuit vt impij immolarent pecora dæmonibus, nec facit vt id faciant: nam ſi hoc ex ſe, & abſoluta voluntate decreuiſſet, profecto etiam crearet armenta, vt ſua voluntas impleretur. Sic igitur nos dicimus, hominem ſi viueret, commiſſurum eſſe actum peccati, quia Deus ipſe ita determinauit ſub eadem conditione, quando poſtea vult antecedens impleri, id eſt, hominem viuere vellet vt homo ille cadat, & efficaciam ſui primi decreti in illo oſtendat. Eſt ergo indignum Deo talia decreta ipſi tribuere. Vnde Patres non fundant congruitatem vocationis in decreto, ſed in quadã contemperatione vocationis ad talem voluntatem taliter affectam, & tali tempore, cum talibus circunſtantijs præcognitã, quam Deus infinita ſua ſapientia intime plus proſpiciens intuetur in tali opportunitate eſſe obtemperaturam, vt videre licet in Aug. locis præallegatis.

Probatur etiam ratione, quia in noſtra ſententia, vocatio non habet quod ſit cõgrua à phyſica prędeterminatione, neque ex immediata efficacia antecedente diuinę voluntatis; ergo congruitas vocationis, ſeu efficacitas eius, vt poſſibilis, non pendet ex aliquo decreto libero Dei, etiam conditionato; ergo nec ſcientia de efficacitate talis vocationis, ſi datur ſupponit ſecundum rationem antecedens decretum conditionatum. Antecedẽs probatur, quia ille modus efficaciæ repugnat libertati, vt ſupra dixi. Et conſequentia patet, quia omne quod eſt poſsibile, præcognoſcit Deus ante vllum liberum decretum.

Et nota, quod cum in Deo duplex ſit ſcientia, nempe ſimplicis intelligentiæ, & viſionis, ſcientia conditionata, ſimpliciter loquendo, ſub ſcientia ſimplicis intelligentiæ continetur, ſiue libera, ſiue naturalis appelletur, quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ formaliter non habet quod ſit talis ex eo quod ſit libera, vel neceſſaria, ſed ex eo quod eſt de rebus poſsibilibus, ſeu abſtrahentibus ab exiſtentia in aliqua differentia temporis futura, & ideo inuenitur in Deo ante omne decretum liberum de rebus aliquãdo futuris. Vnde non loquuntur ad mentem diui Thomæ, qui dicunt talem ſcientiã eſſe ſcientiã viſionis, quia diuus Thomas nunquam poſuit ſcientiam viſionis circa res nunquam futuras, vt videri poteſt. 1. p. q. 14. a. 9. 1. contra Gent. c. 66. & 69. de veritat. q. 20. a. 4. & alibi ſæpe; at verò hæc ſcientia eſſe poteſt de rebus, nunquam de facto futuris, vt de pœnitentia Tyriorum, de traditione Ceilitarum, & ſimilibus. Poteſtque hæc ſcientia conditionata dici naturalis, id eſt, non libera,

ſed

ſed neceſſaria ſaltē ex ſuppoſitione obiecti,quod ſupponitur independenter a libero decreto Dei, quoad veritatē ſub eſſe poſsibili. Sicut creaturę omnes ſub eſſe poſſibili ſunt ſcibiles indepēdenter â decreto libero voluntatis diuinæ; ſub illis ergo cōtineri poſſunt veritates neceſſariæ,& cōtingentes, & nihilominus omnium ſcientia eſt naturalis,& non libera ipſi Deo.

QVAESTIO III.

An ratione à priori oſtēdi poſsit dari in Deo conditionatam præſcientiam.

SIcut potentia Dei ſe extēdit ad omne poſsibile, ita & ſcientia ad omne ſcibile;ergo ſi propoſitiones ſcibiles ſunt ſcientia illarū poſsibilis eſt Deo:& ſi eſt poſſibilis,actu,ac neceſſario illam habet, ſuppoſita veritate,& ſcibilitate obiecti; quia ſcientia de ſe eſt perfectio neceſſaria , & naturalis, quia ex neceſsitate terminatur ad omnia ſcibilia,ſuppoſita neceſsitate ex parte obiecti Ignorātia enim vel neſciētia cuiuſcumque rei ſcibilis,imperfectio eſſet in Deo.Tota ergo cōtrouerſia eſt,an illę conditionales habeant determinatam veritatem ſcibilem.

Sit concluſio.In his propoſitionibus conditionatis cōceptis ante liberū decretum Dei in ipſo iā exiſtens, eſt determinata veritas, ratione cuius,& ſcibiles ſunt,& à Deo ſciuntur,non in decreto ſuo, ſed in ſeipſis. Et nota,aliquid eſſe proprie, & formaliter futurū,non eſt libere eſſe in ſua cauſa etiā determinata.Probatur,quia rem habere eſſe in cauſa,non eſt futurū, ſed præſens. Item Angelus poſſet cognoſcere futura quantū cognoſcibilia ſunt,quia poteſt cōprehendere eſſe quod habēt in cauſis, vel Deus nō poſſet cognoſcere futura contingentia cū certitudine, quia ſolum cognoſceret habere eſſe in cauſa,vel indifferente,vel ad ſummū inclinata ad vnā partem,quod non ſatis eſt ad certam cognitionē,vt per ſe conſtat.Pręterea,quia prius natura habet res eſſe in cauſa determinata in actu *primo quā* ſit futura; imo poteſt effectus eſſe futurus,qui in cauſa ſit determinata in actu primo,& è conuerſo poteſt cauſa ſecunda eſſe determinata ſimpliciter , & effectus non eſſe futurus.

Item,nec res dicitur eſſe futura ex vi decreti Dei,quod maxime videre licet in actu peccati,quē Deus ex ſe nō abſolute vult,& ideo non poteſt habere quod ſit futurus per denominationē à voluntate Dei. Decretū ergo concurrendi Dei ſolū,ac pręciſe ſpectatū, nunquā denominat effectum liberū creaturæ abſolutū futurum, niſi cū illo decreto coniungatur determinatio creaturæ in actu ſecundo futura;& hac ratione pręſciētia futuri actus peccati non poteſt haberi in ſola voluntate Dei, ſicut neque eſſe poteſt in ſola voluntate creaturę,ſed altior modus præſcientiæ neceſſarius eſt. Dico ego, rē eſſe futuram formaliter, conſiſtere in tranſitu quodam rei ab eſſe,quod habet in cauſa ad eſſe,quod in ſeipſa aliquādo habitura eſt.Vnde eſt quaſi tendentia quędam ab eſſe in potētia ad eſſe in actu,quæ in reipſa ponēda eſt,tūc enim certi omnino reddimur de veritate propoſitionis de futuro , quando expectato euentu videmus in actu poſitū,quod prius erat poſsibile,& futurū eſſe fuerat pronuntiatū;ergo omnes concipimus rationē futuri poſitam eſſe in illo tranſitu, & ab illo pēdere realem,

lem, ſeu phyſicam veritatem propoſitionis de futuro. Nam ſi eſt illi conformis, eſt vera; ſin minus, eſt falſa, qualecunq. fuerit eſſe, quod habebat in cauſa. Quapropter eſſe, quod effectus habet in cauſa, ſolũ eſt fundamentũ futuri eſſe, non ratio formalis eius; eſſe autem actuale ipſius eſt quaſi terminus futuritionis: futuritio autẽ concipitur à nobis quaſi habitudo quædam, ſeu tranſitus à tali fundamento ad talem terminum.

Ad veritatem ergo talis propoſitionis de futuro neceſſarium eſt, vt res eueniat, ſicut futura eſſe cognoſcitur, aut dicitur. Nam quod eſt futurum tantum in ordine aliquarum cauſarũ, quæ tamen impediendæ ſunt, reuera non eſt ſimpliciter futurum, ſed tantũ ſecundum quid, id eſt, quantũ eſt ex vi taliũ cauſarum; id eſt, erit futurũ quantum eſt ex præſenti diſpoſitione cauſarum, vel niſi impediantur.

Nota autem circa futurum contingens, quod contingentia ſupra rationem futuri, addit indifferentiam potẽtialem, non actualem, in ratione futuri, id eſt, per illã proprietatem ſignificatur, quod licet ille effectus determinate futurus ſit, nihilominus de ſe talis conditionis eſt, vt poſſet non eſſe futurus, quod prouenit ex parte cauſę, quæ illum eſt effectura, nam talis eſt vt poſſet impediri, licet de facto non ſit impedienda. Eſt ergo indifferentia in cauſa, quia poteſt impediri, nõ tamẽ in effectu, quia de facto illa cauſa nõ impedietur reſpectu effectus futuri. Vnde falſo ait Ariſt. lib. 1. Perierm. c. vlti. in propoſitionibus ſingularibus de futuris contingẽtibus, non eſſe determinatam veritatẽ, vel falſitatẽ; & ideo vel nullo modo cognoſci poſſe, vel ſolũ per coniecturam in his, quæ vt in plurimum eueniunt, vel ad quæ cauſæ magis inclinant. Errauit inquã Ariſto. quia futura, vt dixi, non ex ſola cauſa, ſed etiã ex determinatione futura, & ex euentu rei per illã ſignificatæ habẽt veritatẽ. Et licet antequam ſint, non habeant realẽ prę- ſentiã in propria menſura, habent tamen aliquã præſentiam realem obiectiuam in mẽſura ęternitatis. Tametſi in cauſis prout ſunt tantũ in potentia, & actu primo, non habeant determinatam veritatem; at ſi cauſa conſideretur iam determinata in actu ſecundo, eius effectus etiam ſi ſit contingẽs, non cognoſcitur vt futurus, ſed vt præſens; quia determinatio illa in actu ſecundo, nõ eſt aliud, quã ipſa actio, per quam effectus accipit eſſe; & ſic iam conſideratur vt pręſens id, quod in actu primo cõſiderabatur vt futurũ. Ideoque ſolus Deus poteſt infallibiliter cognoſcere futurum contingens, quia nos tantum poſſemus cognoſcere in cauſa, quę in actu primo indifferens eſt. Et ſi eſt cauſa naturalis, poteſt impediri ab extrinſeco; ſi vero eſt libera, poteſt ſe impedire, & ſuum actum ſuſpendere, & ad hunc vel oppoſitum determinare.

Ex his infertur, futura cõtingentia, & maximè libera, cognoſci vt præſentia in ſeipſis, non in cauſis, id eſt, non cognoſci ex eo, quod in virtute cauſæ cognoſcitur certa cõſecutio futuri effectus, ſed quia pręuidetur cauſa, vt actu operans in tali tempore, quod eſt præſens æternitati, licet reſpectu prioris temporis ſit futurum. Quæ præſentia non eſt per realem coexiſtentiã, quam res futura antequam in ſuo tempore ſit, habeat in æternitate: repugnat enim eſſe coëxiſtentem alteri rem, quæ in ſe nondum exiſtit, ſed eſt illa præſentia obiectiua reſpectu intuitus

æterni

æterni diuini intellectus. Ex his etiam infertur, quod ſicut contingentia abſoluta non poſſunt determinate cognoſci in cauſa, ita nec conditionata. Nam ſicut ſe habet cauſa exiſtens ad effectum abſolute futurum, ita cauſa ſub conditione ad effectum futurū ſub conditione, dependenter tamen ab vſu libertatis, quem vſum ſuo intuitu attingit Deus tanquam præſens, in quo vſu eſt veritas determinata, quæ certo, & infallibiliter à Deo cognoſcitur.

QVAESTIO IV.

An decreta aliqua conditionata, & libera, Deo attribuenda ſint, in quibus non poßint præſciri contingentia ſub conditione futura.

NOta, quod Deus prius ratione habet ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quam habeat decreta libera, ſiue abſoluta, ſiue conditionata ex parte obiectorū. Probatur, quia in Deo naturalia, ſeu neceſſaria ſunt priora liberis, vt communiter docent Theologi; ſcientia autem ſimplicis intelligentiæ naturalis eſt; ergo antecedit ſecundum rationem decreta libera, cum etiam cognitio antecedat voluntatem circa idem; ergo cognitio creaturarum, quæ eſt per ſimplicem intelligentiam, antecedit omne decretum liberum Dei, cum tale decretū verſari non poſſit niſi circa creaturam cognitam; in illo ergo ſigno rationis cognoſcit Deus creaturas eſſe poſsibiles, quocunque modo poſsibiles cogitentur, ſiue per non repugnantiam ex parte ipſarum, ſiue per denominationē à ſua potentia, quam per eandem ſcientiam comprehendit; ergo etiam per illam ſcientiā comprehendit decretum liberum creandi, ſaltem vt poſsibile; igitur per eandem ſcientiam præcognoſcit aliqua futura conditionata, ponendo decretum in conditione: vt ſi decreuero creare mundum, fiet: ſi decreuero vt Filius fiat *homo*, incarnabitur, & ſimilia: nam hæc cognitio intrinſece connexa eſt cum priori cognitione comprehenſiua omnipotentiæ Dei, & modi operandi eius circa omnes creaturas poſsibiles. *Cognoſcuntur* ergo infallibiliter in tali decreto conditionato effectus, qui ſunt ſolius Dei: nam illa hypoteſis ſupponit liberam determinationē Dei in ſuo decreto; & ideo illa neceſsitas eſt puræ conſequentiæ, & ex ſuppoſitione conſequēte ad vſum libertatis. Et licet illa ſuppoſitio ſit neceſſaria, ſemper tamen illa illatio pendet ex *libertate Dei*, & ideo effectus *ſemper eſt abſolute* contingens; at ſi effectus contingens pendeat etiam à cauſa ſecunda indifferente, quæ propter tale decretum ad vnum non determinatur, quia aliàs effectus non eſſet liber, nihilominus tales propoſitiones habuerunt veritatem determinatam in illo primo *ſigno* æternitatis, non in virtute, ſeu actu primo ſuæ cauſæ, ſed in ſe, & in ipſa determinatione in actu ſecundo, ita præſente obiectiue mēti Dei, vt vſque ad illam penetret æternus eius intellectus.

Sed an detur decretum conditionatum virtute complectens infinitum, ſicut datur abſolutum, aliqui opinantur, ſed ſine fundamento, quia tale decretū adæquatum, vel decreta ratione diſtincta, circa omnia cōditionata poſsibilia otioſa, & ſine vllo fructu eſſent, cū in

Deo

Deo non dicant perfectionem, nec in creaturis aliquid efficiant, nam per illud decretum in nullum finem ordinãtur; ergo eſſet vanum, & ſine fructu. Dices, eadem ergo ratione probaretur ſcientiam omnium conditionatorum eſſe Deo otioſam. Sed nego conſequentiã, quia omnis ſcientia per ſe ad perfectionem ſimpliciter ſpectat, & eſt perfectio neceſſaria, & naturalis, ſuppoſito obiecto ſcibili; volitio autem, ſeu determinatio libera, non eſt perfectio Dei, & ideo non eſt illi tribuenda ſine fructu; tum etiam, quia alias in ordine ad perfectionem prouidentiæ, eſt illa ſcientia vtiliſsima, vt in omnibus poſsit Deus diſponere ex certa præſcientia omnimodo perfecta, & poſsibili, quod non habet locum in illo decreto libero. Item inter decretum conditionatum, & abſolutum nullus eſt ordo; ergo non eſt quod ponatur decretum conditionatum ante abſolutum; nam ſi conditionatũ ponatur circa futura quæ nunquam erunt, & abſolutum circa illa quæ aliquando erunt, nullus eſt ordo inter ipſa, nec inter obiecta illorum, vt per ſe patet, quia impertinenter ſe habent.

Et nota, præter decretum Dei abſolutum non poſſe poni aliud decretum abſolutum ratione poſterius, ſalua integra libertate create voluntatis. Probatur primo, quia vel illud poſterius decretum eſt ſimpliciter neceſſarium ad concurſum ad extra præſtandum, vel non: ſi non, ergo ſuperflue ponitur; ſi vero eſt neceſſarium, ergo per aliud prius decretum non offertur ſufficienter voluntati humanæ concurſus neceſſarius ad alios actus, quos non facit; & cõſequenter non libere illos omittit, ſed ex defectu cõcurſus, cum expectetur aliud decretum Dei, vt ponatur ad extra talis concurſus. Secũdo, quia ſi illud decretũ abſolutum eſt neceſſarium, non erit in poteſtate hominis, vt Deus habeat, vel non habeat tale decretum; ergo neq. effectus erit in hominis poteſtate. Itẽ vel ſecundũ decretum ita concurrit, vt tollat hominis libertatem, vel ipſum in ſua libertate relinquit. Primũ dici non poteſt, quia nõ diceretur voluntas cooperari, & mereri, vel demereri, ſed pure paſsiue ſe haberet: ſi ſuæ libertati permittitur, ſuperfluum eſt tale decretum, cum prius decretum ſit ſufficiens.

Nota tamen, quod quædam decreta conditionata eſſe poſſunt de rebus, quas Deus eſſet facturus, ſi hoc, vel illud accideret alia de his, quas homines libere eſſent facturi, ſi talis conditio poneretur. Item conditio ipſa interdum talis eſt, vt à Deo ſolo ſit implenda pro ſuo arbitrio, interdum ab homine futura poſtulatur. De effectibus autem, quos Deus eſſet facturus, ſi talis conditio impleretur, eſt optimum exẽplum in illud Pſal. 8. Si populus meus audiſſet me, Iſraël ſi in vijs meis ambulaſſet, pro nihilo forſitan inimicos eorum humiliaſſem. Poſita enim illa conditione, infallibilis eſſet promiſsionis adimpletio. Eodem modo 4. Reg. 13. cum Eliſeus dixit ad Ioas Regẽ Iſrael: Si percuſsiſſes quinquies aut ſexies: ſi ſepties percuſsiſſes Siriã vſq. ad conſummationẽ: quæ prædictio fundata fuit in decreto cõditionato Dei, quo id facere ſtatuerat, ſi Rex quinquies, aut, &c. percuſsiſſet terrã, & hoc ex ſpeciali prouidẽtia Dei circa factum illud ex ſolo conſilio voluntatis ſuæ; de his ergo cõditionatis decretis nulla eſt

Digitized by Google

la eſt controuerſia, quia ſufficienter reuelatę ſunt. Et aduerte, quod cum iſta decreta non implentur, eſt ex defectu conditionis ex parte hominis libere operantis, vel cooperantis ad aliquem effectum.

Nunquam autē inuenitur promiſsio effectus, ſub cōditione pendente à ſolo beneplacito Dei, quæ ob defectū ſolius conditionis nō impleatur, quia talis promiſsio vana eſſet, & nullius vtilitatis, quia ſemper tota promiſsio pendet ex ſolo arbitrio promittentis; & ideo perinde eſt ac ſi nō fieret: vt ſi ego alicui promitterē, Si voluero, dabo tibi centum: vel Si venero, hoc faciam, cum propoſito nunquam veniendi, fruſtranea eſſet promiſsio, maxime ſi propoſitū illud eſſet immutabile; ita ergo eſſet ſi Deus alicui promitteret, v.g. ſi te vocarē, prædeſtinarē ad cōſenſum, & haberet abſolutum decretum numquam vocādi. Nam cum vocatio à ſola Dei voluntate pendeat, & decretum illud ſit immutabile, eſſet otioſa, & fruſtranea talis promiſſio, & ſimiliter vanum tale decretum conditionale, in quo poſsit talis promiſsio fundari, ideoque non eſt Deo tribuendum.

Exempla vero, quæ pertinent ad effectus contingētes, quos ipſe homo eſſet facturus, ſi talis conditio impleretur, manifeſta ſunt in pœnitentia Tyriorum, & in facto Ceilcitarū, inter quę eſt differētia: nā in priori effectu conditio proxime pendebat ex diuina voluntate, in poſteriori vero ex humana. Ex quo etiam infero, quod in priori effectu, qui futurus eſſet à voluntate hominis, ſi poneretur conditio pendēs ex ſola voluntate Dei, non poteſt veritas conditionata de futuro contingenti, fundari in decreto prędetermināte conditionato Dei, quādo tale futurum ſub conditione nunquam eſt abſolute futurū. Nam in tali caſu Deus non eſt paratus ad dandum tale auxilium, quia ſi eſſet paratus daret illud, quod eſt falſum, cum talis cōditio futura nō ſit, & in facto Tyriorum, & Sydoniorum res aperte declaratur: nam conditio ſub qua prædicta fuit eorum pœnitentia, fuit, ſi tales virtutes factæ eſſent in te: quæ conditio fuit dependēs à ſola Dei volūtate, per cuius decretum abſolutum præfinitū fuit vt tales virtutes in illis ciuitatibus non fierent; ergo Deus non habuit decretū determinandi ad pœnitentiam homines illarum ciuitatum, ſi tales virtutes in illis fierēt, & eſſet tale decretū otioſum, quia per illud reuera nihil Deus contulit Tyrijs, vel Sydonijs, nec paratus fuit conferre, nec vllam continet promiſsionem. At vero quando effectus futurus eſſet à voluntate hominis, & cōditio etiam pendet ab hominis voluntate, diſtinguendū videtur inter effectum futurum à malo, & peccaminoſo actu voluntatis, vel à bono; nam in priori non poteſt futuritio conditionata fundari in decreto Dei cōditionato, quia oporteret per tale decretum eſſe paratam diuinam voluntatem ad inducendam voluntatem humanam ad actū malum, ſi talis conditio impleretur: hoc autem repugnat diuinæ voluntati, ſiue illa inductio intelligatur per modum inſpirationis, aut conditionis à Deo immiſſæ, ſiue multo magis per modum phyſicæ prædeterminationis: & talis eſt caſus de Dauide, & Saule, & Ceileitis, vt ſupra dixi. Attamen quando effectus contingens poſſet eſſe ab humana voluntate ſine culpa, tunc non repugnat Deo tale decretum

condi-

conditionatum, quia tunc licet effectus eſſet futurus proxime ab humana volūtate, poſſet eſſe principaliter per determinationem, ſiue per congruas inſpirationes, & cogitationes; & ideo non repugnat talem prædictionem in tali Dei promiſsione, ſeu decreto ſub conditione fundari. Patet ex illo Hierem. 38. dicentis: Sedecię Regi, ſi exieris ad Principes Regis Babylonis, non te tradent tranſfugis Iudæis: nam prædicitur effectus pendens à voluntate Principum Chaldçorum, & ſupponens conditionem pendentem à voluntate Regis Sedeciæ, & nihilominus oſtendunt virtualem promiſsionem Dei, & eius voluntatem determinatam ad dirigendas voluntates Principum Chaldæorum, ſi Sedecias ad illos exiret, vt infallibiliter non traderent Iudæis; tale ergo decretum conditionatum in Deo eſſe poteſt, & non eſt fruſtra, ſed ad diſpoſitionem ſuę prouidentiæ pertinere potuit.

Sed vt multis obiectionibus quę in hac materia occurrere ſolent, ſatisfaciamus. Nota, quod Deus præſcientia ſimplicis intelligentiæ, quæ omne decretum liberum præcedit, ſcit: quod ſi ignis applicetur ligno, calefaciet illud: in qua hypoteſi neceſſario includitur decretum Dei volentis concurrere, quia ſine illo non poſſet ſequi talis effectus, etiam poſita conditione; ergo in illa includitur, ſi ignis applicetur, & Deus ſuū concurſum non ſuſpenderet, quæ non exprimitur, quia ſupponitur quaſi incluſa ex naturali debito, & in operibus liberis, etiam gratiæ, præcognoſcit Deus per eandē ſciētiam, quod ſi talis homo talē inſpirationē cum tali, vel tali motione tali tempore habeat, conſentiat: quæ ſcientia antecedit omne decretum liberum in Deo ipſo, non tamen excludit decretum liberum ad modum poſsibilis, & incluſum in obiecto. Sed aduerſarij dicunt, in illa hypoteſi debere includi motionem prædeterminantē voluntatem creatam, quod falſum eſt: ſufficit enim decretū concurrendi ſimultanee poſt talem vocationem, ita vt ſenſus cōditionalis ſit iſte: Si dedero huic talē inſpirationē, ſeu vocationē, & voluero illi offerre meum concurſum, ſeu concomitans auxiliū, talis actus ſequetur; licet non ſit decretum prędiffiniens efficaciter, ſeu prædeterminans, quia hoc repugnat libertati voluntatis creatæ quoad vſum liberum aliorum actuum, nam eſſet ſuppoſitio antecedēs. Vnde concurſus Dei non prædeterminans eſt, ſed concomitans; & ideo in decreto dandi illum, aut per modum illationis, ex illo non cognoſcitur libera determinatio voluntatis futura, ſed cognoſcitur in ſeipſa præſentialiter ex vi, & efficacia diuini intuitus. Vnde bene infertur aliquid eſſe futurum ſine voluntate Dei prædeterminante, & manifeſte id conſtat in actibus peccatorum, etiam vt tales actus ſunt, & libere fiunt.

QVAESTIO V.

An ſcientia viſionis ſit cauſa futurorum.

SIt concluſio. Scientia viſionis vt talis eſt, nō eſt cauſa ſui obiecti, ſed illud ſupponit. Vnde falſa eſt illa propoſitio, quia Deus præſciuit hoc eſſe futurum, ideo futurum eſt; ſupponit ergo ſcientia viſionis ipſam cauſalitatem, & intuetur, quod ab ipſa media

voluntate, & omnipotentia ſua factum eſt, iuxta illud Geneſ. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona; ergo illa viſio ſupponit res iam factas voluntate Dei; ergo non eſt cauſa ipſarum. Vnde prçter alios Patres, Originem, Hierony. Iuſtin. Chryſoſt. Bedam, & Cyril. ait Damaſc. dialog. contra Manichę. & quidem Dei præſcientia vera, atque inuiolabilis eſt, verum ipſa haud quaquam cauſa eſt, cur omnino fiat id quod futurũ eſt, quin potius quia hoc, vel illud facturi ſumus, idcirco præноſcit Deus. Et Auguſt. lib. 5. de ciuit. Dei cap. 10. ſic ait: Nec enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum eſſe præſciuit. Vbi certe non ſolum de peccato pro formali, ſed etiam de actione peccati loquitur, quæ non poteſt à malitia ſeparari; ergo ſcientia viſionis non eſt cauſa futuritionis, ſed ſupponit futurum vt præſciatur, iuxta regulam eiuſdem Aug. lib. 4. Geneſ. ad liter. cap. 32.

Neque enim cognitio fieri poteſt niſi cognoſcenda præcedant: quæ regula vt vniuerſalis ſit, non de anteceſsione obiecti ſecundum actualem exiſtentiam, ſed ſecundum veritatem, & ſecundum eſſe obiectiuũ intelligenda eſt. Et Boetius lib. 5. de cõſolat. proſa 3. aperte docet longo diſcurſu, quia res futuræ ſunt cognoſci à Deo. Et probatur ratione, quia ſcientia viſionis eſt ratione poſterior, quam voluntas illa, per quam Deus ad extra operatur; ergo talis ſcientia non eſt cauſa rei ad extra, ſed ſupponit iam productam per voluntatem, vel potentiam exequentem; nam in ordine ad executionem voluntati tribuitur efficacia immediata per actiuũ vſum, quo & ſeipſam, & alias potentias applicat ad agendum, vt ait D. Tho. 1. 2. quęſt. 17. ergo in Deo prius eſt velle, & imperare res futuras, quã illas videre. Imo poteſt Deus videre abſque eo quod imperet: vidit enim peccata, & non imperat illa. Si ergo Deus per ſcientiam viſionis non imperat, ergo neque aliquid facit, ſed per voluntatem. Quod cõfirmari poteſt ex Geneſ. 1. vbi prius habetur dixit Deus, Fiat lux. Et poſtea ſubditur: Et vidit Deus lucem quod eſſet bona. Vbi imperare, & videre tanquam diſtincta, ſaltim ratione ponuntur, & imperare idem eſt quod facere, aut efficaciter velle. Videre autem idem eſt quod intueri rem factam, quod ſine dubio ad ſcientiam viſionis ſpectat; & ideo verbum, fiat, ponitur vt præcedens, & verbum, vidit, vt ſubſequens: prius enim eſt rem facere, quam intueri.

Præterea probatur idem, quia Deus cauſat res ad extra per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, vt applicatam, & determinatam per voluntatem, vt ait D. Tho. 1. p. q. 14. a. 8. ergo nõ per ſcientiã viſionis: vbi aperte loquitur D. Tho. de ſciẽtia ſimplicis intelligentię, cum ab ipſo dicatur indifferens ad oppoſitum: Scientia enim viſionis non eſt indifferens, ſed determinata ad ea quæ futura ſunt, quia hæc eſt poſt decretum, illa vero ante decretum: eſtque hæc ſcientia Deo principium quaſi in actu primo ad operandum omnia poſsibilia, etiam quæ nunquam actu producentur. Et confirmatur, quia D. Thom. vbi ſupra, quærens, an ſcientia Dei ſit cauſa rerũ, quia non agit tantũ de cauſa virtuali, ideſt, in actu primo, ſed de cauſa actuali actu agẽte, non dixit ſolam ſcientiã ſimplicis intelligẽtię eſſe cauſam: ſed addidit,

ſecun-

ſecundum quod habet volũtatem coniunctam, & ſubdit. Vnde ſcientia Dei ſecundum quod eſt cauſa rerum, conſueuit nominari ſcientia approbationis; ergo non eſt viſionis. Vnde ſcientia approbationis nihil addit ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quod ad rationem ſcientiæ pertineat, ſed ſolum aliquid pertinens ad rationem cauſę, & ad voluntatem per denominationẽ ab actu illius: addit enim applicationẽ, & determinationem voluntatis, & ſic dicitur practica; ſcientia vero viſionis, ſpeculatiua. Et Alenſ. in 2.p.q.24.memb.2. inquirens, An præſcientia Dei ſit cauſa rerũ. Reſpondet, vt eſt ſcientia ſimplicis notitiæ non eſſe cauſam, vt vero eſt approbata ratione approbationis poſſe dici cauſam: ex qua reſponſione conſtat nomine præſcientiæ, non intelligere ſcientiam viſionis, cum ſub illa comprehendat ſcientiam ſimplicis intelligentiæ; loquitur ergo abſolute de ſcientia Dei, & illi vt coniunctę voluntati tribuit totam cauſalitatem. Et idem docet q.32. memb.3. & Vualdenſ. lib.1. doctrinal. c.25. n.10. referendo Hieronymum, ait: Non ex eo quod Deus ſcit futurum aliquid, ideo futurũ eſt. Et hanc ſententiam ſequuntur multi ex recentioribus, maxime Suarez prologom. 2. c.10. ad materiam de gratia.

Et nota ad complementum huius difficultatis, quod ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſecundum ſe, & præciſe ſpectata, vt præcedit actum liberum Dei, eſt practica in actu primo reſpectu effectionis ad extra, quia eſt ars rerum factibilium: omnis autem ars practica eſt, ſaltim in actu primo, ſeu virtute: ſi vero conſideretur, vt ſubſiſtens voluntati liberæ exequenti productionem rerum ad extra, ſic eſt practica in actu ſecundo, quia ſimul cum voluntate concurrit, dirigendo tanquam exemplar rei faciendæ. Ex quo ſequitur, quod licet ſcientia ſimplicis intelligentiæ non ſit libera in ratione ſcientiæ, eſt tamẽ libera in ratione cauſæ; at ſcientia viſionis neque in ſe eſt formaliter libera, cum non ſit actus voluntatis, neque eſt denominatiue libera ab actu voluntatis quaſi mouente, vel applicante intellectum ad illam ſcientiam; ſolum ergo dici poteſt libera quaſi antecedenter, quia obiectum circa quod verſatur, liberum eſt. Hic autem modus libertatis nihil confert vt poſsit eſſe cauſa rerũ, quia potius ſupponit rem libere futuram. Et inde noſtro modo loquendi, neceſſario quaſi reſultat reſpectus, qui connotatur in ſcientia Dei cum viſionis appellatur. Scientia autem, quæ ratione cauſæ eſt libera, denominatur à volũtate applicãte illam ad cauſandum, quod recte conuenit ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, ſeu approbationis, non tamen ſcientiæ viſionis.

Sed quæres, an hæc propoſitio admitti poſsit, Quia res ſunt futuræ, præſciuntur à Deo? Reſpondeo, quod ad ſcientiam viſionis neceſſarium eſt, vt præſupponatur obiectum ſcibile, & verum ſecundum aliquam determinatã veritatem; cumque hæc ſcientia ſit de rebus futuris, neceſſario ſupponere debet quod ſint futuræ, non quod Deus accipiat ſcientiam à rebus ſicut homines, vel quod fiat augmentum reale in ſcientia Dei ex eo quod res ſint futuræ: nam Deus eadem ſimpliciſsima, & naturali ſcientia ſine vlla additione reali videt res, ſi ſupponantur futuræ, & ſine vlla diminutione non vi-

deret illas ſi non eſſent futuræ, vt recte docuit Hugo de Sanct. Vict. lib. 1. de Sacram. p. 2. c. 14. 16. & 18. & ſic vt caſtius loquamur, dicimus rem eſſe futuram, ſupponi ordine rationis ad ſcientiam viſionis, vel vt conditionem neceſſariā, vt Magiſter ait. 1. diſt. 38. velut terminū, quo poſito cum fundamento reſultat relatio; & ideo ſicut in relatiuis non dicimus vnum referri ad terminum, quia terminus exiſtit, ſed exiſtēteillo, aut nō ſine illo, ita in præſenti melius dicemus, vt Deus præſciat futura, neceſſarium eſſe vt ſupponantur futura, nam ſi non eſſent futura, non præſcierentur.

TRACTATVS DE ſtatibus humanæ naturæ.

QVAESTIO PRIMA.

An poßit homo in ſtatu puræ naturæ creari in ordine ad finem ſupernaturalem.

EX doctrina Scoti 1. diſt. 3. q. 3. a. vlt. ſtatus eſt ſtabilis permanentia legibus diuinæ ſapientiæ firmata. Duplex autem diſtinguitur à Theologis ſtatus humanæ naturæ, ſcilicet viæ, & termini, id eſt, ſtatus huius vitæ, qui eſt beatitudinis acquirendæ, & ſtatus patriæ, qui eſt beatitudinis iam poſſeſſæ, & per antonomaſiam nomen ſtatus meretur, quia ſolus ille eſt omnium bonorum aggregatione perfectus, vt Boetius dixit, ſoluſque perfectā immutabilitatem poſsidet. Nunc autem ſolum de ſtatu viæ agimus: quem antiqui Theologi in duos diſtinxerunt, nempe naturæ integræ, & lapſæ, vt ſumitur ex D. Tho. 1. p. q. 109. Gabr. in 4. diſt. 1. q. 2. & alijs. Et licet iſti tantū duo ſtatus ſint de facto, quærimus tamen nunc de poſsibili, an potuerit homo in puritate naturæ creari ſine aliquibus donis ſupra ordinem talis naturæ: nam quædam perficiunt hominem ſolum in ordine ad connaturalem finem, & operationem ordinis naturalis. Alia ſunt dona perficientia hominem in ordine ad ſupernaturalem finem, & operationes ſupernaturales, qualia ſunt propria dona gratiæ, & virtutum infuſarum, &c. & de his non tractamus: & ita quærimus, an poſsit humana natura ita pura creari, vt his donis ſupernaturalibus, & poteſtate proxima ad illa comparanda omnino careat. Et ratio eſt, quia non potuit Deus condere hominem ſine ordinatione eius ad finem ſupernaturalem; ergo nec ſine gratia, & per conſequens non in puris naturalibus. Et confirmatur, quia homo habet appetitum naturalem, & innatum ad videndū clare Deū, vt docuit Scotus in q. 1. Prolog. §. ad primum licet procedat, & in 4. diſt. 49. quæſt. 9. & 10. Durand. q. 8.

Pa-

Palud.q.7.a.1.Maior.q.6.& latius Soto.q.1.a.1. & lib.1.de natura,& grat.c.4. & fauet D.Thom.1.p.q. 12.a.8.& q 5.a.3.ad 3.& confirmatur ex Aug.1.confeſ.cap.1. Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec perueniamus ad te; ergo non potuit homo condi niſi ordinatus ad illum finem, quem propterea Scotus naturalem vocat;ergo nec condi potuit(ſaltem iuxta debitam inſtitutionem naturæ)ſine gratia neceſſaria ad illum finem, non ergo in puris naturalibus.

Notandum tamen eſt cum Scoto, quod finis vltimus dupliciter conſideratur,nempe quoad conſecutionem, vel quoad intẽtionem, vel appetitionem:vnus enim naturaliter conſequi poteſt, alius vero non niſi ſupernaturaliter, licet vterque dicatur naturalis quoad appetitionem. Sed contra hoc arguit Suarez Prolog.4. c.1. nam ſequeretur duplicẽ eſſe finem vltimum quoad appetitionẽ,& ex alia parte non eſſet niſi vnus: nam ſi appetitus naturæ humanæ non ſiſtit in aliquo bono naturali, ſed tendit ad ſupernaturale,profecto nullum naturale bonum eſt finis vltimus eius. Nam finis, in quo non ſiſtitur,vltimus non eſt:dicente Ariſt. 1.Ethic c.7.Fœlicitatem non appeti propter aliud, ſed tantum propter ſe. Sed reſpondeo,quod vnus finis poteſt eſſe vltimus,& non vltimus in diuerſo genere, non tamen in eodem,& ſic non eſt repugnantia,quia vnus eſt bonum naturale in ſe, & alter eſt bonum in ſe ſupernaturale, licet naturaliter appetatur,non à natura vt conſideratur in puris naturalibus, ſed vt conſideratur vt eleuata eſt ad beatitudinẽ, vt notauit Herre.1. diſp. 1. Dicitur tamẽ ſimpliciter,& abſolute beatitudo æterna, propter quam homo creatus eſt,& quæ illi promittitur vt merces ſupernaturalis, quia naturaliter conſequi non poteſt, vt probatur ex verbis Paul.1.Corin.2.& Iſai.64.Oculus non vidit Deus abſq. te,quæ præparaſti expectãtibus te.Et nec oculus vidit,nec auris audiuit,nec in cor hominis aſcendit,quæ præparauit Deus his qui diligunt illum. Hoc autem bonum,quod Deus hominibus præparauit, non eſt niſi æterna fœlicitas,quę in Symbolo dicitur vita æterna,quę ſupernaturalis eſt, & viſio clara Dei. 1.Timot.6. Lucem habitat inacceſsibilem,quam nemo hominum vidit, ſed nec videre poteſt, nempe ſuæ naturæ viribus.

Vnde duplex eſt beatitudo,vna quæ comparari poteſt naturaliter, alia per ſolam gratiã Dei, & ideo dicenda eſt ſupernaturalis. Quam diſtinctionẽ admittit D.Tho. 1.p. q.23.a.1. & eãdem indicat Scotus q.3.Prolog.ad argum.primæ q.in fine. Sed ex his infert Suarez, ordinationem ad beatitudinem non eſſe naturalẽ,ſed ſupernaturalem: vt ſignificat Paul. 1.ad Timoth.2. dicens:Deus vult omnes homines ſaluos fieri. Vnde voluntas illa pertinet ad gratuitũ donum Dei, & per conſequens proprij effectus ex illa voluntate procedentes ad gratiã ſpectant,vt eſt illud Ioan.1. Illuminat omnẽ hominem venientẽ in hunc mundũ: & illud Rom. 8.Quos prędeſtinauit,hos & vocauit;quos vocauit,hos & iuſtificauit.Et ad Epheſ.1.Elegit nos vt eſſemus ſancti, & immaculati. Sed quidem hæc quæ adducit Suarez, magis confirmant Scoti doctrinã, ſcilicet hominẽ habere naturalem appetitũ ad beatitudinẽ ſupernaturale:non enim loquitur Scot.de

Digitized by Google

homine in pura natura, qui ſtatus nunquam fuit, ſed de natura eleuata à Deo, & capaci per intellectũ, & voluntatem beatitudinis ſupernaturalis, & quatenus creata eſt ad hoc, quod fruatur ipſo Deo. Et hoc eſt quod ſæpe repetimus ex Auguſt. Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec reuertamur ad te, licet peruenire non poſsimus niſi per media ſupernaturalia, nempe illuminationem, vocationem, & iuſtificationem. Vnde ille finis vt ſupernaturalis non dicitur debitus ipſi naturæ quoad cõſecutionem, quia debitum non eſt niſi ex meritis, ſed tamen quoad inclinationem, & radicaliter, & paſsiue dicitur quaſi debitus debito proportionis, quod conſiſtit tantum in capacitate ipſius naturæ eleuatæ ab ipſo Deo, vt poſsit per media ſupernaturalia ad ſupernaturalem beatitudinem peruenire: nam ſi hanc capacitatem naturalem nõ haberet, poſſet ſatiari in alio fine præter ſupernaturalem, quod eſt contra dictum Auguſt. Inquietum eſt cor noſtrum donec reuertamur ad te.

Vnde argumenta quæ Suarez adducit contra Scoti ſententiam, etiam militant contra potentiam obedientialem, quam ipſe conſtituit in natura, quia ſi gratia deberetur potentiæ obedientiali, etiam inferremus gratiam non gratis dari, ſed ex debito, imo fortiori ratione, nam Scotus ſolum in natura conſtituit potẽtiam naturalem paſsiuam ad finem ſupernaturalẽ. Suarez autem concedit potentiam obedientialem actiuam; imo affirmat gratiam educi de potẽtia obedientiali actiua ipſius animæ; ergo in eius doctrina magis debita dicitur gratia naturæ, quam in via Scoti, qui potentiam paſsiuam ſolum conſtituit. Item etiam ſi Angeli, & primus homo non habuiſſent in primo inſtanti gratiam habitualẽ, nihilominus creati fuiſſent ad finem ſupernaturalem conſequendum, vt Suarez concedit; ac ſubinde habuiſſent paratum auxilium, & cum illo potẽtiam proximam ad conſequẽdam gratiam, ſe diſponẽdo ad illam, quia *Deus* nullam creaturam intellectualem condidit, niſi propter æternã beatitudinẽ. Eleuatur igitur ad finem altiorem quoad conſecutionem, quam ſuæ puræ naturæ debeatur.

Ex his infertur, potuiſſe Deum creare hominem in puris naturalibus reſpectu finis vltimi, non immutãdo naturam eius, vel aliquid ei naturaliter debitum negando. Sic docẽt communiter Theologi, quia quidquid Deus contulit homini vltra puram naturã eſt gratia; ergo potuit illam non dare ſeruatis alijs legibus naturę, vt enim recte dicit Cyril. lib. 1. *in Ioan. c.* 13. Creatura cum ſerua ſit nutu ſolum, & voluntate Patris ad ſupernaturalia eleuatur. Vnde potuit Deus hominem creare in puris naturalibus, ordinando ipſum in finem tãtum naturalem, & non ſupernaturalem. At ſi loquamur de natura eleuata, ordinat illã Deus ad viſionem beatam, & ad gratiã, & alia dona ſupernaturalia: maior enim inclinatio eſt in natura humana ad viſionem beatam, quam ad vnionem hypoſtaticam; ſed reſpectu vnionis hypoſtaticę eſt tantum in potentia obedientiali; ergo aliquid amplius habebit reſpectu beatitudinis ſupernaturalis. Probatur maior, quia non dixit, nec dicere potuit Auguſt. Inquieta eſt natura humana donec vniatur, ſeu vniretur Deo hypoſtatice. Eſſet enim improprius modus lo-

quen-

Digitized by Google

quendi: proprie autem loquendo, dicit: Inquietum eſt cor noſtrum donec reuertamur ad te Et Dauid Pſalm. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Ergo aliquid præter potentiam obedientialem, eſt in ipſa natura humana eleuata, reſpectu beatitudinis.

QVAESTIO II.

An potuerit homo creari cum integritate naturæ.

Nota, quod ſtatus integræ naturæ, proprie loquendo, includit præter integritatem corporis, & animæ, quoad vires omnes, & facultates connaturales ſpecialem quãdam perfectionem, quæ conſiſtit in carentia fomitis, & effrenatę concupiſcentiæ, ſeu in perfecta ſubiectione appetitus ſenſitientis ad rationalem, ita vt inferior appetitus non permittatur cõtra ſuperiorem moueri, aut rationem præuenire: & hic ſtatus vocatur proprie à Theologis integræ naturæ. Legendus Soto lib. 1. de natur. & grat. cap. 5. qui ſtatus datus eſt primis Parentibus in ſua creatione, vt ſentit Aug. lib. 14. de Ciuit. c. 10. & 17. & alibi ſæpe. Et id aperte docet Concil. Trident. ſeſſ. 5. vbi definit, concupiſcentiam ortam fuiſſe ex peccato: & ita exponit Paulus, qui interdum appellat concupiſcentiam peccatũ, quia ex peccato eſt, ait Concil. & ad peccatum inclinat.

Fundamentum huius veritatis eſt, iuxta illud Eccleſ. 7. Deus fecit hominem rectum, quod de rectitudine remouente concupiſcentiam exponit Hieron. lib. 1. contra Iouinianum. Ratio eſt, quia voluit Deus perfectionem illam conferre hominibus à ſe conditis, ſicut poſtea eandem perfectionem contulit humanitati Chriſti Domini, & beatæ Virg. in conceptione ſua, propter ſingulares eorum dignitates. Potuit ergo Deus humanam naturam ſine illa integritate creare, quia integritas naturæ, dicto modo explicata, eſt donum reipſa diſtinctum ab eſſentia hominis, & ab omnibus phyſicis facultatibus eius; ergo potuit à Deo condi cum ſuis membris, & facultatibus omnibus naturalibus ſine illo dono. Item nunc de facto creantur homines ſine illa integritate in pœnam culpæ; ergo etiam abſq. culpa poſſet Deus hominem ſine illo dono creare, cum non ſit debitum naturæ. Ex quo ſequitur donum ſpeciale integritatis naturæ non eſſe connaturale homini, ideoque & ſtatum hominis in natura integra diuerſum eſſe à ſtatu puræ naturæ, & in hoc ſtatu potuiſſe hominem ſine tali naturæ integritate creari. Dicitur autem hic naturale propriijſsimo modo, quod ſcilicet ex principijs naturæ oritur, quo pacto donum illud integrans naturam non fuit naturale.

Quod à poſteriori probat diuus Tho. 1. p. q. 95. a. 1. quia ſi illud donum eſſet naturale, manſiſſet poſt peccatum, quia peccatum non tollit naturalia dona, teſte Dionyſ. cap. 4. de diuinis nomin. & Scotus 2. diſt. 29. §. ad 1. argumẽtum. Eſtq. ſententia Patrum, quos late refert Bellarmin. lib. 1. de ſtatu primi homin. cap. 5. Imo contraria ſententia reprobata eſt à Pio V. & Greg. XIII. in Bulla contra Michael. Baium. Et ratio eſt, quia potentiæ, ex quibus naſcitur difficultas, & repugnantia, ſunt homini connaturales, & habent naturales inclinationes, ex quibus difficultas bene operandi, & repugnantia oritur,

Digitized by Google

tur, quam deſcribit Apoſt. Rom. 7. ergo illa repugnantia tam connaturalis eſt homini ſicut corporis corruptibilitas: neque per aliquid connaturale homini poteſt impediri appetitus inferior ne ſuperiorem præueniat, quia eſt naturale agẽs, & naturaliter immutatur; ergo donum impediens hos motus, non poteſt eſſe naturale. Et confirmatur, quia aliàs natura humana nunc eſſet mõſtruoſa, quia careret illo dono; ergo cõcupiſcentia hęc, & fomes quam patimur, licet ſit pœna peccati, non eſt aliquid mõſtruoſum in humana natura; ergo nec oppoſita perfectio eſt illi debita. Ex his ſequitur ſtatum integræ naturæ diuerſum eſſe à ſtatu puræ, quia includit omnia quæ ad naturã pertinent, & addit aliquid ei non debitum. Vnde poſſet homo creari in pura, & non integra natura: non enim tenetur Deus tale donum ſuperadditum concedere, cum non ſit ipſi puræ naturæ debitum: poſſet tamen Deus in ſtatu puræ naturæ iuuare homines à non peccando per moralia auxilia, non attingentia ſupernaturalẽ ordinem, quia nõ ordinaret illam ad finem ſupernaturalem, neque propriam gratiam illi donaret, quia hæc non reputatur talis niſi in ordine ad veram ſanctitatem, & ſupernaturalem beatitudinem obtinendam: nec denique daret illi integritatem naturæ, vt dixi: eſſet igitur illa quædam moralis prouidentia conſentanea naturæ rationali nõ ipſi debita ex parte ipſius naturæ, ſed veluti ex naturali miſericordia Dei, quia talis natura eſſet indigens, & ideo conſentaneum eſſet diuinæ ſapientiæ, & liberalitati, vt illi prouideret.

(6)

QVAESTIO III.

An ſtatus innocentiæ, ſeu originalis iuſtitiæ aliquid addat ſtatui puræ, & integræ naturæ.

NOta, quod prima excellentia hominis in ſtatu innocẽtiæ, ſeu originalis iuſtitiæ, eſt erroris immunitas, ſeu deceptionis quamdiu homo non peccaret, vt docet D. Tho. 1. p. q. 94. a. 4. & D. Bonauen. in 2. diſt. 23. q. 2. ſed hoc tantum probabile eſt. Secunda excellentia etiam probabilis eſt, immunitas etiam à culpa veniali, & ideo non potuiſſet homo ſic conditus venialiter peccare, niſi prius peccando mortaliter illũ ſtatũ amitteret. Dixiſſe probabile, quia oppoſitum cum magna probabilitate defendit Scotus, potuiſſe tunc eſſe verbum iocoſum, & otioſum. *Tertia prærogatiua* eſt, immunitas à morte; quia ſi homo peccando illum ſtatum non amitteret, non moreretur. Et hæc eſt certa de fide, vt ſentit Auguſt. epiſt. 105. & 106. & fere in omnibus libris contra Pelagiũ, qui oppoſitum errorem docuit: qui damnatus eſt in Concil. Mileuit. & Arauſ. & in Trident. ſeſſ. 5. quæ definiunt mortem eſſe pœnam peccati, iuxta comminationem à Deo factam, Geneſ. 2. Et ideo per peccatum introducta eſt mors in orbem terrarum, ad Rom. 5. & 1. Corinth. 5. Et hac ratione dicitur Sapientiæ 1. Deus mortem non fecit, quia non fecit peccatum, per quod ſolum introduci potuit; ergo immunitas à morte pertinuit ad ſtatum innocentiæ, & etiam immunitas à malis pœnæ, ſaltem quæ culpam grauem ſupponunt; cum ergo hæc priuilegia enumerata

Digitized by Google

rata non poſſent dici homini connaturalia, differt ſtatus puræ naturæ à ſtatu iuſtitiæ originalis.

Præterea, licet homo in pura natura exiſtens non peccaret, poſſet mori, imo neceſſario moreretur, niſi per aliquod donum, vel proui dentiam naturę non debitam prę ſeruaretur, neque tunc mors eſſet pœna, ſed quidam defectus naturalis, vt fames, & ſitis. In ſtatu autem iuſtitiæ originalis poſſet homo nunquam peccare per vires li beri arbitrij, & ita ſimpliciter poſſent non mori exvi talis iuſti tiæ. Nota tamen integritatem naturæ eſſe ſeparabilem ab his priuilegijs iuſtitiæ originalis, imo de facto beata Virgo habuit illam integritatem naturæ per carentiã fomitis, & tamen non habuit omnia dicta priuilegia, nimirum ea, quæ pertinẽt ad immortalitatem, & ad impaſsibilitatem pœnarum corporalium, quod ſuo modo etiã in humanitate Chriſti Domini inuentum eſt. Et ratiò eſt, quia iſti effectus reipſa diſtingũtur, & ideo poſſunt ſeparari. Supponit ergo ſtatus originalis iuſtitiæ, ſeu includit ſtatum integræ naturæ; addit vero prædicta priuilegia, & effectus eorum, quos conſtat eſſe phyſice, & reipſa diuerſos à ſola naturæ integritate.

Nota etiam, ſicut poteſt eſſe homo integer dicto modo ſine gratia ſanctificante, ita etiam poſſet eſſe in ſtatu innocentiæ, ſeu origi nalis iuſtitiæ, non tamen de facto integritas naturæ communicata eſt ſine gratia ſanctificãte, & multo minus originalis iuſtitia, quæ non datur ſine integritate naturæ. Item, ſicut homo in natura integra, poteſt vere moraliter operari, cauendo omnia peccata, non ſolum mortalia, ſed etiam venialia collectiue; idem poteſt originali iuſtitia, & maiori facilitate. Vnde homo in ſolo ſtatu naturæ integræ exiſtens, poſſet prius venialiter peccare, quam mortaliter; homo vero in originali iuſtitia conſtitutus non poſſet prius venialiter peccare, quam mortaliter ſecundum aliquos, licet contrarium huius probabiliter, & recte defendat Scotus, vt iam dixi.

QVAESTIO IV.

Qualis ſit gratiæ ſtatus, & quomodo ab alijs differat.

STatus gratiæ proprie dicitur per intrinſecam formam inhærentem cum donis, quæ illam conſequuntur. Notant tamen aliqui, ſtatum integræ naturæ diſtinctum eſſe à proprio ſtatu gratiæ, & ſeparabilem ab illo, quia ſtatus gratiæ intrinſece includit habitudinem ad Deum, vt finem ſupernaturalem; imo & proportionem intrinſecam connaturalem ad viſionem eius: ſed ſtatus naturæ integræ per ſe non poſtulat illam habitudinem, vnde vnus ſtatus ab alio ſeparari poteſt. Iuſti enim modo ſunt in ſtatu gratiæ, non tamen in ſtatu integræ naturæ: remanet enim in iuſtis imperfectio fomitis; imo docent multi, cum Alexandr. 2 parte, quæſtione 91. memb. 1. arti. 2. Adam creatum fuiſſe in integra natura ſine gratia.

Sed quæres: An ſtatus gratiæ, & originalis iuſtitiæ per eandem formã conſtituantur. Reſpondeo, ſtatũ gratię ſecundũ legẽ ordinariam compa-

comparari ad ſtatum innocentiæ, ſeu integræ naturæ tanquam fundamentum eius; ſtatum vero innocentiæ formaliter aliquid addere vltra ſtatum gratiæ, quod per ſe, ac formaliter in hoc non includitur, nec per dona gratiæ ſanctificantis confertur. Sic indicat D. Thom.1.p.q.100.a.1.ad 3.& declaratur:nam licet integritas naturæ conſiſtat formaliter in aliqua perfectione, quam gratia formaliter non confert, nihilominus Deus non confert perfectionem illam alicui homini, niſi iuſto, & ſibi grato, vt patet tam in primis Parentibus, quam in Chriſti humanitate, & beata Virgine. Habent ergo hæc duo connexionem aliquam inter ſe ex lege ordinaria, ſeu diffinita Dei prouidentia inter omnes perfectiones ſuperantes naturam, quas Deus homini contulit in ſua creatione, gratia fuit tanquam fundamentum cæterarũ, nam perfecta conuerſio, & ſubiectio ad Deum, fit per gratiã. Item illa integritas non data eſt tanquam debita naturæ;ergo data eſt vt gratiæ inſeruiret,& naturam illi perfecte obedientem redderet. Diciturque gratia reſpectu originalis iuſtitiæ, non neceſsitatis,& quod ab ipſa fluat, ſed congruitatis iuxta Dei prouidentiam: & quia fundamentum eſſe poteſt ſine ſuperaddita perfectione,poteſt eſſe gratia, vt in nobis eſt ſine ſuperaddita perfectione originalis iuſtitiæ. Ex his infero,donum originalis iuſtitiæ per ſe non eſſe gratiam ſimpliciter dictam,provt dicit ordinem ad gloriam, ſeu ſupernaturalem ſanctificationem:lato vero modo poteſt dici gratia, id eſt,gratuitum donum non debitum naturæ.

QVAESTIO V.

Quis, & qualis ſit ſtatus hominis in natura lapſa per culpam mortalem.

NOta, quod Adam non fuit priuatus fide propter peccatum perſonale, quia non peccauit errando contra fidem,& per alia peccata actualia non amittitur fides ſemel habita, quoad poſteros vero totã gratiam, ipſamq. fidem amiſit, vel potius ne iſtis infunderetur obicem poſuit. Vnde hic ſtatus à ſtatu puræ naturæ nõ differt intrinſece, quia peccatum non poteſt intrinſece immutare, augere,vel minuere naturales vires animæ. Et nota, quod licet de lege ordinaria ſtatus naturę integræ,& lapſæ nunquam ſimul ſteterit, vt ait Auguſt.lib.6. de correp. & gra. c. 11. quia amiſſa gratia amittitur ſtatus ille ſecundum ordinariam legem, abſolute tamẽ poſſet vnus ſtatus ſine alio reperiri, non tamen de facto.

Sed contra dices, Eua poſt peccatum non ſtatim amiſit iuſtitiã originalem,nec erubuit,nec ſenſit motus inordinatos; ergo vterque ſtatus ſimul erat. Reſpondeo negando antecedens, quia ſtatim amiſit originalẽ iuſtitiam, & integritatem, non tamen oportuit vt ſtatim ſentiret inordinatos motus nuturæ lapſę, quia non ſemper homo illos ſentit,aut experitur,quia vel non ſemper eorum occaſiones ſeſe offerũt, vel non vacat his attendere, & forte ſtatim habuit aliquos motus inordinatos, & ſenſit maiorem voluptatem in appetitu, maioremque illius concupiſcentiam, præſertim quia iam per internam ſuperbiam ſimilitu-

dinem

Digitized by Google

dinem Dei, & ſcientiam boni, & mali inordinate deſiderauerat. Nõ tamen aduertebat Eua hunc motũ eſſe effectum naturæ lapſæ, quia de hoc nec cogitauit, nec ad motus ſuos reflexe attẽdit, vt eorum radicem inueſtigaret: & ob eandem cauſam potuit non erubeſcere, nec attendere nuditatẽ ſuam priuſquam vir caderet, quia breue fuit tempus interiectum, in quo de marito inuitando, & inducendo ad eſum ſibi inſiſtebat.

QVAESTIO VI.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ careat libertate.

Titulus quæſt. eſt de ſubſtantia, ſeu indifferentia libertatis, an manſerit in homine lapſo, ſaltem ſecũdum intrinſecam rationem, ſecundum quam eſt naturalis homini, eſſetque in homine in pura natura. In hoc ergo puncto valde errant huius temporis hæretici. Dicunt enim Lutherani, per peccatum Adæ non ſolum diminutam fuiſſe naturalem hominis libertatẽ, ſed omnino perditam, præſertim ad operandum bonum. Quem errorem ſequitur Caluinus, cum alijs, refert Bellarmin. lib. 1. de ſtatu primi homin. in principio, & latius in pręfatione ad libros de grat. & lib. arbit. Legendus eſt Caſtro cõtra hæreſ. titul liber. arbitrium. Hic error damnatus eſt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. & eſt contra ſacram Scripturam, Patres omnes, & experientiam, imo etiam contra euidẽtem rationem naturalem: nam voluntas, & intellectus diminui non poſſunt in entitatibus ſuis, quæ indiuiſibiles ſunt; idemque eſt de potentijs ſenſuum internorum, & externorum, ſi ſecũdum ſuas ſubſtantias conſiderentur; ergo non potuit homo intrinſece ita mutari, vt hanc libertatem amitteret, niſi per dementiam ex latione organorum ſenſuum prouenientem: hanc autem fingere in homine lapſo magna dementia eſſet, indigens magis ſenſu, & experientia, quam rationis diſcurſu.

Nec poteſt dici amiſſa libertas arbitrij per peccatum ab extrinſeco, nempe Deo inferente neceſsitatem humanæ voluntati in ſingulis actibus: hoc enim eſſet facere Deum hominẽ peccatorem, quod eſt contra illud Eccleſ. 7. Deus fecit hominem rectum, ipſe autem ſe immiſcuit multis quæſtionibus. Et ad Roman. 5. & 8. legimus mortem introductam eſſe per peccatum: & idem eſt de concupiſcentia, ad Roman. 6. & 7. Ex his autem nulla apparenti ratione colligi poteſt amiſsio libertatis, vt per ſe patet, vt Concilia, & Patres docuerunt. Vnde cum aliqui ſancti indicant per peccatum Adæ amiſſam fuiſſe libertatem, vt Aug. lib. de nat. & grat. c. 65. & in lib. propoſit. epiſtolæ ad Rom. cap. 17. ait, liberum arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autẽ ante gratiam non eſt liberum arbitriũ, vt non peccemus, ſed tantum vt pecare poſsimus, & ſimilia multa docet Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 19. Reſpondeo, quod ipſe Aug. ſe explicuit lib. 1. retractat. cap. 26. & lib. 2. cap. 24. ait, Non ſic accipiendum eſt, quaſi in homine nulla imago remanſerit, ſed quod tam deformis, vt reformatione opus haberet, & ita ſicut nõ amiſit imaginẽ, ita nec liberum arbitrium, licet vires, & robur eius amiſerit. Vel dicendum, hominem

dici factum ad imaginem ratione intellectualis naturæ, & conueniẽtiæ cum Deo in gradu intellectuali, & conſequenter in ratione, & libertate, vt communiter Patres exponunt: ſimilitudo autem refertur ad gratiam, per quam imago ipſa efficitur Deo ſimilior, vt ſentit Magiſt. in 2. diſt. 16. & ſumitur ex Dionyſ. 2. c. de Eccleſiaſ. hierarch. dicente, hoc omnes conamur, vt per gratiam ſimiles Deo efficiamur. Dici ergo poteſt amiſiſſe ſimilitudinem Dei, quia gratiam amiſit; & per conſequens imaginem deformauit, priuando illam diuina forma, & alijs donis, quæ illam comitabantur.

Item, quando dicitur, liberum arbitrium ante gratiam non eſſe liberum, intelligendum eſt de libertate à ſeruitute peccati. Vnde Bernard. lib. de gratia, & liber. arbit. ait: Manet libertas voluntatis vbi eſt captiuitas mentis, tam plena quidem in malis, quam & in bonis, ſed in bonis ordinatior. Et infra: Siue Dei ſimus, ſiue diaboli, non tamẽ ſimiliter definimus eſſe noſtri, manet enim libertas arbitrij, per quam manet & cauſa meriti.

QVAESTIO VII.

An in ſtatu naturæ lapſæ homo ſit intrinſece debilior ad operandum, quam eſſet in ſtatu puræ naturæ.

SIt concluſio. Naturales vires liberi arbitrij quoad gradum, ſeu perfectionem, quam in ſtatu naturæ haberent homines, non fuerunt diminutæ in natura lapſa ex vi ſolius peccati originalis, ſed ſolum quoad robur, & integritatem, quam à iuſtitia originali accipiebant. Hæc eſt Scoti in 2. diſtin. 29. quæſt. vnica, in fine, & diſtin. 33. quæſt. 1. & eſt communis Thomiſtarum, vt explicant Conrad. & Caiet. 1. 2. q. 85. art. 3. quos ſequitur Soto lib. 1. de natu. & gratia, cap. 13. & Medi. 1. 2. quæſt. 85. artic. 3. Gregor. de Valent. 2. tom. diſp. 6. quæſt. 15 punct. 2. & alij, nam vt docet D. Thom. 1. p. q. 95. art. 1. naturalia manſerunt in homine integra poſt peccatum, & in hoc æquiparat hominem Angelis lapſis, de quibus dixit diuus Dionyſ. de diuin. nomin. in eis naturalia manſiſſe integra poſt peccatum; ergo natura hominis integra manſit poſt peccatum: loquendo tam de ipſa natura, quam de omnibus quæ intrinſece fluunt ab ipſa, ſeu naturali virtute ſunt illi connexa. Vnde homo per peccatũ ſolum amiſit perfectionem ipſi naturæ additam ab extrinſeco, & ita exponit mutationem illam, ſeu vulnerationem naturæ Concili. Trident. ſeſſ. 5. in decret. de peccato originali, dicens, primum hominem Adam cum mandatum Domini in paradiſo fuiſſet tráſgreſſus, ſtatim ſanctitatem, & iuſtitiam, in qua conſtitutus fuerat amiſiſſe. Et inde concludit, incurriſſe iram, & indignationẽ Dei, mortem, & captiuitatem ſub poteſtate dæmonis, ac denique hoc modo ſecundum corpus, & animam in deterius cõmutatum fuiſſe; ergo tota illa commutatio poſita fuit in amiſsione ſanctitatis, & iuſtitiæ, & perfectionum, quæ ab illis proueniebant. Quibus omnibus etiam homo in puris naturalibus caruiſſet. Vnde Ambroſ. lib. 2. de Iacob, & vita beata, cap. 5. dixit, fuiſſe Adam ſpoliatum per peccatum, atque ita fuiſſe nu-

Digitized by Google

ſe nudum inuentum, ſcilicet perfectione diuinæ gratiæ, vt explicat Aug lib.9. de Gen.ad lit.c.10.

Ex his conſtat in natura lapſa non fuiſſe diminutas naturales vires ad operandum bonum per ſubſtractionem alicuius phyſicæ, ſeu realis perfectionis, quæ ad puram naturam pertineat. Neque etiam per additionē alicuius qualitatis, vel entitatis poſitiuæ, cum talis qualitas non poſſet dimanare ab intrinſeco. Neque peccatum illud actuale, quod fuit in Adamo, poteſt eſſe cauſa phyſica talis qualitatis, quia iam præterijt, & nunquam habuit illam virtutem, vt per ſe conſtat. Item, quia talis qualitas non eſſet niſi prauus habitus inclinans ad malum, huiuſmodi autem habitum, non eſt bonitatis Dei infundere, qui intentator malorum eſt. Nec Deus operatur poſitiue, & directe ad hominum obdurationem, ſeu excæcationem, ſed tantum permiſſiue, negando aliqua dona ſua, vt ſancti Patres docent. Præterea vt ait diuus Thomas 1. 2. quæſt. 85. peccatum actuale non minuit bonum naturæ per ſolam priuationem, ſed addendo aliquam inclinationem virtuti contrariam, quando ſcilicet aliquem habitum inducit; & ſimiliter peccatum, ſi eſſet purum, non minueret bonum naturæ quoad vires operandi, ſed intentum minuit in quantum includit aliquem actum, qui male afficit potentiam; ergo peccatum originale, quod nec actum in nobis includit, nec voluntatem conuertit ad creaturas magis quam ex natura ſua eſſet, non poteſt per ſe ſolum minuere vires naturales, aut difficiliorē reddere operationem virtutis, quam in pura natura futura eſſet. Rurſus in pura natura idem eſſet appetitus ſenſitiuus, ac in natura lapſa, eademque carentia donorum omnium, ac ſubinde eadem inclinatio ad ſenſibilia obiecta, idemque modus naturaliter operandi, & præueniendi rationem per motionem talium obiectorum, à quibus humana cognitio in vtroque ſtatu incipit; ergo non eſſet minus difficultas in ſtatu puræ naturæ, ac in ſtatu naturæ lapſæ, in qua neque eſt maior rebellio carnis ad ſpiritum reſpectu perſonæ eiuſdem temperamenti, & complexionis. Et idem dicendum eſt de corporis mortalitate, vel paſsibilitate, nam in vtroque ſtatu eſſet eadem compoſitio corporis ex contrarijs qualitatibus, & calor internus ageret in humidum, &c. ex quibus mortalitas, & paſsibilitas corporis proueniunt.

Sed dices: Quomodo ergo docent Concilia, & Patres, hominem eſſe vulneratum, etiam in naturalibus, & debiliorem factum in corpore, & animo? Reſpondeo, vtrumque verum eſſe ratione deſtitutionis, ſeu ablationis iuſtitiæ, quando dixit diuus Thomas eſſe vulnerationem naturæ: nam iuſtitia originalis pacem, & vnionem inter appetitus hominis conſtituebat, quæ vnio per peccatum diſſoluta eſt ablata iuſtitia; fuit ergo homo læſus in naturalibus, non quia donum amiſſum fuerit naturale, ſed quod naturalem defectum auferebat, ſeu illi ſubueniebat; & eodem modo fuit liberum arbitrium læſum, vel exterminatum, & totus homo ſecundum corpus, & animam in deterius commutatus, quia in vtraque parte, & potentijs.

tijs.

tijs eius vulneratus eſt. Vnde nuditatem quam habet homo in natura lapſa, habuiſſet in ſtatu puræ naturæ, in quo, quia ſemper illam habuiſſet, non diceretur nudatus, ſed nudus; nunc autem dicitur nudatus, quia fuit aliquando veſtitus. Propter eandem rationem, nunc dicitur priuatus iuſtitia, at in pura natura ſolum diceretur carere, vel non habere iuſtitiam, quaſi per ſimplicem negationem, & remotam capacitatē. Et illa diuiſio inter appetitus, in pura natura non habuiſſet rationem vulneris, quia non habuit contrariam vnionem. Vulneratio enim fit per actionem, qua diſſoluuntur, quæ prius vnita fuerant: at nunc dicitur homo ſauciatus, & ſemiuiuus relictus, quia prius habuit homo plenioré, & ſaniorem vitam, quam per culpam, & ſubſequentia vulnera ita perdidit, vt ſemiuiuus relictus dicatur, quod non haberet locū in homine creato in puris naturalibus, quia in illo non præceſsiſſet illa vitæ perfectio.

QVAESTIO VIII.

An in ſtatu naturæ lapſæ debilior ſit homo ad bonum operandum, quam in pura natura, ſaltem extrinſece.

Sit concluſio. Homo in ſtatu naturæ lapſæ non minus habilis eſt ad bene operandum, cogitandum, & iudicandum de agendis ex parte diuinæ prouidentiæ generalis, & naturæ conſentaneę, quam eſſet in ſtatu puræ naturæ, ſi in eo conderetur. Sic communiter cenſent Theologi, Scotus, 2. diſt. 29. q. vnic. D. Tho. diſt. 28. q. 1. a. 1. Gabri. eadem diſt. art. 2. concluſ. 1. Medin. 1. 2. q. 190. Stapleton. lib. 2. de iuſtificat. & alij, nullam enim conſtituunt differentiam inter hominem lapſum, & conditum in pura natura. Legendus eſt Proſper. lib. 1. de voca. gent. cap. 7. nā Deus æqualiter conferret ſuam prouidentiam naturalem homini *lapſo*, ac homini condito in pura natura. Non enim poteſt cum fundamēto affirmari, ſtatuiſſe Deum pro pœna originalis peccati, vt homo nunquam habere poſsit cogitationes honeſtas, & cōgruas ad bene operādum naturaliter; ergo id aſſerendum non eſt, nec eſt credibile. At vero ſecluſa hac pœna, in reliquis omnibus eſt æqualitas inter hominem lapſum, & purum quoad facultatem operandi, quia alias ſequeretur infantes, qui ſine baptiſmo, ſeu in peccato originali decedunt, ita futuros eſſe obſtinatos in malo, vt nunquam poſsint habere honeſtas operationes, nec cogitationem congruam ad illas, quod manifeſte videtur abſurdū. Vnde priuatio cogitationis congrue non eſt pœna inflicta propter originale peccatum de facto.

Falſum etiam eſt hominem ex vi peccati originalis naſci in termino damnationis, niſi per Chriſtum eripiatur. Naſcitur enim in reatu damnationis, ſed non in termino: nec per redemptionē Chriſti liberantur homines à termino damnationis, ſi iam in illo ſunt conſtituti, ſed liberantur à reatu, & à via qua ad talem terminū peruenitur. Et etiam ſi Deus poſt pręuiſum originale peccatum ſtatuiſſet nō redimere homines per Chriſtum, vel omnino illos non reſtituere ad fœlicitatem ſupernaturalem, neque ad gratiā, nihilominus non

non crearet illos deſtitutos debita, & conuenienti prouidentia naturali, ſed illos relinqueret in hoc mundo tanquam viatores in ordine ad conſeruationem, & propagationem naturæ, & ad comparandum in hoc mundo Dei cognitionem, & virtutem, & conſequenter ad obtinendum poſt mortem, ſaltem in anima ſeparata, aliquem ſtatum naturalem, vel fœlicem in ſuo ordine, & gradu, vel ſaltem carentem ſpeciali dolore, & pœna ſenſus, ſi noua peccata non comitterent; ergo ex vi talis prouidentiæ non priuaret illos omni cogitatione honeſta: nec obduraret illos, vel quaſi obſtinatos in malo illos crearet.

Secunda concluſio. In ſtatu puræ naturæ, & naturæ lapſæ nulla eſſet differentia proueniẽs ex cauſis extrinſece impedientibus facultatem bene operandi, vel non remouentibus cauſas, aut occaſiones male operandi: nam in ſtatu puræ naturæ etiam eſſent praui homines, & mala eorum conſilia, vel exempla, &c. Obiecta ſenſibilia concupiſcentiam excitantia. Eſſet etiam infeſtatio dæmonis, & facilitas ad operandum; perſiſtendo ergo præciſe in naturalibus, nullũ inter hos ſtatus diſcrimen in hac parte inuenitur.

TRACTATVS PRIMVS DE GRATIA.

Id eſt de communi ratione Gratiæ, & varijs modis eius.

QVAESTIO PRIMA.

An Gratia ſit donum Dei gratuitum.

Iſidorus lib. 7. Etymologiarũ, cap. 3. docet, etymologiã gratiæ ab eo ſumptam eſſe, quod gratis detur. Et hoc indicat Apoſt. Roman. 11. dicens: Si autem gratia iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſſet gratia; ergo de ratione gratiæ eſt vt gratis detur. Vnde Rom. 4. etiam dixit: Ei qui operatur, merces ei non deputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum, nam quod ſoluitur vt debitum, nõ gratis datur. Et Augu. ſerm. 61. de verbis Dñi. c. 1. Ideo gratia, quia gratis datur. Eſt igitur gratia donum gratis collatum. Quia vero hæc dona multiplicia eſſe poſſunt, ideo diuerſa ſunt genera gratiarũ, de quibus ait Paul. 2. Corinth. 9. Potens eſt autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis. Et

cap.12. Diuiſiones gratiarum ſunt, &c. Reducuntur autẽ omnes gratię ad duo capita. Primo enim, gratia ſignificat amorem, nam eſt primum donum, quod ab aliquo alteri conferri poteſt: & non ſolũ gratis exhibetur, ſed etiam eſt radix aliorum donorũ, & beneficiorum, quæ gratis donantur, vt notat D. Tho. 1.2. q.110.a.1. & ſumitur ex illo Ioan.3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret. Hinc nomen gratia, in Scriptura ſolet amorem ſignificare, vt in illis locis, in quibus dicitur, homo inueniſſe gratiã apud Deum, vt de Noë dicitur Geneſ. 6. & de Moyſe Exod.23. & de Virgine Lucæ 1. & in eis etiam, in quibus vnus homo dicitur gratiam apud alium inuenire, vt Geneſ.30. Inueni gratiam in conſpectu tuo.

Secundo vero ſignificat gratia dona, quæ ex amore gratis dãtur, vt Epheſ.4. Vnicuique noſtrum data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti. Et Rom. 12. Habentes donationem ſecundum gratiam, quæ data eſt nobis. Solet etiam pulchritudo, ſeu elegantia, & corporis ornatus, qui perſonam reddit amabilẽ, gratia vocari, iuxta illud Prouerb. vltim. Fallax gratia, & vana eſt pulchritudo, &c. Et ſimiliter orationis venuſtas gratia vocari ſolet, iuxta illud Eccleſiaſt.6. Verbum dulce multiplicat amicos, & lingua eucharis (id eſt gratioſa) in bono homine abundat. Et Pſalm.44. Diffuſa eſt gratia in labijs tuis: & alibi ſæpe. Sumitur etiam gratia tertio modo pro gratitudine, ſeu gratiarum actione, quomodo dixit Dauid 2. Reg. 2. & 5. Retribuet quidem vobis Dominus miſericordiam, & veritatem, ſed & ego reddam gratiam, &c. & oſtendiſti gratiam, & fidem. Et ad Coloſſenſ. 3. In gratia cantantes in cordibus veſtris Deo, id eſt, in gratiarum actione, vt exponit Anſelmus. Et hinc ortum eſt illud Sophoclis, gratia gratiam parit, quia beneficium gratis collatum gratitudinem poſtulat. Vnde etiam inter Latinos, ortæ ſunt phraſes *illæ* habere, vel referre, aut agere gratiam.

Nota autem, quod gratia primo modo ſumpta pro dono gratuito, habet locum in Deo actiue, non paſsiue: accepta vero poſteriori, habet locum in Deo paſsiue, ſeu obiectiue, non actiue; id eſt, Deus poteſt gratiam facere, id eſt, gratuitum donum donare, non vero recipere: nam vt ait Paul. Roman. 11. Quis prior dedit illi, & retribuetur? Nemo enim poteſt beneficium gratuitũ facere Deo, ſed obſequium pro priori beneficio accepto reddere, quoniam vt ait *Paulus, Ex ipſo,* & in ipſo, & per ipſum ſunt omnia, & ſic homo non poteſt tribuere, ſed retribuere Deo, quæ ab ipſo accepit, iuxta illud 1. Paralip. 29. Tua ſunt omnia, & quæ de manu tua accepimus dedimus tibi; nunquam ergo Deus eſt capax recipiendi gratiam, *ſed præſtandi.*

Ex quo infertur, Deum eſſe capacem gratiæ poſteriori modo, quia gratitudinem accipit de beneficijs, quæ hominibus contulit: non tamen eſt Deus actiue capax gratiæ, ſeu gratitudinis, aut gratiarum actionis, quæ ſuperiorem reſpicit. Vnde licet Deo aliæ virtutes tribuantur, vt miſericordia, iuſtitia, charitas, &c. gratitudo nunquam illi tribuitur, neque in Scriptura, neque à Patribus, neque à Theologis. Et nota, quod

Quod licet gratia vt gratitudinem ſignificat, vel gratiarum actionem, non conuenit Deo vt gratiam alteri exhibenti, ſed homini Deo gratias agenti; nihilominus illa, & virtus, qua homo agit gratias Deo: & ipſe actus hominis Deo gratias agentis, eſt donum Dei: nam idem donum vt eſt ab homine, & reſpicit Deum vt obiectum, ſeu terminum, eſt gratitudo hominis ad Deum, vt vero eſt à Deo vt à benefactore donante ipſam, & gratitudinem ad ipſum, vt eſt donum in homine receptum, habet rationem gratiæ Dei, id eſt, doni gratuiti à Deo collati.

QVAESTIO II.

An omne donum gratuitum ſit vera gratia Dei, & Chriſti.

SIt concluſio. Proprie, & in rigore loquendo, iuxta vſum Scripturæ, per gratiam Dei non ſignificatur donum naturæ, ſeu libertatis naturalis, ſed ſuperius donum, quo Deus ſanctificat naturam, eique ad bene operandum, & vincendum peccatum auxilium præſtat. Vnde Auguſtinus lib. de prędeſtinatione ſanctorum, cap. 5. ſola illa dona quæ dantur ad diſcernendum bonos à malis, proprie ad gratiam pertinent; non vero illa, quæ bonis, & malis communia ſunt: & ſic docent Patres contra Pelagian. Et ratio eſt, nam gratia dicta eſt, quia gratis datur naturæ iam exiſtenti; ergo gratia propria ſupernaturale donum eſt, ſupponens naturam: nam licet prima creatio, qua homo ex nihilo fit, generaliter dici poſsit donum gratuitum: tamen ſecundum Scripturæ morem, gratia ſignificat donum homini collatum, & ita in rigore creationem ſupponit. 1. Corinthiorum primo: Gratias ago Deo ſemper pro vobis, in gratia quæ data eſt vobis in Chriſto Ieſu. Et ad Epheſios 1. Gratificauit nos in dilecto Filio ſuo. Et ibidem hæc gratificatio vocatur filiatio adoptiua, quæ non facit perſonam, ſed ſupponit. Significat ergo gratia donum ſupra naturam, & ſuper omne debitum naturæ collatum, quod per antonomaſiam ſolet à Paulo donum Dei vocari, ad Epheſios 2. Gratia eſtis ſaluati per fidem: & hoc non ex vobis, donum enim Dei eſt, vt nequis glorietur: vt optime declarat Auguſtinus lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 8. Vnde cum aliqui Patres, donum creationis, & alia naturalia gratiam vocant, loquuntur communiter, & ſecundum vſum Latinum, ſed non ſecundum morem Scripturæ: nam in ſacra Scriptura, gratia dicitur, dari in ordine ad vitam æternam: vt Iuſtificati gratia, ipſius hæredes ſimus ſecundum ſpem vitæ æternæ, ad Titum 3. & Actorum 15. Per gratiam Domini noſtri Ieſu Chriſti credimus ſaluari. Et Pſal. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Et Prouerbiorum 3. Ipſe deludet illuſores, & manſuetis dabit gratiam. Omne ergo, quod naturæ debitum eſt, non dicitur gratia, ſed tantum proprie dicitur gratia, quod à Deo eſt, non vt auctore naturæ, ſed vt auctore gratiæ, vt Incarnatio, Euchariſtia, virtus per ſe infuſa, & quæ ſecundum cauſas naturales fieri non poſſunt, vt ſanitas miraculoſa.

Sed exponendum eſt, an omnia dona diuina, quæ proprie ſunt

gratia Dei, ſint etiam gratia Chriſti. Reſpondeo, quod gratia per Chriſtum non eſt alia, vel in ſuo eſſe, vel in ſua efficacitate, niſi gratia Dei, ſolumque per illam particulam, per Chriſtum, denotatur habitudo ad Chriſtum, tāquam ad cauſam meritoriam, propter quam illa gratia cæteris datur in laudē, & gloriam Chriſti Dñi, vt docuit Paul ad Epheſ. 1. & ad Coloſſ. 1. & 1. Corinth. 1. ait: Gratias ago Deo meo ſemper pro vobis in gratia Dei, quæ data eſt nobis in Chriſto Ieſu. Quamuis ergo Deus potuerit dare gratiam ſuam ſine illo reſpectu ad Chriſtum, tamen de facto, & ſecundum legem ſtatutam verius eſt omnem gratiā per Chriſtum dari, ſiue Angelis, ſiue puris hominibus in quocunque ſtatu. Et idem dicendum eſt de omni dono ſupernaturali, & gratis collato, quod ſolet peculiari accommodatione gratia gratis data appellari, quia licet talis gratia non ſemper detur ad ſanctificationem recipientis, ſatis eſt quoad ſpiritualem Eccleſiæ Chriſti vtilitatē, vel ſplendorem, atque adeo ad gloriam eiuſdem Chriſti referatur, vt propter ipſius meritum dari cenſeatur: nam hoc amorem hominū erga Chriſtum magis conciliat, nomenque ipſius glorioſius reddit, & exaltat; & ita Eccleſia quidquid à Deo petit, ſiue ſpirituale, ſiue temporale eſſe videatur, per Chriſtum petit. Supponit ergo ſimile beneficiū Dei eſſe etiam per Chriſtum.

Etiam ad Epheſ. 1. Benedixit nos omni benedictione ſpirituali in cæleſtibus in Chriſto; ergo omnis gratia Dei eſt gratia per Chriſtum. Et nota, quod hic non eſt ſermo de gratia data ipſi Chriſto, quia reſpectu Chriſti, ſola gratia vnionis fuit gratia, non tam Chriſto, quam eius humanitati facta; nam illi omnino gratis data eſt ad illam altiori modo ſanctificandam, & ad omnium ſalutem, & ita conuenientiſſimo modo fuit gratia gratum faciens, & gratis data, qua ſuppoſita omnis gratia fuit connaturalis Chriſto, ideoque ſub præſenti ſermone non comprehenditur, quia magis data eſt Chriſto per modum naturæ, quam per modum gratiæ.

QVAESTIO III.

An gratia non ſolum ſignificet donum creatum, ſed etiam increatum, nec ſolum internum, ſed etiam externum.

Diuiditur gratia increatam, & in increatam, vt expreſſe docet Alenſ. quæſt. 61. memb. 1. & D. Thom. 1. 2. quæſtio. 110. artic. 1. vbi amorem, & beneuolentiam Dei, dicit eſſe primum gratiæ ſignificatum; amor autem ille increatus eſt: ab illo autem amore procedere dicit in hominem aliquem effectum pertinentem ad gratiam creatam, imo omnes Theologi ponunt gratiam vnionis increatam in Chriſto Domino: nam ipſamet perſonalitas diuina gratis communicata humanæ naturæ, fuit gratia infinita, & increata, licet communicata non fuerit ſine aliquo dono creato vnionis hypoſtaticæ. Vnde & ipſa perſona Spiritus ſancti, imo & tota Trinitas, vera eſt gratia increata, quatenus peculiari modo iuſtis confertur, iuxta illud Ioann. 14. Ad eum veniemus, & man-

& manſionẽ apud eum faciemus. Et illud Rom.8. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Vnde Auguſtin.ſerm.61.de verbis Dñi.c.1.ait: Gratia quippe Dei donum Dei eſt,donum autem maximum ipſe Spiritus ſanctus, & ideo gratia dicitur.

Præterea, etiam voluntas Dei, amor, & prædeſtinatio rectiſsime dicitur gratia increata,& æterna: nam Auguſt.hæreſi.88. diſtinguit gratiam Dei, qua prædeſtinati ſumus in adoptionem filiorum, & qua eruimur de poteſtate tenebrarum:quarum prior increata eſt,poſterior creata;igitur nomine gratiæ non ſolum creata dona,ſed etiam increata ſignificantur. Differunt tamen,quia dona creata omnia in tempore donantur, & ideo omnis gratia creata temporalis eſt quoad inchoationẽ, nam quoad durationem in futurum aliquæ gratiæ creatæ erunt æternæ, nam & ipſa vita æterna gratia appellatur,Rom.6.At vero gratia increata,licet in ſe ſit æterna,in ratione gratiæ, ſeu doni eſſe poteſt æterna, & temporalis: nam dilectio Dei,& prædeſtinatio inter gratias increatas computantur, & tamen ſunt gratiæ æternæ, dicente Paul. ad Epheſ.1.Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem vt eſſemus ſancti,&c.Item etiam eſt certum, aliquam gratiam increatam eſſe temporalem, quia dicit habitudinem ad rem in tempore futuram, & ab illo denominatur,quod à ſimili declarari poteſt in gratia vnionis, quæ increata quidem eſt in ſe, in tempore tamen eſt data, & etiam Spiritus ſanctus in tempore datur iuſtis:& hac ratione dici poteſt gratia temporalis. Neque hoc repugnat æternitati ipſius doni, quia licet ab æterno ſit donabile,non niſi in tempore donatur. Vnde etſi gratia increata in ſe nullam dicat mutationem, non tamẽ incipit habitare in homine niſi per mutationẽ, ſicut gratia vnionis non eſt in tempore facta humanitate Chriſti niſi per mutationem aliquam in ipſa humanitate factam.

Item nõ datur nobis gratia increata quin aliquod donum gratiæ creatæ incipiat nouo modo etiam nobis,& cũ iuſtificamur ipſa gratia creata non excludit increatam gratiam,quæ ſimul cum creata datur,vt ait Paul. ad Tit. 3. Non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus nos,ſed ſecundum miſericordiam ſuam ſaluos nos fecit per lauacrũ regenerationis, & renouationis Spiritus ſancti, quod infudit in nos abunde (ecce gratiam increatam) per Ieſum Chriſtum Dñm noſtrum, vt iuſtificati gratia ipſius(nempe creata) hæredes ſimus ſecundum ſpem vitæ æternæ. Sic etiam ad Rom. 5. dicit: Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.Et hæc gratia quę in tẽpore datur,vocatur per antonomaſiam ab Aug. gratia, quæ effectus eſt prædeſtinationis electionis, ſeu dilectionis Dei æternæ, licet ipſa prædeſtinatio,& electio,gratia æterna dicatur.

Diuiditur etiam gratia in gratiam internam,& externam:& in primis externa gratia dici poteſt omne donum gratuitum conferẽs ad ſalutem, quod ipſi homini non inhæret;ſicut in rebus humanis dicuntur bona externa pecuniæ, & alia dona fortunæ,quæ formaliter ipſum hominem non perficiunt. Et hæc externa gratia poteſt diſtingui in increatam, & creatam:

Digitized by Google

increata enim ſiue ex æternitate, ſiue in tempore data homini, non inhęret; ſub creata vero gratia externa multa comprehenduntur, vt ſtatim dicemus. Alio modo poteſt dici gratia interna omnis, & ſola illa quæ ſpiritualis eſt, & animæ, aut potentijs eius intime vnitur quouis modo. Vnde prędeſtinatio, electio, & dilectio ſemper ſunt gratiæ externæ ſecundũ propriam rationem; nec vniuntur ipſi animæ, nam illa præſentia Dei per eſſentiam, &c. non pertinet ad dona gratię, ſed omnibus rebus communis eſt; at vero illa gratia increata, quę in tempore homini datur, id eſt, ipſe Spiritus ſanctus quatenus eſt donum homini infuſum, & incipiens eſſe in illo vt ſpecialis habitator, rector, adiutor, & motor, dici merito poteſt gratia interna, non inhærens, ſed inhabitans, & intime aſsiſtens, quia non ſolum eſt in ſe ſpiritualis gratia, ſed etiam intime penetrat ſpiritum hominis, eique ſpecialiter vnitur, iuxta illud 1. Corint. 6. Qui adhæret Deo, vnus ſpiritus eſt cum eo.

Sicut etiam ſpeciali modo filiatio ipſa increata, poteſt dici gratia humanitati intrinſeca, quia illi eſt in tempore intime vnita, nõ per inhærentiam, ſed alio ineffabili modo, ſecundum quam rationem ita perſona Verbi eſt gratia ſpecialis illius humanitatis, vt illa ratio gratiæ non conueniat Patri, nec Spiritui ſancto, quia non ſunt ita humanitati vniti, licet mediate in illa peculiari modo habitent, qui eſt etiam modus quidam gratiæ, neceſſario tamen coniunctus cum gratia vnionis, ſemper tamen eſt inæqualitas in exemplo adducto, nam Verbum vnitur humanitati ſubſtantialiter, at Spiritus ſanctus vnitur iuſtis tantum accidentaliter. Eſt etiam exemplum in beatitudine, quæ gratia eſt conſummata, vbi non ſolum viſio beatifica, ſed etiam lumen gloriæ eſt quædam interna gratia, imo eſſentia diuina, vt vnitur intellectui per modum ſpeciei intelligibilis, poteſt dici gratia increata, & interna, quia eſt donum ſupernaturale, & increatum coniunctum intellectui intimo ſpirituali modo: quæ vnio accidentalis eſt, & non per inhærentiam, ſed altiori modo, quæ ſatis eſt ad rationem interioris gratiæ; idem ergo cum proportione intelligi poteſt in via de Spiritu ſancto, ac tota Trinitate in nobis per gratiam ſpeciali modo inhabitante.

Loquendo autem de gratia creata, facilius hoc declaratur, quia debet eſſe ſpiritualis, & maxime interna animæ, vel potentijs eius inhærens: nam ſi non inhæreat, dicitur gratia externa creata, vt eſt infuſio, vel excitatio phantaſmatum, vel ſpecialis aliqua operatio ipſiuſmet phantaſiæ, ſeu cogitatiuæ potentiæ, aut affectio aliqua, vel delectatio ſenſibilis: hęc enim, & proxime iuuant actus mẽtis, & interna ſuo modo ſunt, magis tamẽ ad externas gratias pertinent, quia non ſunt dona ſpiritualia, & quia per ſenſus externos ad obiecta ſenſibilia ordinaria comparantur, ſicut actus externorum ſenſuum, & ſpecies ad illos deſeruientes, quatenus ad ſupernaturales actus mentis ordinantur ex prouidentia ſupernaturali, vera gratia dici poſsint; externa tamen, quia in ſe materiales ſunt, & ſenſibiles. Item, ſub hac gratia externa comprehenduntur cauſæ, & obiecta externa,

quæ

quæ ſenſibus noſtris exterioribus ſpecies tribuunt; quibus tandem modis ad res diuinas, & ſupernaturales excitentur, & ſic externa prædicatio, & propoſitio diuinæ legis, & doctrinæ fidei inter diuinas gratias computanda eſt, iuxta illud Pſalm.118. Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen ſemitis meis.

Pertinet etiam ad genus gratiæ exterioris omnis effectus diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis ad ſalutem hominum ordinatus, ſeu inſtitutus, ſiue promouens bonum, ſiue remouens malum: & hoc modo ipſamet Chriſti redemptio poteſt extrema gratia dici, iuxta illud Iſai.52. Gratis venundati eſtis, imo Chriſtus poteſt dici quædam gratia quam Deus nobis contulit, iuxta illud Ioann.3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret. Dedit autem illum nobis, dicente Iſaia 9. Paruulus natus eſt nobis, & Filius datus eſt nobis. Sic etiam Sacramenta dicuntur quædam gratia, quatenus eorum inſtitutio fuit magnum beneficium gratuitum in ſe continens ſalutarem gratiam: maximè vero Sacramentum Euchariſtiæ per antonomaſiam vocatur bona gratia, quia ipſum gratiæ auctorem vere, & realiter continet, & in nobis nutrit internam gratiam. Computari etiam poſſunt inter gratias externas occaſiones bene operandi à Deo ſpecialiter præparatæ, cum iuuent moraliter ad ſalutem: & tandem etiam auferre occaſiones peccandi, vt obiecta quæ poſſent ad libidinem excitare, vel ſimilia, gratiæ quædam ſunt. Vnde Auguſt. lib quinquaginta homiliarum in 23. hæc gratiæ Dei tribuit, dicens: Regebam te mihi, ſeruabam te mihi, vt adulterium non cõmitteres. Suaſor defuit: vt ſuaſor deeſſet, ego feci: locus, & tempus defuit, vt hæc deeſſent, ego feci, &c.

QVAESTIO IV.

An recte diuidatur gratia in gratis datam, & gratum facientem.

COmmunis eſt Theologorum diuiſio gratiæ in gratis datam, & gratum facientem, in 2. Sent. diſt. 28. Prima gratia ſolum dicit donum gratis datum, at altera non ſolum gratis datum, ſed amorem, & beneuolentiam conciliat cum Deo, iuxta illud Eccleſ. 26. Gratia ſuper gratiam mulier ſancta, & pudorata. Et nota, quod proprie loquendo, omnis gratia debet eſſe ex prouidentia ſupernaturali propter ſpiritualem finem, vel recipientis, vel aliorum. Et quoties Deus ſic operatur, non agit vt cauſa ordinis naturalis, ſed ſupernaturalis, & propter finem ſupernaturalem, & propter ſpiritualem vtilitatem; ſi ſit tantum propria recipientis pertinebit ad auxilium gratiæ gratum facientis; ſi ad bonum aliorum pertinebit, ad gratias gratis datas.

De gratia gratum faciente, iuſtificante, ſeu ſanctificante eſt frequens ſermo in Scriptura, vt Actor. 15. per gratiam Domini noſtri Ieſu Chriſti credimus ſaluari. Et Roman.3 Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. Et ad Epheſ.1. Benedixit nos omni benedictione ſpirituali. Et ad Titum 3. Vt iuſtificati gratia ipſius, hæredes ſimus ſecundum ſpem vitæ æternæ. Sed quia ſuauis Dei prouidẽtia quoſdam homines per alios ad fidem,

Digitized by Google

& ſalutem promouet, ideo aliquibus peculiares gratias confert ad aliorum vtilitatem, etiam ſi accipientes, per illas non ſanctificentur, & hæc vocantur gratiæ gratis datæ: de quibus loquitur Paulus 1.Corinth.12. dicens: Diuiſiones gratiarum ſunt idem autem ſpiritus. Et infra: Vnicuique autem datur manifeſtatio Spiritus ad vtilitatem. Et 1.Petri 4. Vnuſquiſque autem ſicut accepit gratiam in alterutrum illam adminiſtrâtes, &c. Vtraque autem gratia, tam ſanctificans, quam gratis data, propter Chriſtum datur, licet vna detur ad priuatam ſanctitatem, alia ad communem vtilitatem Eccleſiæ per ſe primo ordinetur. Sed aduerte, quod gratia gratū faciens ita datur in bonum recipientis, vt poſſit etiam, & debeat in aliorum vtilitatem redundare, & exerceri, & è conuerſo, gratiæ gratis datæ, licet ad aliorum vtilitatem dentur, nihilominus qui eas recipit, poteſt & debet per earum vſum propriam ſpiritualem vtilitatem, & profectum procurare, ſed hoc eſt ſecundario, & ex extrinſeca intentione.

Ex quo ſequitur, quod gratia gratum faciens propria eſt iuſtorum, at gratia gratis data communis eſt iuſtis, & peccatoribus. De iuſtis patet, quia fuerunt in Chriſto, & Apoſtolis: quod autem poſſint eſſe in peccatoribus, docet D. Thom. 2.2. q 172 a.4. vbi de prophetia ſpecialiter loquitur; in ſolutione vero ad primum, ad operationes virtutum, & eiectionē dæmoniorum extendit, ex ſententia Hieronym. Matt.7. idemque confirmat de gratia miraculorum in quæſt.178.art.2. & D.Gregor. homil.17. in Ezechiel. id confirmat ex verbis Chriſti, Matth.7. Multi dicent mihi in illa die: Domine non ne in nomine tuo prophetauimus, & dæmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus, & tunc confitebor illis, quia nunquam cognoui vos: Diſcedite à me qui operamini iniquitatē. Et adduci poſſunt verba Paul. 1.Corinth. 13. Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c. ſi habuero prophetiam, & omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum. Vbi Paulus ſupponit poſſe aliquem habere prædictas gratias gratis datas, & carere charitate, vt etiam oſtendi poteſt exemplis Caiphæ, Ioan.11. & Balaam, qui cum eſſet Ariolus, & idolatra, nihilominus donum habuit prophetiæ, vt patet nu. 22. 23. & 24. Ex quo colligitur non ſolum ſine gratia gratum faciente, ſed etiam ſine fide poſſe aliquem prophetare, vel miracula facere, vel dæmones expellere in honorem nominis Chriſti, vt docet Auguſt. lib. 83. quæſt. q.79. Legi poteſt Maldonatus Matth.7. in fine, Et ſicut Deus vtitur homine peccatore, vel infideli Sacramentum Baptiſmi miniſtrando, poteſt etiā vti infideli in gratijs gratis datis.

Sed contra dices: Si per malos, & infideles Deus miracula præſtat, non eſt ſufficiens per miracula, noſtræ fidei probatio, quod videtur repugnare Marc. vlt. Signa autem eos qui crediderint, hęc ſequentur, &c. Reſpondent Anaſtaſ. Niſen. in quæſt. Scripturæ, quæſt. 23. to.1. Biblioth. & in primis ait, miracula non eſſe certa ſigna ſanctitatis hominis operantis illa: nā & Iudas ſigna fecit, & dæmones cum alijs Apoſtolis eijciebat, & Saul peſsimus prophetabat: debet ergo ſignis iungi morum ſanctitas. Ideoq. dixit Chriſtus Matth.7.

Ex

Digitized by Google

Ex fructibus eorũ cognoſcetis eos. Nam interdum licet raro per hominem hypocritam faciat Deus miracula, non tamen ordinaria, niſi per iuſtos, & bonos talia ſigna operatur, & quando vita non diſcordat, excellentem gradum ſanctitatis indicant miracula, præſertim ſi frequentia ſint, & nullum indicium deceptionis, aut ſimulationis coniunctum habeant. Et addit Anaſtaſius: Quando contingit ſignum fieri, aut beneficium ſanitatis modo extraordinario per hominem peccatorem, tunc fidem potius eius qui accedit, quam eius, ad quem accedit ſignum operari; & ſi miraculum fiat ad confirmandam ſanctitatem operantis, tunc nõ fiet ab homine peccatore, quia Deus non præbet teſtimonium falſitati. Aliquando etiam fit ad confirmationem fidei, & doctrinæ, & tunc non fiet in confirmatione falſæ doctrinæ, bene tamen in confirmatione doctrinę Catholicę etiam ab homine peccatore, vt de Iuda dicebamus: ordinarie tamẽ ſigna quæ ab infidelibus, & hæreticis fiunt, non ſunt vera, ſed apparentia tantum, quæ naturali virtute dæmonum fieri poſſunt, vt varijs exemplis idem Anaſta confirmat: quæ ſi attente conſiderẽtur, ſtatim appareret eorum falſitas, vt in ſignis Magorũ Aegypti videre licet.

Altera pars, nempe quod gratia gratum faciens propria ſit iuſtorum, ex terminis conſtat, quia formaliter reddit hominem gratum Deo. Nota tamen, quod gratia gratum faciens, vt eſt membrum huius diuiſionis adæquatum, non ſolum ſignificat formam perfecte iuſtificantem animam, ſed includit omnia dona gratiæ, quæ homini in ordine ad propriam ſanctificationem conferuntur. Hanc enim Concilia Milebit. Arauſ. & Trid. Aug. & alij Patres gratiã ſanctificantem, ſeu ſanctificationis, vel iuſtificationis appellãt; omnia ergo illa complectitur gratia gratũ faciens. Et aduerte, quod gratiæ gratis datæ ſicut omnes non perficiunt iuſtificationem, ita ſingulę non inchoant, vel præmouent illam, nec propter hunc finem dantur: dona vero gratiæ gratum facientis ſicut perfectam iuſtitiam conferunt, ſi ſint conſummatę, ita ſingulæ aliquo modo inchoant iuſtitiam, & ita non ſunt niſi in homine, vel ſimpliciter iuſto, vel habente aliquod initium, ſeu fundamentum iuſtitiæ, & ita fides ſecundum ſe donum eſt gratiæ gratum facientis, quia eſt fundamentum iuſtitiæ, imo & vocatio ad eundem ordinem gratiæ pertinet, quia eſt exordium iuſtitiæ, & ſic de cæteris.

Nota etiam, quod dona gratiæ gratis datę non habent connexionem inter ſe, vt donum prophetiæ cum dono miraculorum, & ſic de alijs: at vero dona gratiæ gratum facientis aliquam connexionem, vel habitudinem inter ſe obſeruant, nam omnia reſpiciunt gratiam illam, quæ per antonomaſiã dicta eſt gratum faciens, eſtq. forma quidem ſimplex reddens animam Deo gratã, & acceptam: nam omnes aliæ gratiæ illius ordinis, vel ſunt diſpoſitiones ad illã gratiam, vel quaſi potentia, vel operationes eius, aut auxilia, vel concurſus illi debiti. Ex quibus conſtat gratiam gratũ facientem eſſe nobiliorem, & altioris ordinis, quia immediate nos coniungit ipſi ſummo bono, & fini vltimo, quod nõ præſtat gratia gratis data. Item gratia gratum faciens immediatius ordinatur ad ipſum bo

Digitized by Google

num per eſſentiã. Et aduerte, quod non ſolum gratia, & charitas ſunt perfectiora gratijs gratis datis, ſed etiam fides, & vocatio in genere moris: quia de ſe referuntur ad vniendam animam cum Deo, ſunt perfectiores gratijs gratis datis. Quapropter in genere moris melior eſt fides, per quam libere captiuatur intellectus in obſequiũ Chriſti, quam prophetia; quod ſi cognitio prophetiæ ſit obſcura, aſſenſus eius erit voluntarius, & ex eo capite habet moralem perfectionem à pia voluntatis affectione, quæ ad ordinem gratię gratum facientis pertinet. Vſus autem exterior prophetiæ, & ſcientiæ, & ſapientiæ, &c. propter Eccleſiæ vtilitatem habet moralem perfectionem, quia vel à charitate imperatur, vel alia virtute morali religionis, vel miſericordiæ, &c. & ita in genere moris in omni actu excellit gratia gratum faciens: in genere vero entis, ſeu phyſico, licet gratia gratum faciens ex genere excedat, poteſt tamen aliquis actus gratiæ gratis datæ eſſe perfectior, quam aliquis actus gratiæ gratum facientis, vt actus euidens prophetiæ, quam actus obſcurus fidei.

QVAESTIO V.

Quot ſint gratiæ gratis datæ, & quid vnaquaque earum ſit.

NOuem gratiæ gratis datæ ex Apoſt. 1. Corinth. 12. colliguntur in illis verbis: Alij per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ ſecundum eundem ſpiritum, alij fides in eodem ſpiritum, alij gratia ſanitatum, alij operatio virtutum, alij prophetia, alij diſcretio ſpirituum, alij genus linguarum, alij interpretatio ſermonum. Hæc autem operatur vnus atque idem ſpiritus diuidens ſingulis provt vult. Diuus Thomas 2. 2. quæſtio. 177. docet, gratiam ſapientiæ, & ſcientiæ per ſe primo dari ad prædicanda, & docenda myſteria fidei. Vnde vtramque ſub vna generali ratione comprehendit, quam vocat gratiam ſermonis, per quam Deus dat verbum Euangelizãtibus virtute multa. Pſalm. 67. Et videtur hæc expoſitio conſentanea verbis Pauli: Non enim dixit alij datur ſapientia, alij ſcientia, ſed alij ſermo ſapientiæ, & ſermo ſcientiæ. Vbi iuxta proprietatem verborum, non ſapientiam, vel ſcientiam, quæ in cognitione conſiſtunt, ſed ſermonem eorum vocat gratiam, quando fit ex ſpeciali dono Spiritus ſancti. Vnde Hieronym. ibi ait, Sermo ſapientiæ eſt ſapienter apte, atque rationabiliter loqui. Et infra, qui ex dono habet ſapientiam, ſine ſuo conatu loquitur, ac labore. Et deinde de ſermone ſapientiæ ait, vt ſciat legis myſteria explanare. Et ratio eſt, quia gratiæ gratis datæ dantur ad eorum vtilitatem, quod fit medio ſermone apte, & conuenienter loquendo de diuinis, ad aliorum vtilitatem: quia tamen humana loquutio non fit ſine conceptione mentis; per has gratias, intelligi etiam poteſt cognitio mentis: nam ſermo ſapientiæ vocatur ſermo aptus ad explicandam mentis ſapientiam: ſermo autem ſcientiæ erit aptus ad explicandam mentis ſcientiam, & ſermo ſapientiæ dicetur ſpecialis fauor Spiritus ſancti, quo dirigit linguam hominis ad explicanda altiora, ſeu diuina myſteria fidei: ſermo autem ſcientiæ, quo

Digitized by Google

quo lingua dirigitur ad explicanda inferiora, & temporalia myſteria: vel etiam ſermo ſapientiæ, & ſcientiæ dici poſſunt auxilia, quibus lingua, vel calamus Doctoris Eccleſiaſtici à Spiritu ſancto ſpecialiter gubernatur, ita vt illi occurrant verba apta ad explicanda eadem myſteria per ſua propria principia, & rationes diuinas, vel per exempla, & effectus, &c.

Poſſent etiam iſtæ duæ gratiæ diſtingui ad modum doctrinæ ſacræ ſpeculatiuæ, & affectiuæ, ita vt gratia ſermonis ſcientiæ ſit auxilium ad recte docendam doctrinam fidei, illuminando tantum intellectum: ſermo autem ſapientiæ ſit auxilium ad docendum mouendo affectum. Vnde non dantur iſtæ gratiæ per modum habitus, ſed per actualem Spiritus ſancti motionem, vt declarari poteſt verbis illis Prouerb. 16. Hominis eſt animam præparare, & Domini gubernare linguam, quia conuenienter, & apte loqui, donum Dei eſt. Vnde Hebræi habent, quia à Domino eſt reſponſio linguæ, quæ directio eſt per actualem Dei motionem faciendo vt verba apta occurrant, & modi loquendi congruentes, & efficaces, auferendo impedimenta, quæ mentem perturbare poſſent. Et quamuis gratia ſermonis ſupponat aliquem habitum gratiæ, non videtur formaliter conferri per habitus, ſed per actualem motionem, & directionem Spiritus ſancti.

Tertia gratia gratis data à Paulo numerata eſt fides. Nomine autem fidei, non intelligitur fides infuſa, quæ gratiam gratum facientem refert, ſed pro conſtantia in fidei confeſsione quoad modum confitendi fidem ſingulari eruditione, & doctrina imbibita in ipſa confeſsione fidei. Explicari etiam poteſt hæc gratia de fide particularium reuelationum, quæ perſonis aliquibus Eccleſiæ priuatim fiunt, vt ſupponit Concil. Trident. ſeſſion. 6. cap. 12. & canon. 16. & hanc fidem diſtingunt aliqui à fide Catholica ſecundum eſſentiam ratione materiæ, & ſpecialis reuelationis: ſub qua ratione hæc fides in actuali motione Spiritus ſancti conſiſtit.

Quarto loco ponit Paulus gratiam ſanitatum, & in quinto operationem virtutum: quas duas ſub gratia faciendi miracula comprehendit diuus Thomas. 2. 2. quæſtio. 178. nam vera gratia ſanitatis non naturaliter, (vt medicus, & etiam dæmon) ſed miraculoſe operatur ſanitatem, & hæc cognominatur etiam operatio virtutum. Dici autem poteſt ſub gratia ſanitatum comprehendi omnia beneficia corporalia, quibus homo à quacunque vexatione, vel miſeria corporis liberatur: & ita ibi etiam comprehenditur reſurrectio mortuorum, & expulſio dæmonum: ſub operatione autem virtutum indicari ſupplicia, vel nocumenta viſibilia, quæ interdum miraculoſe operantur fidei magiſtri; vt ad verbum Petri mortui ſunt Ananias, & Saphira, Actu. 5. & ad verbum Pauli excæcatus eſt Elimas, Actuum 13. vt Chryſoſtomus, & Græci ibi interpretantur.

Probabilius tamen eſt, gratiam ſanitatum ſolum ſignificare curationes miraculoſas à morbis corporis; ſub operatione autem virtutum omnia alia opera miraculoſa, quæ aliquo modo ſuper-

ſupernaturalia ſunt, vel circa homines, vel circa res alias fiunt Apoſtolum comprehendiſſe. Item gratia ſanitatum interdum permanenter, & per modum habitus ſolet aliquibus concedi; operatio autem aliarum virtutum, vel ſignorum non ita conceditur, ſed tranſeunter in occurrentibus occaſionibus, prout Deus vult.

Aduerte tamen, non intelligi dari iſtas gratias per modum habitus, ſeu permanenter phyſice, ac per ſe per aliquam permanentem qualitatem, quę ſit principium per ſe ſanationis, vel operationis miraculoſæ, ſed intelligitur tantum moraliter, ſeu ex decreto ex ſtabili deputatione Dei, quia paratus eſt Deus ad præbendum ſemper auxilium neceſſarium ad talem effectum, imo & ipſi Chriſto ita data eſt permanenter operatio virtutũ, quia ſemper habebat paratum neceſſarium diuinitatis concurſum, etiã ſi humanitati nulla eſſet qualitas permanens indita, quæ phyſicum principium eſſet miraculoſum. Et licet gratia virtutum data fuerit Apoſtolis permanenter, iuxta illud Matth. 10. Infirmos curate, mortuos ſuſcitate, leproſos mundate, dæmones eijcite, gratis accepiſtis, gratis date. Et Marc. vltim. Euntes prædicauerunt vbiq. Domino cooperãte, & ſermonem confirmante, & ſequẽtibus ſignis. Nihilominus tamen ſemper vſus illius poteſtatis pendebat ex actuali motione præuia Spiritus ſancti: non enim poterant Apoſtoli miracula facere pro arbitrio ſuo ſine vlla limitatione, ſed quando iudicabãt miraculum fore opportunũ, & conueniens ad vtilitatem Eccleſiæ, & confirmationem fidei inter infideles.

Vnde quando faciendum erat miraculum, oportebat vt Spiritus ſanctus, mentes eorum ſpecialiter moueret, ad iudicandum miraculoſum effectum expedire, vt docet diuus Thomas. 2.2. q. 178. art. 1. ad 1. Hanc autem motionem Spiritus ſancti quaſi ex certa lege, & promiſsione habebant quoties occaſio illam poſtulabat.

Sexta gratia ab Apoſtolo poſita eſt prophetia, de qua agit D. Tho. 2.2. à q. 171. vſq. ad 175. ſumiturq. hæc prophetia proprie pro cognitione per diuinam reuelationem habitam de rebus abditis, & occultis, quæ naturaliter ab homine cognoſci nõ poſſunt, vt ſunt futura contingẽtia, & ea maxime quæ ex libera Dei, aut hominis voluntate pendent, & ſic proprius propheta erit qui diuinitus cognoſcit ea quæ longe diſtant à ſenſu, & naturali cognitione hominum, & ea poteſt prædicere: & de hac loquitur Paulus, ad quam requiritur apprehenſio, ſeu conceptio rei, quæ per prophetiam cognoſcenda eſt, & etiam aſſenſus, & iudicium de veritate rei ſic propoſitæ, ſeu apprehenſæ. Ad apprehenſionem neceſſaria eſt reuelatio veritatis per ſpecies aliquas intelligibiles, & per locutionem internam, quæ in mẽte fiat, ſiue incipiat à ſenſibus, ſiue non. Ad aſſenſum vero neceſſarium eſt lumen internum, vel virtus aliqua, quæ iuuet intellectum ad præbendum aſſenſum veritatis reuelatæ. Cum erge prophetia conſiſtat non in ſola apprehenſione, ſed etiam cognitionẽ, & iudicium rei reuelatæ requirat: ideo neque Pharao Geneſ. 41. neque Nabuchodonoſor, neque Balthaſar, Daniel. 24. & 25 prophetę fuerunt, licet aliquam inchoationem prophetiæ habuerint. Neque etiam Caiphas, Ioann. 11. vt ait Auguſt.

lib. 12.

Digitized by Google

lib. 12. Geneſ. ad liter. c. 9. & alij Patres, quæ gratia tantum eſt per modum tranſeuntis, quamdiu durat actualis loquutio, & motio Spiritus ſancti, vt docet D. Tho. 2.2. q. 171. a. 3. & late Abulenſ. 1. Reg. 3 q. 5. & Scholaſtici communiter, & ſic prophetæ non reſpondebant ad interrogata niſi conſulẽdo Dominum, vt Exod. 33. 1. Reg. 16. 2. Reg. 19. 4. Reg. 3. Daniel. 2. & 4. & alijs locis. Et hanc ſententiam tradunt Patres ſuper hæc loca, maxime Hieron. in cap. 18. Hirem. & 35. Ezechie. & epiſt. 125. ad Damaſum, quia multa à Prophetis ignorabãtur, quoniam nec naturaliter illa cognoſcere poterant, neque illis reuelabantur. Vnde dixit Eliſeus 4. Reg. 3. ad 4. Dominus celauit à me, & non indicauit mihi, & cum ignoraret quid reſponderet Regibus, iuſsit adduci pſaltẽ: cumque caneret Pſaltes, vt ait Scriptura, facta eſt ſuper eum manus Domini, & ait: Hæc dicit Dominus. Ignorabat ergo antea quid diceret. Et Samuel. 1. Reg. 16. Neſciebat quem vngere deberet, donec de Dauide dixit illi Deus: Surge, vnge eum, ipſe eſt enim.

Probabile tamen eſt, ante reuelationem poſſe eſſe aliquod habituale lumen; nam ſicut in lege veteri, aut naturæ, fideles ignorabãt communiter myſterium Trinitatis, quia illis non erat reuelatum, neque propoſitũ; & nihilominus habebant habituale lumen fidei de ſe ſufficiens ad cognoſcendum, & credendum illud myſterium, ſi ſufficienter proponeretur; ergo ex ignoratione, vel carentia reuelationis non recte infertur carentia habitualis luminis. Et nunc paruulus baptizatus educatus inter infideles, perueniẽs ad vſum rationis, carebit notitia actuali, & cognitione fidei, & nihilominus retinebit habitum fidei; ergo ex ſola ignoratione non recte colligitur carentia habitualis luminis. Et confirmatur, quia ſi prophetia eſt obſcura, cum non diſtinguatur ab habitu fidei, per lumen fidei fit aſſenſus: vt v.g. cum Deus dixit Abrahæ, Geneſ. 15. Suſpice cælum, & numera ſtellas ſi potes, ſic erit ſemen tuũ. Probabile eſt illam reuelationem propheticam fuiſſe obſcuram, cui Abraham præbuit aſſenſum per habituale lumen fidei, quod iam habebat cum actuali auxilio, & reuelatione. Et tranſacta reuelatione actuali in quolibet propheta poterit lumen permanere, etiam ſi ante non ſupponeretur, ſed de nouo infunderetur: quod lumen, vt conſtat, non haberet rationem prophetiæ. Si autem prophetia fieret per reuelationem euidẽtem, cum talis cognitio non eſſet per lumẽ fidei, probabile eſt illud lumen tranſacta reuelatione permanere poſſe; nihilominus tamen quando prophetia eſt euidens, non fit per aliquod principium creatum, permanens per modum habitus, quia ſolum datur ad aliorum vtilitatem, & in ea occaſione, in qua ad hunc finem illius vſus eſt neceſſarius. Vnde quia ille vſus non eſt ordinarius, ſed raro, & iuxta diſpoſitionem diuinæ prouidentiæ confertur: Ideo congruentius eſt, vt ad illum habituale lumen non infundatur.

Nota tamen, certum eſſe reuelationes propheticas non ita eſſe tranſeuntes, quin aliquo modo in Propheta durent, & trãſeunte actu permaneant; tum quoad memoriam verborum, vel ſignorum quę propheta vidit, vel audiuit; tum quoad intelligẽtiam ſignificationis eorum; tum quoad fidem, vel aſſen-

aſſentionem veritatum ſibi reuelatarũ. Patet Geneſ. 49. cum enim dixit Iacob filijs ſuis: Congregamini, vt enunciem quæ ventura ſunt vobis in diebus nouiſsimis: valde veriſimile eſt iam antea habuiſſe cognita, quæ poſtea illis prædixit. Et 1. Reg. 9. expreſſe dicitur de Samuele: Dominus autem reuelauerat auriculam Samuelis ante vnam diem, quam veniret Saul, &c. Et 3. Reg. 14. Ahias propheta prius edoctus eſt à Domino, quam ad illum accederet vxor Ieroboam, & poſtea illi futura prædixit. Remanet ergo in mente aliquid per modum actus primi, ſeu per modum habitus, quo propheta poſtea recordaretur reuelationi ſibi factæ. Vnde memoria ſignorum manet in propheta per ſpecies impreſſas relictas in mente ex vi ſignorum, aut verborum præcedentium, quæ ſpecies formaliter repræſentant illa ſigna, & per conſequens permanet memoria rerum per talia ſigna repræſentatarum. Sicut ego audiens verba alterius ænigmatica, & interpretationem eorum, poſtea recordor non tantum verborum materialium, ſed etiam ſignificationis eorum. Sic Apoſtoli retinebant memoria parabolas à Chriſto declaratas. Ita propheta, verbi gratia, Daniel. 7. vidit quatuor beſtias: & poſtea ſignificationem, & interpretationem audiuit. Hæc ſunt quatuor regna, & poſtea etiam recordabatur.

Nota etiam, quod ſi reuelatio fuit obſcura, remanet lumen fidei quoad iudicium, & eſſentiam; ſi vero fuit euidens, non remanet ita euidens, quia non cauſatur ab eiſdem ſignis, vel effectibus euidenter cognitis: ſed fit medijs quibuſdam ſpeciebus abſtractiue, & imperfecte, repræſentantibus priora ſigna, & eorum effectus: ſicut ſi Paulus vidit diuinam eſſentiam in raptu, licet poſtea retinuerit aliquam memoriam eorum quę viderat, & illa vera eſſe iudicaret; non tamen poterat hoc iudicium ita eſſe euidens ſicut prior viſio, & nos cum recordamur aliquid oculis vidiſſe, non habemus tam euidenter cognitionem rei viſæ, ſicut in eius præſentia. Et hinc fit hanc cognitionem non manere in propheta ex vi eiuſdem luminis euidentis, quod prius fortaſſe habuit, quia ille actus quem poſtea habet, eſt longe alterius rationis, & ſpeciei: ſicut Paulus poſt raptum non aſſentiebatur rebus quas viderat per lumẽ gloriæ, ſed per aliud inferius principium; ita ergo eſt in prophetis. Si autẽ quæratur, à quo principio ſit ille actus, reſpondeo primo, ab ipſo naturali lumine intellectus adiuto memoria prioris euidẽtis cognitionis, & inde eliciente quaſi aſſenſum Theologicum ſic diſſerente: quod Deus ſemel reuelat, ſemper ita eſt, vel futurum eſt, ſicut cognitum fuit per euidentem reuelationem, ſed hoc mihi reuelatum fuit; ergo ita eſt, vel ita futurum eſt. Secundo, poteſt ille aſſenſus poſtea eſſe aſſenſus fidei, quia iam eſt obſcurus, & poteſt immmediate inniti auctoritati Dei atteſtantis eo tempore, aut modo quo non eſt euidẽs eius atteſtatio.

Septima gratia gratis data ponitur a Paulo diſcretio ſpirituum, id eſt, cognitio cogitationum cordium, vt exponit D. Thom. 1. 2. q. 111. a. 4. quæ poteſt eſſe certa, non ſolum per reuelationem obſcurã, neque ſolum euidens in teſtificante, ſed etiam per claram intuitiotionem cogitationũ cordium reuelan-

uelantur: nam cum illæ cogitationes ſint iam exiſtentes in ſeipſis, poteſt intellectus à Deo eleuatus eas clare cognoſcere ſine dependentia à phâtaſmatibus. Licet hæc cognitio facile poſsit infundi per modum habitus, nihilominus exiſtimo nemini extra Chriſtum eſſe hanc gratiam eo modo conceſſam, licet aliquibus data fuerit, vt quaſi in habitu illam habuiſſe viderentur. Poteſt etiam alio modo hæc gratia explicari, nempe vt ſit peculiare donum Spiritus ſancti ad diſcernendum inter varios motus, à quo ſpiritu proueniât, malo ne, an bono, quando vel ad mores, vel ad doctrinam excitamur, ſiue interius, & inuiſibiliter, ſiue exterius per homines docentes, aut conſulentes, vel per Angelos inuiſibiliter loquẽtes, vel apparentes, vt exponit Chryſoſt. homil. 29. dicens: Quid eſt diſcretio ſpirituum? Noſſe quis ſit ſpiritualis, & nõ ſpiritualis, & quis impoſtor. Duobus modis poteſt hæc diſcretio fieri. Primo per humanam, vel potius Chriſtianam prudentiam, vtendo regulis ab Eccleſia traditis, vel probatis ad diſcernendos malos ſpiritus à bonis. Vnde Ioann. 14. conſulit, Nolite omni ſpiritui credere, ſed probate ſpiritus an ex Deo ſint, poſſuntque omnes cum naturali, & practica certitudine prudenter diiudicare, & diſcernere inter hos ſpiritus. Neque Deus ad hoc negat auxilium ſufficiens, ſi homo cum diuina gratia faciat quod in ſe eſt; & ideo ad diſcernendum inter hos ſpiritus, non ſolum inter verum, & falſum, bonum, & malum, ſed etiam inter bonum, & melius, inter ſecurum, & periculoſum, variæ regulæ traduntur à doctis, & ſpiritualibus viris, quas præ manibus habere oportet eos, qui aliorum ſunt duces, & magiſtri. Hæc autem diſcretio ſpirituum ad gratiam gratis datam per ſe non pertinet.

Alio igitur modo fieri poteſt hæc diſcretio per ſpecialem inſtinctum, & motionem Spiritus ſancti. Et hæc eſt gratia gratis data, de qua Paulus loquitur, quæ non omnibus datur, ſed aliquibus ſanctis viris ad diſcernendum ſpiritus, non ſolum in ſeipſis, ſed etiam in alijs ad communem Eccleſiæ vtilitatem: & eos vocat Paulus ſpirituales viros, cum ait 1. Corinthi. 14. Si quis videtur propheta eſſe, aut ſpiritualis, cognoſcat quæ ſcribo vobis, quia Domini ſunt mandata. Et hac gratia diſcernuntur priuatæ reuelationes, apparitiones, aut viſiones ſenſibiles, aut imaginariæ, & nunc doctrinæ præſertim occultè traditæ. Item internæ monitiones, & inſpirationes, quæ ad aliquid extraordinarium, vel ſuperſtitioſum ſub ſpecie religionis incitent, & alia huiuſmodi. Vnde diſcernit hęc gratia inter verũ Angelum lucis, & Satanam, qui ſe in eum transfigurat.

Nota rurſus, hoc iudicium diſcernendi ſpiritus, non eſſe euidens, nec formaliter, & proprie certum ex motiuo, ſeu ratione aſſentiendi: quando autem in reipſa eſt ex motione Spiritus ſancti, eſſe certum materialiter, vel potius infallibile ex materiali obiecto, & directione Spiritus ſancti, non tamen illud iudicium, vt dixi, eſt formaliter certum, quia ex parte obiecti, & rationis aſſentiendi, non nititur in Dei teſtimonio, nec in alio medio infallibili, ſed in coniecturis, &

regu-

regulis prudenter applicatis ad talem materiam, cum talibus circunſtantijs, cum non fiat hæc diſcretio per reuelationem expreſſam, ſed per inſtinctum ex effectibus, ſignis, & alijs coniecturis : & hæc ratio regulariter non tribuitur malis, ſed viris ſpiritualibus, ac ſanctis, licet interdum poſsit Spiritus ſanctus ad oſtenſionem potentiæ, & gratiæ ſuæ, donum hoc etiam peccatori homini conferre, maxime ſi homo bonus, & ſpiritualis reputetur, etiam ſi apud Deum talis non ſit.

Octaua gratia vocatur à Paulo, genera linguarum, & communiter dicitur donum linguarũ, quod communicatum fuit Apoſtolis in die Pentecoſtes, & aliquibus alijs fidelibus per aliquod tempus in principio naſcentis Eccleſiæ, Actor. 2. & ſequentibus, vt omnibus gentibus Spiritus ſancti gratia, & fidei veritas publice innoteſcerent. Duobus autem modis cogitari poteſt hæc gratia communicari fidelibus, vno modo ſi prædicator in ſolo idiomate proprio loquens ſimul ab omnibus audientibus diuerſarum linguarum, intelligatur: quod dupliciter accidere poteſt, vel quia omnes audientes verba illius idiomatis ſignificationem eorum percipiunt, vel quia licet concionator vnius linguæ verba proferat quando ad ſingulorum aures perueniũt, in vnoquoque imprimuntur ſpecies verborum audientis, non vero loquẽtis, & ita quidquid in hac gratia eſt ſupernaturale, fit ex parte audientium, non ex parte loquentiũ. Alter principalis modus eſt, ſi loquenti infundantur ſpecies, & notitiæ diuerſarum linguarum, deturque ei facultas loquendi in omnibus illis, non ſimul, ſed ſucceſſiue, & iuxta occurrentes occaſiones. Et hoc modo gratia conceditur loquenti; ex parte vero audientium nullum eſt miraculum, vel ſupernaturale opus.

Sed dubium eſt, quo iſtorũ modorum communicetur hęc gratia. Carthuſ. Actor. 2. docet priori modo Ecumeni, & alij, loquens enim vnũ idioma ſibi proferebat, quod in auribus audientium multiplex fiebat, & ita videtur accidiſſe vnica concione tria millia audiẽtium diuerſarum linguarum, & nationũ conuertit Petrus, Actu. 2. Quomodo enim id fieri poterat, niſi quia vna vocis prolatione, loquentem omnes in ſuis linguis audiebant, & intelligebant? Nihilominus poſterior modus eſt communior, & magis receptus, ita vt vni, eidemque perſonæ detur omnium linguarum peritia, & facultas illa vtendi. Sic docet D. Thom. 2. 2. q. 176. a. 1. ad 2. Beda, & gloſſa, Actuum. 2. Anſel. 1. Corinth. 12. & alij. Probariq. poteſt ex illo Actor. 2. Audiuimus eos loquentes noſtris linguis magnalia Dei; ergo illorum linguis Apoſtoli loquebantur, vt infert Nazian. oratio. 44. & Eccleſia ait: Loquebantur varijs linguis Apoſtoli magnalia Dei. Quod videtur confirmare Paul. 1. Corinth. 14. dicens: Gratias ago Deo meo, quod omnium veſtrum lingua loquor: conſiſtebat ergo hoc donum linguarum in facultate diuinitus alicui data ad loquẽdum varijs linguis, quas antea ignorabat. Et ratio eſt, quia hoc donum non fuit tantum neceſſarium, vt auditores intelligerent prędicatores loquentes, ſed etiam vt prædicatores intelligerent alios etiam infideles, vt interrogando, & reſpondendo facilius infideles conuerterentur, & eorum

Digitized by Google

eorum confeſsiones poſſent audire, & maior eſſet ſocietas, & vnitas fidelium, ad quam neceſſarium erat ſecum conuerſari, vt mutuo intelligere, ac loqui poſſent.

Poteſt etiam ille prior modus eſſe poſsibilis, & Petri concioni poſsit accommodari: exiſtimo tamen nunquam fuiſſe in vſu, quia alias hæc gratia ante fidem communicaretur infidelibus, vt concionantem poſſent intelligere. Et forte illa tria millia hominum à D. Petro conuerſorum, fuerunt ex Iudæis habitantes Hieruſalem, & per Iudæam, qui linguam Hæbraicam, vel Syriacam (ſi forte illa cōcionatus eſt Petrus) intelligebāt: vel non fuiſſe omnes conuerſos in vnā cōcione facta in eodem loco, & in eadē hora, ſed in diuerſis, factis in diuerſis locis ciuitatis, & diſtinctis horis diei. Et forte non in eadē, ſed in diſtinctis linguis; nec forte per ſolum Petrum, ſed etiam per alios Apoſtolos: quia Scriptura ſolum dicit, & appoſitæ ſunt in die illa animæ circiter tria millia. Et eſt veriſimile nonſolum Petrum, ſed etiam alios Apoſtolos eodē diē aliquos conuertiſſe, quia de omnibus dicitur: Non ne illi, qui loquuntur Galilęi ſunt, &c. Et de omnibus dicebant: Audiuimus eos loquentes magnalia Dei. Conuerſio ergo illa triū millium hominum referri poteſt ad conciones omnium Apoſtolorum eo die factas. Potuit etiam idem Petrus in illa concione nunc in vna lingua loqui, nunc in alia, prout audiētibus expedire proſpiciebat. Et probabile eſt, conceſſum fuiſſe Petro, vt vna lingua loquens à diuerſarum linguarum hominibus intelligeretur. Nā aliquibus ſanctis hoc fuiſſe conceſſum, teſtantur Botius lib. 6. de ſign. Eccleſiæ, & Lorin. Actor. 2. & hoc non fuit conceſſum per modum habitus, ſed ſolum per actualem Dei mutationē in verbis factam quando ad aures audientium perueniebant. Donum enim linguarū, quod à nobis vt proprium explicatum eſt, poteſt dari per habitum per accidens infuſum: nam ſicut habitus vnius linguæ vſu acquiritur, ita poteſt à Spiritu ſancto per accidens infundi: & colligitur ex verbis Paul. 1. Corinth. 14. Gratias ago Deo meo, quod omnium veſtrum linguis loquor, id eſt, ſcio, & valeo loqui, non enim tunc omnibus linguis actu loquebatur.

Nona gratia gratis data vocatur ab Apoſtolo, interpretatio ſermonum: interpretatio autem ſermonum eſt, verba vnius idiomatis per alterius verba exponere, vel ſcripto, vt 70. Interpretes, qui vetus Teſtamentum ex lingua Hebræa in Græcam tranſtulerunt; vel voce, vt confeſsio quæ fit ab homine, cuius linguam confeſſor ignorat, medio interprete, & ſic in primitiua Eccleſia fuit interpretatio Epiſtolarum, quas mittebant Apoſtoli, & interpretabatur concio in vna lingua facta aliquibus forte aſtantibus, qui linguam illam non intelligebant: nam donum linguarum non fuit omnibus commune, ſicut nec cæteræ gratię, dicente Apoſtolo. 1. Corinthior. 12. Numquid omnes Apoſtoli? Nunquid omnes Propretæ? Numquid omnes Doctores? Numquid omnes virtutes? Nunquid omnes gratiam habent curationum? Nunquid omnes linguis loquuntur? Nunquid omnes interpretantur? Ergo non omnes fideles, vt dicit Theodoretus, intellexerunt tunc peregrinas linguas, & ideo neceſſariū fuit illis loqui in pro-

Digitized by Google

pria lingua, vel interpretari alienam: licet in aliquibus occaſionibus donum linguarum concederetur fidelibus ad oſtendendã virtutem baptiſmi Chriſti, & ad differentiam eius à baptiſmate Ioannis, & ad confirmandum fideles in fide Spiritus ſancti, vt patet Actor. 10. & 19. & forte tunc ſolum his datum eſt donum linguarum, qui futuri erant Doctores, vel Paſtores populorum, vt notat Hireneus lib. 5. cap. 6.

Et nota, interpretationem ſermonum non eſſe ſimplicem, & puram verſionem vnius linguæ in aliam, ſola induſtria humana factam, ſed addit peculiare auxilium ad ſeruandam fidelitatem, & aſſequendam veritatem ſenſus, ita vt verba in aliam linguam tranſlata, eandem ſentẽtiam referant, vt non diſcrepent à mente Spiritus ſancti: & ſic putant aliqui datum eſſe in Scriptura 70. interpretibus, vel vulgato interpreti: & nunc etiam concedi credimus his, qui circa infidelium cõuerſionem occupantur.

Sed eſt alia interpretatio ſermonum magis propria, quæ datur ad docenda myſteria, quæ in verbis latent, & ſæpe non intelliguntur ab his, qui ſignificationem verborum non ignorant, vel certe datur ad explicandas profundius, vel diſtinctius res per verba ſignificatas: & maxime de hac loquitur Paul. Multi enim norunt optime Latinam linguam, qui non poſſunt Scripturam ſacram etiam Latine ſcriptam in proprio ſenſu exponere, vel ad ædificationem fidelium interpretari, & multis Paſtoribus, & Doctoribus hæc gratia fuit data, quę licet detur immediate ad actus, per illos acquiritur habitus, qui poſtea ad eandem interpretationem iuuat. Nota tamẽ ex D. Tho. 2. 2. quæſt. 176. articu. 1. ad 1. dicente, Paulum, & Apoſtolos inſtructos fuiſſe in linguis omnium gentium quantum requirebatur ad fidei doctrinam, ſed quantum ad quædam, quæ ſuperadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis, Paulum inſtructum fuiſſe in propria lingua, non in aliena; potuit ergo vti eloquentia Hebræa ad diuina myſteria interpretanda, & ſic vtebatur Paulus Tito vt interprete, & Petrus Marco, vt ait Hieron. epiſtol. 150. ad Edibiam. quæſt. 11. Item, quia in vna concione poterat Paulus, verbi gratia, vna lingua concionari, ignorantibus multis linguam illam, poterant interpretes eius in propria lingua concionem declarare, & Apoſtoli laborem leuare: vel poterat Paulus profunda myſteria prædicare, quæ non omnes audientes perciperent: munus autem interpretis poſtea eſſe potuit ad captum ſingulorum, & diſtribuere, & magis accommodare. Legatur Baron. 1 tom. anno Domini 45. num. 31. & ſequentibus.

Et licet aſsignari poſsint aliæ gratiæ gratis datæ, ad iſtas tamen reduci facile poſſunt, vt character Baptiſmi reducitur ad gratiã ſanctificantem, & character Confirmationis, & Ordinis; nam hæc dona quæ ad ſacramẽta miniſtranda Eccleſiæ relicta ſunt, poſſunt ad gratiam ſanctificantem reduci, quatenus & adiunctum habent ex vi ſacramenti Ordinis auxilium gratiæ ſanctificantis, vt digne miniſtrentur, & ad cauſas gratiæ ſanctificantis pertinent. Item dici poteſt, gratia gratis data, illa quæ datur Pontifici, aut generali Concilio

Digitized by Google

llo ab ipſo approbato ad diffinien das res fidei, quæ in Pontifici clauis ſcientiæ appellatur, ſed reduci poteſt ad gratiā prophetiæ, vel ad interpretationem ſermonum.

QVAESTIO VI.

Quotuplex ſit gratia ſanctificationis, ſeu gratum faciens.

PEr hāc gratiam creatam dicimur fieri ſancti, & iuſti, vt probant omnia Scripturæ, Concilior. & Patrum teſtimonia, quæ docent, gratiam Dei, qua iuſtificamur, & ad operandam iuſtitiam iuuamur nobis donari, infundi, in nobis fieri, augeri, vt conſtat Roman. 5. ad Epheſ. 1. & 4. 2. Corinthior. 1. & optima ſunt verba illa Pſal. 50. Cor mundum crea in me Deus. Quibus Dauid, & gratiam ſanctificantem poſtulabat, & per quandam creationem dandam eſſe ſupponebat. Quapropter Paul. Epheſ. 4. hominem iuſtum, nouum hominem vocat, qui ſecundum Deum creatus eſt.

Hoc ſuppoſito, gratia hæc gratū faciens in habitualem, & actualem diſtinguitur, & certū eſt remiſsionem peccatorum ad hanc gratiam gratum facientem, ſeu ſanctificantem pertinere, vt indicat Auguſt. epiſtol. 105. & 1. retract. cap. 24. Docet ergo Aug. contra Pelagium, gratiam remiſsionis eſſe aliquod donum infuſum, & non tantum extrinſecam condonationem peccatorum. Fundatam tamen aiebat Pelagius in ſolis liberi arbitrij viribus. Auguſtin. autem lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 14. licet ponat aliquod meritum huius gratiæ, docet illud eſſe fundatum in priori gratia, & ideo non eſſe gratiæ contrarium. Certum etiam eſt, in vſu ſanctorum Patrum ſub gratia ſanctificationis, ſeu gratum faciente, comprehendi actuales gratias, quibus ad remiſsionem peccatorum obtinendam, & ad rectam operationem homo iuuatur. Probatur ex Concil. Mileuit. cap. 3. dicente: Quicunque dixerit, gratiam Dei, in qua iuſtificamur per Ieſum Chriſtum Dominum noſtrum, ad ſolam remiſsionem peccatorum valere, quæ iam commiſſa ſunt, non autem ad adiutorium, vt non committantur, anathema ſit. Et cap. 4. declarat, ad eandem gratiam pertinere omnia auxilia, quæ vel ad fidei veritatem cognoſcendam, vel ad Deum diligendum nobis donantur. Et idem docet Concil. African. ſub Bonifac. canon. 78. 79. & 80. Recte ergo hæc gratia in habitualem, & actualem diuiditur, vtraque enim neceſſaria eſt ad noſtram iuſtificationem, & illam Deus operatur inchoādo, vel perficiendo illam.

Subdiuiditur autem gratia ſanctificans in gratiam viæ, & patriæ, ſeu inchoatam, & conſummatam, & charitas patriæ eadem in ſubſtantia, ſtatu, modo, & gradu eſt cōſummata, quæ prout in via fuerat inchoata, nam hic ſemper eſt imperfecta, ibi autem erit plena, iuxta illud ad Philip. Non quod iam acceperim, aut quod iam perfectus ſim, ſequor autem, ſi quomodo comprehendam. Et licet gratia cōſummata ſit perfectior reſpectiue, nihilominus ratio gratiæ ſimpliciter, & perfectius inuenitur in gratia viæ, quia gratia patriç iam eſt corona iuſti-

Digitized by Google

tiæ: habet autem rationem gratię, quia ex meritis fundatis in gratia viæ procedit. Et ideo de illa exponit Auguſt. illud Ioan. 1. Gratiam pro gratia, tractat. 3. in Ioan. Vnde nomine gratiæ ſimpliciter intelligitur gratia viæ; gratia vero patriæ gloria vocatur, iuxta illud Pſalm. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Item gratia gratum faciens actualis, primo diuidi poteſt in actus ſupernaturales, & auxilia, ſeu motiones Dei, quibus nos ad illos efficiendos præmouet, & per hos actus ſupernaturales iuſtitiæ, vel acquiruntur, vel augentur, & non permanent niſi dum fiunt, ſupernaturali tamen auxilio Dei, ſi opus eſt ſupernaturale homini. Et hi actus deliberati, & humani alij antecedunt habitualem iuſtitiam, vel tempore, vel ſaltem natura; alij ſubſequuntur: priores ſolent eſſe diſpoſitiones ad iuſtitiam: poſteriores vocantur fructus iuſtitiæ; & ita vno, vel altero modo ad gratiam ſanctificantem pertinent.

Nota autem, quod hæc gratia actualis, vt de auxilijs dicitur, multipliciter nuncupari ſolet. Primo dicitur præueniens, quia tempore, vel natura præcedit, vel meritum, vel actum, vel influxum liberi arbitrij, & ita hominem præuenit, & in idem redit, ſi vocetur promotio gratuita, ſiue auxilium præmouens. Secundo dicitur concomitans, ſeu comitans, quia ſimul cum ipſo libero arbitrio influit in actum, & ab aliquibus vocari ſolet, auxilium ſimultaneum. Tertio dicitur ſubſequens, quia ſupponit vel aliam gratiam, vel aliquem actum liberum ex gratia factum, ratione cuius datur. Quarto vocatur excitans, quia hominem quaſi dormientem, à ſomno excitat, mentem actualiter illuminando, & cor eius tangendo. Quinto dicitur adiuuans, quia hominem vt actu operantem iuuat. Sexto dicitur operans, quia ſolus Deus per illam in homine operatur, ſine libera hominis cooperatione. Septimo dicitur cooperans, quia cum libero arbitrio actu operatur, & his adduntur nomina gratiæ ſufficientis, & efficacis. Sufficiens dicitur ratione poteſtatis, quam habet ad operandum; efficax vero ratione actualis effectionis, quam vel ex ſe, vel ex modo quo datur, infallibiliter habet: alia ad iſta referuntur.

TRA-

Digitized by Google

TRACTATVS SECVNDVS DE GRATIA,

Deque varijs erroribus contra ipſam.

QVAESTIO PRIMA.

De Iudæorum errore circa veram Chriſti gratiam.

ERROR primus Iudæorũ fuit, gratiam Chriſti ad ſalutem non ſufficere ſine legis veteris obſeruatione: quem errorem ipſi Iudæi in Chriſtum credentes, alijs Chriſtianis, & gentibus conuerſis perſuadere cœperunt. Primo Antiochiæ, deinde in Galatia, & alijs fortaſſe locis. Qui autem ita ſentiebant ante Concil. Apoſtolorum Actor. 15. nõ erant hæretici, quia nondum erat veritas ſatis declarata, & ab Eccleſia definita; quia vero poſt illud Concil. pertinaces fuerunt in ea ſententia, in hæreſim lapſi ſunt. Et vt Epiphan. ait contra hæreſes 24. Auctor præcipuus huius erroris fuit Cherinthus hæreticus Hebręus, qui turbas concitauit contra Petrum, & Paulum, pro defendenda obſeruantia legis veteris: de quibus Actor. 15. & 21. Ad quem impugnandum errorem principaliter ſcripſit Paul. epiſtol. ad Galat. vt Hieronym. & Auguſt. adnotarunt. Et ex initio eiuſdem epiſtolæ ſatis conſtat, ait enim: Miror quod ſic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Chriſti, &c. Erat enim error ille gratiæ Chriſti cõtrarius, quia Cherinthus, & alij prædicabant fidem Chriſti cum tota lege Euangelica non ſufficere ad ſalutem, ſed neceſſariam eſſe circumciſionem, cum alijs veteris legis obſeruantijs; eo quod putarent legem perpetuam eſſe, eiuſque opera per ſe, & ſine Chriſto potuiſſe iuſtificare, etiam poſt Chriſti aduẽtum. Contra hoc ait Paul. ad Galat. 2. Non iuſtificari homines ex operibus legis, ſed per fidem Chriſti. Et c. 3. Ex fide iuſtificat gentes Deus, id eſt, per doctrinam fidei Euangelicæ creditam, & obſeruatam, ſeu opere cõpletam. Quod magis declarat ad Galat. 5. dicens: Nam in Chriſto Ieſu, neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quę per charitatem operatur.

Alter error Iudæorum fuit, gratiam Euangelij non eſſe communem omnibus gentibus, ſed ſpecialiter datam eſſe Iudæis, propter veteris legis obſeruationem. Probabilius tamen eſt, nullos Iudæorum in Chriſto credentium, abſolute, & ſimpliciter dixiſſe, non eſſe concedendam Gentilibus ſalutẽ, aut gratiam Euangelij, aut vocationem ad Chriſti Eccleſiam, ſed tantum ſub ea conditione, niſi circuncidentur. Vnde Actor. 10. cum narraſſet Lucas viſionem Petri, & initium prædicationis Euangelij ad gentes in Cornelio, & qui cum

[illegible] audiebant à Petro verbum Dei, quando Petro adhuc loquente, cecidit Spiritus ſanctus ſuper eos, additur: Et obſtupuerunt ex circũciſione fideles, qui venerant cum Petro, quia & in nationes gratia Spiritus ſancti effuſa eſt. Et actu. 11 Cum Petrus aſcendiſſet Hieroſolymã, eoſdem qui ex circumciſione erant, aduerſus illum diſceptaſſe, dicentes: Quare introiſti ad viros pręputium habentes, & manducaſti cum illis? Vnde ſi circumciderentur, non ſcandalizarentur. Exiſtimabant enim circumciſioné cum Euangelio eſſe coniungendã, neque fidem Chriſti ſine circumciſione ſufficere ad ſalutem. Et addit Chryſoſt. homil. 6. in epiſt. ad Romanos, Iudæos erraſſe, dicẽtes: Gratiam Chriſti non eſſe ſibi neceſſariam, quia in ſola lege ſatis iuſtificabantur. Quod intelligendum exiſtimo de Iudæis non conuerſis ad Chriſtũ, ſed in ſua perfidia obduratis. Iudæi enim facti Chriſtiani, non potuerunt negare gratiam Chriſti: potuerunt enim errare deſtruendo rationem gratię ſuis meritis illam tribuẽtes: quod præcipue confutare intendit Paulus in dicta epiſtola, & inde colligit, gratiam Chriſti neceſſariam non fuiſſe, ſi ex lege eſſet iuſtitia; ac ſubinde gratis Chriſtũ mortuũ eſſe, vt ad Galat. 2. ſcribit.

QVAESTIO II.

De errore Pelagij contra diuinam gratiam.

PElagius natione Britannicus, profeſsione tamen Monachus in Oriente fuit, ibique cœpit hæreſim contra Dei gratiam ſeminare: vt colligitur ex Chryſoſtom. epiſtola 4. ad Olimpium. Ex Oriente vero in Occidentem tranſiens Pelagius, habens ſocium Cęleſtinum, & fautorem Iuliani, Romoæ ſuum errorem ſeminare cœpit: vt late Baroni. anno 411. num. 52. & ex Auguſtin. lib. de peccato originali, cap. 21. & alibi ſæpe. Fuit autem Pelagij error, vt ait Fauſtin. lib. 1. de gratia, cap. 1. ad obtinendam ſalutem, naturam hominis ſibi ſolum ſufficere, & ſic poſſe hominem ſine fide, & charitate ſeruare omnia diuina mandata: vt refert D. Auguſt. de hæreſibus, in 88. & per conſequens ſentit Pelagius omnes actus eſſe omnino naturales, etiam ipſos actus fidei, pænitentiæ, vel amoris, quibus iuſtificamur, & à fortiori omnes alios, ac ſubinde nullum eſſe ſupernaturalem, vt colligitur ex 7. artic. Pelag. damnato in Concil. Palęſtino, qui erat, gratiam Dei non dari ad ſingulos actus, niſi conſtituendo gratiam in libero arbitrio, lege, vel doctrina: ex quo probabiliter colligitur, non agnouiſſe Pelagium internam animi renouationem, & ſanctificationem per habitualem gratiam, præſertim quoad virtutes infuſas: nam hæc dona habitualia dantur propter actus ſupernaturales, quibus ablatis, neceſſe eſt reliqua tolli. Vnde veram gratiam ſupernaturalem, & infuſam nunquam confitetur Pelagius, quia dicebat, ſaluari hominem viribus propriæ voluntatis, vt refert Auguſtin. lib. de gratia Chriſti, cap. 2.

Negabat etiam Pelagius verum auxilium ſupernaturale internæ gratiæ excitantis, quia talis interna motio induceret ad volendum cum coactione, aut neceſsitate

Digitized by Google

ſtate repugnante libertati. Negabat ergo auxilia gratiæ, tam quoad eſſe, ſeu entitatem, quam in ratione gratiæ, ſeu principij naturalis, & etiam in ratione doni gratuiti, quia docebat, gratiã propter merita noſtra dari, & per conſequens non eſſe adiutorium gratuitum: ſed concedebat gratiam Pelagius, id eſt, diuinam reuelationem, legem, doctrinam, & gratiam remiſsionis peccatorum præteritorum, non tamen in adiutorium, ne committerentur, & quia regnum cælorum, ſeu vita cæleſtis per actus liberos ab adultis hominibus comparanda eſt, exiſtimabat, non per actus altioris gratiæ, ſed per ſolas vires liberi arbitrij obtineri. Negauitque veram gratiam, quæ dat nobis poſſe bene operari, aut malum vitare: ſed conceſsit gratiam quæ adiuuet vt velle, vel agere valeamus, damque tantã gratiam non ad ſimpliciter operandum, ſed ad operandum facilius. Vnde non dat poſſe, ſed adiuuat. Abſtulitque Pelagius vtramque gratiam, nempe ſufficientem, & efficacem, non ſolum vt neceſſariam, ſed etiam vt poſsibilem, quia hanc gratiam efficacẽ putauit eſſe contrariam voluntati. Gratiã autem ſufficientem verbis admittere viſus eſt, quatenus dicebat, Deum ſua reuelatione, doctrina, vel lege ſuadere hominem, & ſufficienter oſtendere viam ſalutis, vt poſſit homo conſentire, ſi velit, vel diſſentire, ſi nolit. Vnde vt abſolute velle poſsit, nihil aliud præter legem, & doctrinam requirebat, & ita in reipſa veram gratiam ſufficientem internam negabat: nam hæc non eſt lex, nec doctrina, ſed diuina inſpiratio, & ſpiritualis illuminatio, vt recte docuit Concil. Trident. vt infra dicemus.

QVAESTIO III.

An Pelagius negauerit non ſolum gratiæ auxilia, ſed etiam generalis Dei concurſus neceſſitatem ad humanas actiones.

Diuus Auguſtinus accurate referens errores Pelagij, nunquam dixit Pelagium generalem Dei efficaciam cum omnibus cauſis negaſſe; ergo nec in operibus liberi arbitrij illam negauit. Antecedens eſt Auguſtin. lib. de hæreſ. in 88. dicentis, Pelagium negaſſe veram gratiam, qua ſaluamur, conceſſiſſe vero gratiam liberi arbitrij, ſeu creationis, & ſub ea errorem ſuum occultare voluiſſe. Vnde in Concilijs nunquam de hoc errore damnatus eſt, ſed ſolum quod veram gratiam, quæ per Chriſtum datur, negaſſet. Contrarium tamen tenet Bellarm. lib. 4. de gratia, & libero arbitrio, cap. 4. & Abulenſ. Matth. 19. quæſtio. 178. ad 6. qui docent, Pelagium negaſſe neceſſitatem generalis concurſus Dei ad bona opera liberi arbitrij. Vnde D. Hierony. in epiſt. ad Cteſiphont. his verbis refert Pelagij errorem: Dei eſt gratia, quod propriç nos condidit voluntatis, & libero arbitrio cõtenti ſumus, neque vltra eius indigemus auxilio, ne ſi indiguerimus, liberum frangatur arbitrium. Et inducit Pelagium ſacrilege (vt ipſe ait) interrogantem. Percontor: Nunquid ſi voluero curuare digitum, mouere manum, ambulare, &c. ſemper mihi auxilium Dei erit neceſſarium?

Vnde in Concil. Paleſtino 10. art. Pelagij damnatus ſic aiebat: Non eſt liberum arbitrium, ſi Dei indiget auxilio. Vnde ſecundum Pelagium, neque Deus concurrit auxilio generali cum libero arbitrio, quo cum cauſis naturalibus. Et D. Aug. epiſt. 106. refert, hunc errorē non eſſe liberum arbitrium, ſi Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet aliquis facere, vel non facere. Et inferius contra Pelagium ſubdit, Fateatur eſſe liberum arbitrium, etiam ſi diuino indiget adiutorio. Probabile ergo eſt aſſerere, Pelagium etiā concurſum Dei generalem negaſſe, licet incertum ſit. De hoc ergo puncto, & quid Pelagius de generali concurſu cenſerit, nihil definite aſſerimus. Aduertendum tamē eſt, quod cum Patres cōtra Pelagium pugnant pro neceſsitate gratię, loqui de proprijſsima gratia, vt eſt ſupernaturale donum, non debitū naturæ, non tamen proprie, ac per ſe de concurſu generali. Idemque eſt quando in particulari loquuntur de Spiritu ſancti inſpiratione, illuminatione, vocatione, & ſimilibus terminis, qui ſpeciales modos, ſeu ſpecies propriæ gratiæ ſignificant.

QVAESTIO IV.

Quis fuerit error Semipelagianorum, & qui eius auctores, & ſectatores.

DIuus Thomas quodlib. 1. a. 7. hic ait: Pelagius docuit, hominē non indigere auxilio Dei ad bene operandum, ſed tantum lege, ac doctrina. Quia vero hoc nimis parum videbatur, ideo poſtea Pelagiani poſuerunt, quod initiū boni operis eſt homini ex ſeipſo. Et infra concludit, ad Pelagianū errorem pertinet dicere, quod homo poſsit ſe ad gratiam præparare ſine auxilio gratiæ. Primus autem huius doctrinæ Semipelagianorū auctor, vel defenſor eſt Ioānes Caſianus, qui eo tempore vixit, quo perturbationes in Gallia ortæ ſunt, & in fauorem huius doctrinæ ſcripſiſſe videtur lib. 12. de inſtit. renuntia. c. 11. & collati. 13. à cap. 8. per multa capita. Per hoc autem non intendimus Caſianum damnare, vel onerare perſonam: nondum enim erat illa ſententia hæreſis, vel erroris damnata ab Eccleſia, vt Proſper in fine libri contra Collatorem aperte docet, Caſianumque inter Catholicos numerat; ſolum ergo de doctrina ipſa tractamus, libros itaque illos ſemper quaſi de Pelagiana doctrina infamatos, præter Proſperum, conſtat ex diligentia Eucherij Victoris, & Caſiodori in illis expurgandis, quæ refert Baronius anno 431. n. 17. & ſeqq. & attigit Ado in Cronic. anni 425. vbi monet, opera Caſiani cautiſsime eſſe legenda, præſertim de gratia, & libero arbitrio; & licet forte opera Caſiani in pluribus locis fuerint expurgata, etiam pro vt nunc geruntur morboſa ſunt, vt Proſper oſtendit: nam Caſian. ſemper requirit gratiam ad perfectionem, & conſummationé iuſtitiæ, non ad initium.

Item ad eandem perfectionem requirit noſtrū laborem cum gratia; tamen ante gratiam admittit etiam nudum laborem humanum ſine adiutorio Dei dicto lib. 12. c. 11. Qui labor, inquit, non ſufficit ad perfectionem acquirendam ſine Dei adiutorio, ſed eſt aliquale meritum primi auxilij gratiæ, & occaſio, quam Deus expectare ſolet

let ad gratiam inchoandam, vt ait cap. 14. & collat. 13. ſæpe eandem doctrinã inculcat, licet alijs verbis ambiguis illam interdum occultare nitatur. Præterea cap. 11. expreſſe proponit quæſtio. Vtrum quia bonæ voluntatis initium habuerimus, miſereatur noſtri Deus. An quia Deus miſeretur conſequamur bonę voluntatis initium, & in ſumma reſpondet, interdum nos incipere, & mereri gratiam, interdum vero miſericordia ſua præuenire nos: nam, inquit, Zacheus, & latro cœperunt mereri gratiam, & Dauid cœpit cogitare in ſuo corde de templo ædificando. 3. Reg. 8. quæ bona voluntas non fuit ex inſpiratione Dei, ſed ex ipſo Dauid, quia voluntas noſtra interdum præuenit Deum, iuxta illud Pſal. 18. Mane oratio mea præueniet te. Et de Iob dixit: Non Dei, ſed ſuis viribus viciſſe dæmonem. Etiam addit eodem cap. 14. Fidem Centurionis dicentis, Dñe non ſum dignus, &c. non fuiſſe Chriſti donum, ſed bonus vſus liberi arbitrij, quia aliàs non fuiſſet dignus laude, nec dixiſſet illi Dominus, Non inueni tantam fidem: ſed nemini dedi tantam fidem. Quæ omnis doctrina eſt Semipelagianorum ſatis ampliata à Caſiano. Vnde Eccleſia ſcripta Caſiani nunquam tanquam ſalutaria probat, patet in decreto Gelaſij Papæ, de libris authenticis. Solet autem Caſiano annumerari Vincentius Lirinenſis Catholicus ſcriptor, ſed merito Baronius annotat. 431. num. 188. Vincentium Lirinenſen ab hac nota vindicat.

Supereſt dicendum, de Fauſto Rhegiẽſi Epiſcopo, qui 70 fere annis poſt Caſianum vixit, duoſque libros de gratia, & libero arbitrio ſcripſit: nam licet Fauſti doctrinam Gennadius, Tritemius, & alij in bonum ſenſum trahere nitantur; nihilominus eius libri ſuſpecti ſemper in Eccleſia fuerunt, & à Patribus orthodoxis impugnati, cum cenſeat Fauſtus cum Semipelagianis. Vnde Ado in chronic. anni 492. in fine inquit: Fauſtus apud Regem Galliæ Epiſcopus Pelagianum dogma deſtruere conatus in errorem labitur. Vnde qui eius ſenſus in hac parte Catholicos prædicant, ſicuti Gennadius omnino errant, quia nimirum ita liberum Chriſtianum arbitrium docere conatur, vt illuminatio eius, virtus, & ſalus non à Chriſto, ſed à natura ſit, ſtatim refert contra eum ſcripſiſſe beatum Auitum Viennẽſem Epiſcopum, redarguendo errorem, & Ioann. Antiochiæ præsbyterum; ſemper ergo Fauſti libri fuerunt, vel damnati, vel valde ſuſpecti: nam lib. 2. c. 3. ex profeſſo probat, prædeſtin. eſſe ex præſcientia meriti humani. Et ideo ait, voluntatẽ eſſe quæ meretur auxilium, ſicut voluntas eſt quæ operatur delictum. Et cap. 7. dicit, legem naturæ eſſe primam gratiam, per quam multi veſtibula ſalutis intrauerunt per Chriſtũ ad vitę penetralia perducendi. Et loquitur de hominibus, qui fuerũt ante legem ſcriptam. Et idem conſequenter ſentit de his, quibus nõ fuit exterius prædicata fides.

Docet etiam Gennadius, Seuerum Sulpicium in hunc errorem Semipelagianorum incidiſſe, ſed certe fallitur, quia in Martyrologio Romano die 29. Ianuarij Seuerus Sulpicius diſcipulus ſancti Martini, & Epiſcopus Bituriſenſis, inter ſanctos numeratur, & virtutibus, ac eruditione conſpicuus dicitur, nullaque lapſus illius fit mentio. At vero in die 16.

Digitized by Google

eiuſdem mentis, dicitur eius vitam, & mortem pretioſam glorioſis miraculis commendari. Vnde Gilbertus Abbas in compendio Apolog. pro Seuero, dicit, Nunquam niſi in ſolo Gennadio legi fuiſſe Seuerum à Pelagianis ſeductum, quæ neſcio vtrum hoc ipſe alicubi legerit, an ex ſola fama, quæ ficta, infectaque docet, didiſcerit.

QVAESTIO V.

In quo vſu, vel actibus liberi arbitrij hoc meritum Semipelagiani collocauerint.

RESpondeo, quod licet Semipelagiani poſuerint hoc meritum in voluntate credendi, ac fide naturali, non tamen in ſola illa, nam addunt, deſiderantibus, petentibus, pulſantibus, & quærentibus gratiam dari. Et ideo Concil. Arauſ. can. 3. ſpecialiter loquitur de inuocatione humana, & cano. 4. de voluntate ſalutis, quæ gratiam præcedat, & in omnibus ſupradictis poſuiſſe meritum gratiæ Semipelagianos, docet can. 5. idem Concil. Probantque hoc meritum in omni bono vſu naturali liberi arbitrij, ſiue antecedat, ſiue comitetur, ſiue ſequatur fidem, non tantũ imperfectam, ſed etiam perfectam in ſuo genere. Pœnitentia enim Dauid ſubſequuta eſt per fidem perfectam, & voluntas ædificandi templum, & victoria Iob: quæ exempla adducit Caſſian. vbi ſupra. Et ratio eſt, quia ſi voluntati hominis nondum illuminati per fidem, tantam vim, & facultatem tribuebant, maiori ratione ampliorem admitterent in voluntate, & opere hominis iam quidem credentis, vel iuſti proprijs tantum liberi arbitrij viribus operantis: quod eſt contra Concili. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. vbi volens tradere doct. contrariam Semipel. errori, docet initium ſalutis ſumi à vocatione antecedente omnia merita, & reipſa diſtincta a concurſu libero voluntatis, & per initium ſalutis non explicat Concilium cooperationem Dei ad illum conſenſum, ſed vocationem per tactum Dei, & præuiam illuminationem, & inſpirationem.

Et ob eandem cauſam Auguſt. ſæpe docet, Deum inchoare noſtrã ſalutem, operando in nobis ſine nobis, quod facit per veram, & internam vocationẽ omnino gratuitam, & omne meritũ noſtrum antecedentem, quam non admittebant Semipelagiani & Maſsilienſes, & ideo errabant: nam vt dicitur Prouerb. 8. Præparatur voluntas à Domino: quod de præparatione quã ſolus Deus facit, intelligit Auguſt. q. 1. ad Simplician. nam hominis etiam eſt præparare cor, vt habetur Prouerb. 16. vnde nobis dicitur 1. Reg. 7. Præparate corda veſtra Domino. Hæc autem præparatio ſecunda fit ab homine cum Deo, & à gratia eius cooperãte; illa vero prior, quæ anteceſsit, fit à ſolo Deo per gratiam excitantẽ, vt ait Aug. lib. de prædeſt. ſanctor. cap. 6. & 16. & de hac præparatione dicit Concil. Arauſica Deũ non expectare hominem, ſed ipſe eſt qui operatur in nobis, & velle, & perficere, ad Philip. 2. Vnde intuitu humani meriti non dantur à Deo beneficia ſupernaturalia, nec præuenire, & præcauere ne nobis tentationes, vel occaſiones peccandi occurrant, quæ nos vincerent, niſi auerterentur. Fal-

Digitized by Google

ſum enim eſt hæc, & ſimilia dari in retributionem boni vſus liberi arbitrij ad perfectam caſtitatem, vel ſimiles virtutes acquirendas.

Sed quæres, cum Semipelagiani dixerint, adiutorium gratiæ ad perfecte operandum dari ex merito humano, an id intellexerint de auxilio ſufficiente tantum, vel etiam de efficaci, quod ſemper habet effectum. Reſpondent, ex merito humano dari adiutorium gratiæ efficax ad præſentem actum, propter quem proxime datur; ſi vero tale adiutorium conſideretur per reſpectum ad futurum tẽpus, id eſt, ad perſeuerandum in illo bono vſu libertatis, ſic potuit tale adiutorium dari vt ſufficiens, non vt efficax, quamuis in manu, & poteſtate voluntatis eſſe crederẽt Maſsilienſes pro ſola ſua libertate illum effectum, ſeu nouum bonum opus præſtare. Itaque Semipelagianorũ doctrina in hac parte communis Pelagianis fuit, Deum non operari vt velimus niſi quantum in ſe eſt, voluntatis autem ſolius eſſe, vel irritam facere Dei gratiam, vel effectum per eam intentum conſequi, vt ſumitur ex epiſtola 107. Auguſtin. in principio.

Sed quæres, quod meritum ſit illud, quod ab iſtis ponitur præcedere gratiam? Reſpondeo, veriſimilius abſolute videri, nõ poſuiſſe meritum de condigno in illo initio gratiæ, ſed imperfectum, & exiguum, quod Deo tantum occaſionem gratię ſuæ communicandę tribuat. Sic enim de illo merito loquebantur Pelagiani, & poterant etiam impetratorium vocare, vt interdum loquitur Auguſt. epiſt. 105. quia per inuocationem humanam gratiam etiam impetrari dicebant, quod appellari potuit meritum de congruo.

QVAESTIO VI.

De errore Lutheri, & Caluini, & ſectariorum circa gratiam Dei, & liberum arbitrium.

LVtherani ſub colore defendendi gratiam, negãt libertatem, & defenſores liberi arbitrij Pelagianos appellant, & ponunt hanc carentiam libertatis non eſſe naturalem, vt Manichęi dicebant, ſed effectum peccati, nam per originale peccatum putant humanam naturam eſſe perditam, & nihilominus iſti hæretici hanc neceſsitatem potiſsime referunt in diuinam prædeſtinationem, & efficacem motionem, ſine qua cenſent, nihil poſſe efficere voluntatem noſtram. Quæ duo inter ſe nõ conſonant, nam ſi Dei prædeſtinatio, & prouidentia neceſsitatem inducit libertati contrariam, eandem profecto induxit in Adam, imò etiam in Angelis, quia prædeſtinatio, aut motio diuina non eſt per peccatum introducta, ſed per ſe requiritur ob perfectionem diuinæ prouidentiæ, & dependentiam naturæ creatæ à Deo. Quapropter ſi prædeſtinatio, aut motio diuina neceſsitatem illam inducit, non id facit in pœnam peccati, ſed ex vi, & efficacia ſua, quã ex ſua natura, & perfectione, ac poteſtate habet; ergo non minorem neceſsitatem induceret in ſtatu innocentiæ Adæ ante peccatũ, & Angelis, quam nunc inferat hominibus; ergo fruſtra dicitur libertas per peccatum fuiſſe amiſſa.

Putat-

Putatque Lutherus ideo voluntatem ex neceſsitate moueri, quia non agit ſuos motus, ſed velut inanime quoddam illos recipit, ipſa paſsiue tantum ſe habẽte: ſed hoc abſurdiſsimum eſt, quia modus ille recipiendi ſine actiuitate interna repugnat motibus vitæ, quia homo vere intelligit, timet, &c. quæ ſine efficientia interna intelligi non poſſunt, cum naturalia integra manſerint poſt peccatum; at vero Caluinus lib. 2. inſtitutionũ, cap. 5. §. 14. non negauit voluntatem humanam etiam poſt peccatum ſuos motus efficere amando, volendo, & voluntarie operando. Dixit tamen ad illas actiones ita moueri à Deo, & ad vnum determinari, etiam quoad exercitium operis, vt ex abſoluta neceſsitate tales motus operetur voluntas, ideoque licet libertatem admittat a coactione, non tamen propriam libertatem à neceſsitate, ſed fictitium hoc eſt. Nam ſi efficacia diuinæ motionis, & prædeſtinationis, vel præſcientiæ, non inducit hanc neceſsitatem ex natura ſua, & ratione ſuæ perfectionis, non inducet illã in hoc ſtatu poſt peccatum. Item contra Caluinũ arguitur, quia ſi Deus ita neceſsitat voluntatem, vt illam agere compellat in malis, Deus erit auctor peccati: quod conſequenter admittit Caluinus, cum antiquis hæreticis, & Luthero; in bonis autem non tribuetur laus, vel meritum boni operis homini operanti, ſed Deo mouenti.

Plures autem moderni hæretici dicunt, homines per peccatum amiſiſſe libertatem in omni materia, tam politica, ſeu humana, quã morali, & tam in naturali, quam in ſupernaturali, ſeu pertinente ad ſalutem æternam, & meritum gloriæ. Item tam in actionibus bonis, quam in malis, ſeu peccatis, quæ Deo indifferenter attribuunt, vt eſt vulgare in ſectarijs ex Luthero a. 38. a Leone X. damnato. Alij (qui Molliores Lutherani appellantur, vt Stapler. refert) in malis operibus admittunt libertatem, illam negant, ſaltem in operibus gratiæ, & ſalutis, & maxime in prima conuerſione ad Deum. Itaque iſti ſectarij docent, per peccatum ita perijſſe libertatem ad hæc ſalutis opera, vt per gratiam Dei non poſsit homo lapſus talia opera libere efficere. Sed contra iſtos eſt illud Auguſt. epiſt. 46. Tolle liberum arbitrium, & non erit quod ſaluetur: tolle gratiam, & non erit vnde ſaluetur. Nam ſi non eſt liberum arbitrium, peccatum non imputabitur homini, quia actio non libera non poteſt operanti ad culpam imputari. Item ait Auguſ. lib. 2. de peccatorum meri. cap. 5. Nemo iuuatur niſi qui aliquid ſpõte conatur: nam ſi voluntas non cooperatur, ergo neque à Deo iuuatur, ſed Deus ſolus illa per ſe facit.

QVAESTIO VII.

De auctoritate Pontificum Romanorum, qui gratiam defenderunt, & de alijs ſcriptis.

Licet in tota Scriptura gratia Dei commendetur, maxime tamen in Pſal. vt obſeruat Innocent. Papa epiſtol. 30. inter ſuas epiſtolas, quæ eſt 91. inter epiſtolas Auguſtini, vbi expendens verba Pſalm. 26. Adiutor meus eſto, &c. inquit, adiutorẽ ſuum, & aſsiduum adiutorem Deum vocat. Neque illi ſufficit aſsiduum, ſed ne

illum

illũ derelinquat orationibus pronus exhortat, & per corpus omne pſalterij hoc, & prædicat, & clamat. Idemque frequenter in ſuis libris contra Pelagium docet Auguſti. & in toto fere octauo tomo in Pſalmos exponit. In nouo autem Teſtamento maxime commendatur Dei gratia à Chriſto Domino, Ioan. 6. 15. & ſeqq. & alibi ſæpe. Quia vero Pelagius errorẽ ſuũ tempore Innocent. I. ſeminare cœpit, ideo Innocentius etiam fuit primus, qui veritatem catholicam contra illum ſtabiliuit: habenturque hæc decretalia reſponſa Innocentij ad Concilia Africana contra Pelagium, & Celeſtium congregata, in epiſtolis 31. vſque ad 34. eiuſdem Innocẽtij, vbi approbat Africanorũ Epiſcoporum doctrinam. Eſt ergo hæc doctrina Innocentij tanquam fidei diffinitio ſuſcipienda, & ita illa vtuntur Patres, præſertim Auguſt. lib. 1. contra Iulian. cap. 4. & 1. retract. cap. 50. & alibi ſæpe, & optime Hieronym. epiſt. 8. ad Demetriadem.

Innocentio ſuccedit Zoſimus, à quo Pelagius, & Celeſtius damnati ſunt, vnde Baroni. anno 417. à num. 18. varias Zoſimi epiſtolas de hac re refert. Ex quo manifeſte ſequitur Zoſimum eandem doctrinam de originali peccato, & gratiæ neceſſitate, cum Innocentio tradidiſſe, eoſque errores, ipſumq. Pelagium, ac Celeſtium vt hereticos condemnaſſe: vt Auguſtin. teſtatur lib. 2. de peccato originali, cap. 7. & 8. & lib. 2. retract. cap 50. Poſt Zoſimum ſedit in Apoſtolica ſede Bonifacius, cuius tempore Iulianus Epiſcopus Capuanus Pelagianę hæreſis defenſor, doctrinam Auguſtini impugnare, & calumniari progreſſus eſt. De Bonifacio ergo ſic ſcribit Proſper. cõtra collator. cap. 41 Sanctæ memoriæ Bonifacius Papa, quando pijſsimorum Imperatorum catholica deuotione gaudebat contra inimicos gratiæ Dei, non ſolum Apoſtolicis, ſed etiam Regijs vtebatur edictis: & quamuis eſſet doctiſsimus, aduerſus libros tamen Pelagianorum, beati Auguſtini Epiſcopi reſponſa petebat.

Bonifacio ſucceſsit Celeſtinus, qui etiam gratiam Dei contra Pelagium defendit, vt patet in Concil. Epheſino, cap. 10. & non tantum Pelagianos, ſed etiã reliquias Pelagianorum omnino extinguere curauit: & in hunc finem Epiſt. 8. ad Epiſcopos Galliæ ſcripſit. Legatur Proſper. vbi ſupra. Habeturque hæc epiſtola à Celeſtino ſcripta in tomo 1. Conciliorum, & in 1. tom. Epiſtolarum Pontificum. Et de eadem loquitur Phoſius in Bibliotheca, cum ait, ſcripſiſſe Celeſtinum ad Epiſcopos Galliarum de fide ſancti Auguſtini. Succeſsit Celeſtino Sixtus III. Pontifex, qui ſcriptis ſuis Pelagianos exagitauit, & gratiam Dei defendit, vt ait Auguſtin. epiſt. 104. & 105. Sedit poſt Sixtum in Apoſtolica ſede Leo Magnus, cuius tempore, & diligentia Pelagiana hæreſis pene extincta fuit: nam Leonem contriuiſſe Pelagianos, teſtatur Proſper. in dimid. temp. cap. 6. ipſumque Proſperum in eo negotio illi inſeruiſſe, affirmat Phoſius in Bibliotheca. De Proſpero autem ait Tritemius: hic Beati Leonis Papæ, magnus quondam notarius fuit, in cuius perſona epiſtolas dictauit. Gelaſius etiam varijs modis, & Pelagiũ, ac reliquias eius damnauit, & ſacram doctrinam de gratia erudite docuit. Et idem confirmauit Ormiſda Papa in epiſt. 67. ad Poſſeſſorem, vbi occaſione inter-

nerare voluiſſet ſequuntur. De his propoſitionibus, & omnibus aliijs, Michaëlis Baij ſic ait Pontifex: Quanquam nonnullæ aliquo pacto ſuſtineri poſſent, in rigore tamen, & proprio verborum ſenſu ab aſſertore intento hæreticas, erroneas, ſuſpectas, temerarias, ſcandaloſas, & in pias aures offenſionem immittentes, &c. Itaque etſi nonnullæ ex illis propoſitionibus potuiſſent aliquo pacto ſuſtineri vtique per ſe ſumptæ, in rigore autem verborum, & in ſenſu ab auctore intento, ſub eadem comprehenduntur cenſura.

QVAESTIO IX.

De Concilio Dioſpolitano in Palæſtina, Epheſino, & Africanis contra Pelagium congregatis.

SYnodus Palæſtina vocatur Dioſpolitana à Hieronymo epiſtola 79. ad Alipium, à Dioſpoli ciuitate Palæſtinę, in qua fuit congregata, vt notat Baronius annno 411. numero 19. Vazquez 1. parte, tomo 2. diſputatione 191. cap. 9. ait: Paulum Oroſium illi Synodo interfuiſſe. Sed Auguſtin. lib. 2. retract. cap. 47. docet, in illo Concilio nullum Latinum hominem Catholicorum & eruditum, gratiæque defenſorem, vel Pelagii impugnatorem adfuiſſe: abſuit ibi Paulus Oroſius Latinus, & Hiſpanus, & non ſolum Catholicus, & doctiſsimus, ſed etiam Hieronymi, & Auguſtini ſtudioſiſsimus diſcipulus, & Pelagij inſectator acerrimus: illo enim præſente vix poſſent illi Epiſcopi Orientales de abſolutione Pelagij excuſationem habere. Acta autem Concilij Palæſtini refert Vazquez vbi ſupra, & eadem refert Baronius anno 415. numero 21. & ſequentibus: quæ omnia refert Suarez prolog. 6. cap. 3. Beda autem lib. 1. in Eſdram, lib. 1. cap. 4. loquens de Pelagio, ſic ait: Pelagius in Concilio Palæſtino hæreſim ſuam, qua gratiam Dei acerrime impugnabat, confeſsione, & ſcripto, non ex animo anathematizauit, ne ipſe à Catholicis Sacerdotibus anathematizatus locum docendi in Eccleſia, ac ſuum errorem ſeminandi facultatem amitteret.

Duo autem ſunt in illo Concilio diſtinguenda. Vnum pertinet ad doctrinam ipſam ſecundum ſe, aliud ad Pelagij damnationem, vel abſolutionem. Quoad primam manifeſtum eſt ex actis, quod ſincere de gratia Dei ſcripſerint Patres illius Concilij, licet prouincialis, cuius propter illos Patres magna fuit auctoritas, qui doctrinam de gratia, vt in Scriptura expreſſam, & à ſanctis Patribus receptam, tanquam Catholicam tenebant. Circa factum autem, & perſonam Pelagij pertinens, videntur Patres illius Concilij, ſimplicius, ac breuius proceſſiſſe, quam negotij grauitas poſtularet, in quibus facile poteſt ab hominibus errari, quia non ad doctrinam, ſed ad prudentiam, & humana iudicia pertinent. Potuerunt etiam tunc rationes concurrere, quæ ad ſuauiter procedendum cum Pelagio (nullam pertinaciam oſtendente) eos mouerint. Et ideo Auguſtin. vbique in facto Patres illos excuſat, in doctrina vero plurimum laudat, & honorat.

Poſt Palæſtinos Epiſcopos varia Conci-

Digitized by Google

Concilia congregarunt Epiſcopi Africani contra Pelagium: & occaſio fortaſſe fuit, quia ſicut Pelagius in Oriente, ita Celeſtius in Africa ſuum errorem ſeminare cœpit; & fortaſſe apertius ac liberiùs, quam Pelagius. Et licet Concilij primi Carthaginenſis exemplar non extet, illud tamen indicant Patres Africani in epiſtola ad Innocentium, quæ eſt 90. apud Auguſt. In ſecundo autem Concilio Carthaginenſi anathematizatus fuit Celeſtius, & in vtroque non interfuit Augu. nam inter Patres, qui in principio illius epiſtol. 90. vt auctores eius recenſentur, non numeratur Auguſtin. numerantur autem ſolum ſeptuaginta ſeptem Epiſcopi: in operibus autem Auguſtini numerantur 68. apud Baronium vero anno 416. num. 5. leguntur 77. Sed videtur litera mendoſa, vt recte adnotat Suarez proleg. 6. cap. 4. nam pro 60. poſitum eſt 70. Tertium Concilium in Africa congregatum, fuit Mileuitanum, cuius canones habemus in primo tomo Conciliorum, & epiſtola ad Innocentium, quæ eſt 92. Auguſt. Et aduerte, quod hoc Concilium Mileuit. contra Pelagium, non eſt illud quod congregatum fuit anno 402. Tunc enim vix Pelagiana hæreſis pullulare incœperat, ſed poſt hoc primum Mileuit. Concilium fuit aliud congregatú, quod epiſtolam Synodalem ad Innocentium ſcripſit, nam illa epiſtola ſcripta eſt poſt ſeminatam in Africa per Celeſtium Pelagianam heræſim, & ſex fere annis poſt primam Synodum Carthaginenſem contra eandem Celeſti doctrinam congregatam. Vnde probabiliſsime obiectat Baronius, fuiſſe hoc Concilium Mileuita. 4. anno Dñi 416. Hæc autem Concilia Carthaginenſe, & Mileuitan. non videntur eſſe generalia totius Africæ, ſed prouincialia, vt indicatur in epiſt. 95. Auguſt. vbi quinque Epiſcopi ſic ſcribunt ad Innocentiū: De Concilijs duobus de prouincia Carthaginenſi, atque Numediæ ad tuam ſanctitatem à non paruo Epiſcoporum numero ſcriptas literas miſſimus, &c. Ita ergo apertius conſtat differentia inter duo Concilia Milleuitana, nam prius generale fuit totius Africæ, poſterius autem prouinciæ Numediæ.

Habemus ergo quatuor Concilia, tria Carthaginéſia, & vnum Milebitanum, in quibus vera de gratia doctrina contra Pelagium definita eſt: quibus addi poteſt ſub Bonifacio, quod generale nomen Africani retinuit, licet Carthagine quoque fuerit coactum, vt tradit Baronius anno 419. num. 59. nam in eo præſentibus etiam Legatis Apoſtolicis, priora decreta lecta, & confirmata ſunt: de quo loquitur Auguſt. epiſt. 47. His Africanis Concilijs adiungimus Synodum Epheſinam, quæ celebrata eſt anno Domini 430. & fuit vna ex quatuor primis generalibus, in qua ſuperiorum doctrina confirmata eſt, & Pelagij heræſis damnata.

QVAESTIO X.

De alijs Concilijs contra reliquias Pelagianorum celebratis.

Contra Pelagij reliquias Concil. Arauſic. in Gallia copioſius doctrinam de gratia, & præſertim de illius neceſsitate ad initiú ſalutis, & fidei declarauit, editis 25. decretis, ſeu canonibus, ex quibus duo priores continent veram doctrinam de lapſu primi homi-

Digitized by Google

hominis, & de peccato originali contra Pelagium. A tertio autem canone tota doctrina de gratia, & libero arbitrio virtute cõtinetur: & licet hoc Cõcilium fuerit Prouinciale, nihilominus canones illi infallibilem fidei auctoritatem continent, quia antecedenter fuerunt auctoritate Pontificia confirmati, vel potius editi, & ad illos Patres transmiſsi, vt eiuſdem Sedis auctoritate, & admonitione promulgarẽtur. Et non ſolũ Semipelagianorũ error, ſed etiã aliqua ex parte hæreſis prædeſtinatorum in illo Concilio damnata eſt: dum in canone vltimo diffinitur, nullũ eſſe prædeſtinatum ad malum, & quemlibet baptizatum poſſe per Chriſti gratiam, quæ ad ſalutem pertinent operari, ſi velit, & debet id facere, ſi ſaluari velit. Et quia poſt aliquot annos error prędeſtinatorum pullulauit, congregatum fuit Concilium Valent. in Gallia anno Dñi 855. in quo vera doctrina de præſcientia, ac prædeſtinatione Dei traditur, vt patet cap. 6. & canone 1. 2. & 3. & licet illud fuerit Prouinciale, quatenus tamen priorum Conciliorum, & Pontificum definitionibus adhæret, eorum infallibilem participat auctoritatem, in alijs vero magnã habet auctoritatem, licet non fidei.

Fuit autem auctor, ſeu inſtaurator hæreſis prædeſtinatorum Gotheſcalcus, vt ait Baron. anno 855. contra quem congregatum fuit Concil. Prouinciale Maguntinum tempore Rabani, in quo ille damnatus, & perpetuo carceri addictus eſt. Meminit huius Concilij Baronius anno 848. Tertia Synodus Prouincialis ad illas hæreſes confutandas eſt Concilium Senonenſe in Gallia celebratũ 1528. contra inſurgentem etiam Lutheranam hæreſim. Vnde primario intendit hoc Concilium defendere liberum arbitrium, quod Lutherus cum Manichęo auferre conatus eſt. Cum autem hoc Concilium congregatum fuerit ex Catholicis Epiſcopis, debitam ſubiectionem ad Eccleſiam Romanam profitentibus talis Concilij auctoritas magnam per ſe adfert probabilitatem, quæ cuiuslibet priuati Doctoris auctoritati præferenda ſit. Augeturque Concilij Prouincialis auctoritas, quando eius doctrina nunquam in ſuſpicionem erroris in Eccleſia venit, ſed potius vſu ipſo, & tacito quodam vniuerſali conſenſu probata eſt. Tunc enim temerarium eſſet proprio, ac priuato iudicio tali Concilio contradicere, vt docte notauit Cardinalis Bellarminus lib. 2. de Concilijs, cap. 10. Nec diſſentit Cano lib. 5. de locis, cap. 4. concluſ. 3. & quod caput eſt Concilium Tridentinum, quod poſt 20. annos celebratum eſt, in ſeſsio. 6. (quam dicto tempore abſoluit) virtute approbat totam doctrinam de gratia, quam Concili. Senonen. tradiderat, quia eandem fere magis explicatam, & locupletatam docet, ac definit; temerarium ergo eſſet in hac parte aliquid in illo Concilio reprehendere, vel ab eius ſententijs diſcrepare.

Et aduerte, Concilium Senonenſ. congregatũ fuiſſe ante Concilium Tridentinum anno ſcilicet 1528. quare Concilium Senonenſe virtute eſt à Tridentino comprobatum, quia eandem doctrinam tradidit, & illuſtrauit. Ita etiam Synodus Maguntina vltima, anno 1549. ſub Sebaſtiano Archiepiſcopo celebrata, dici po-

Digitized by Google

teſt in hac parte antecedēter à Tridentino probata quoniam ab illo doctrinam ſuam hauſit, ideoque illius auctoritate tanquam certa vtemur. Tandem Concilium Tridentinum ſeſsion. 5. 6. & 14. copioſius, & diſtinctius, quam præcedentia Concilia doctrinam de gratia, & libero arbitrio tradidit, ac diffiniuit contra Pelagianos, & Lutheranos.

QVAESTIO XI.

De Patribus, qui veram doctrinam de gratia tradiderunt, & contrarias hæreſes confutarunt.

DVO præcipue dicenda ſunt de Patribus Pelagio antiquioribus. Vnum eſt, licet ex profeſſo de gratia non diſputauerint, quia nondum in Eccleſia controuerſia illa exorta erat, nihilominus doctrinæ Auguſtini de gratia Dei nihil contrarium docuiſſe, neque vllo modo Pelagij, aut ſectatorum eius, ſeu Semipelagianorum opinionibus fauiſſe. Aliud eſt, in his, quæ illi antiqui Patres, vel exponentes Scripturam, vel populum docentes, vel alia occaſione de gratia breuiter docuerunt virtute contineri veram virtutem de gratia, quam poſtea contra hæreticos declarauit. Vnde Paulus Oroſius lib. Apolog. contra Pelagium, in principio, ſic ait: Patres, quia iam quieuerunt martyres, & concordes, Cyprianus, Hilarius, & Ambroſius, & quibus etiam nunc permanere adhuc in carne neceſſarium eſt, qui ſunt columnæ, & firmamenta Eccleſiæ Catholicæ, Aurelius, Auguſtinus, & Hieronymus, multa iam aduerſus hāc nefariam abſque deſignatione nominum hæreticorum ſcriptis probatiſsimis ediderunt. Legatur Ambroſi. epiſtol. 37. lib. 5. & tracta. in Symbolū Apoſtolorum, cap. 4. & Nazianzen. oratione 44. in ſanctum Penthecoſtem, & oratione 19. §. ſed inter omnia, ait, enumeraturus varias ſanctorum virtutes, nimirum patientiam Iob, Moyſis manſuetudinem, & ſimiles, addit pro ea, (ſcilicet gratia) quam quiſque á Deo conſequutus eſt. Quibus verbis, & gratiæ neceſsitatem, & efficaciam, & voluntariam Dei diſtributionem docuit: & id manifeſtius docet Nazianzen. orat. 31. ſic enim ait: Imo vt rectius loquar, voluntas quoque ipſa, & electio eorum, quæ recta, & cum officio coniuncta ſunt, diuinum quoddam beneficium eſt, atque à Dei benignitate manans. Diuus etiam Ephren, qui multo ante Pelagium ſcripſit, multa in ſuis operibus de diuina gratia tradit, quæ cum diffinitionibus ab Eccleſia poſtea factis mire conſentiunt: nam in tom. 1. opuſcul. 33. de timore animi, omnia tribuit diuinæ gratiæ, & amicorum preces poſtulat, dicens: Vt diuina gratia in anima mea reſplendeat, mentemque tenebris circumfuſam illuminet, promptuſque, ac dignus efficiar, precibus veſtris mediantibus, qui pœnitentiam agam, & veniam merear. Et tom. 3. in ſermon. de vita Religioſa, inter alia ait: Abſque gratiæ adminiculo non præualet cor Deo placere viribus, verum vt ipſi placeat ab ea accipit, & ex eius vino potum eidem affert, &c. Et plura habet ſimilia in ſermone de muliere peccatrice.

Macharius etiam Epiſcopus, qui

Digitized by Google

qui eiſdem temporibus floruit, integram ſcripſit homiliam de gratia Dei, quæ eſt decimaſeptima, ex quinquaginta quæ in tomo 2. Bibliotec. nomine ipſius habentur. Multa alia ex antiquis Patribus refert Cocleus lib. 1. theſauri. Si autem loquamur de tempore, quo Pelagius errorem ſuum contra diuinam gratiam ſeminare cœpit, duo Eccleſiæ lumina tunc erant columnæ, & firmamenta Eccleſiæ, Hieronymus, & Auguſtinus, vt Oroſius dicit, qui pro diuina gratia pugnauerunt, & accuratiſsime dixerunt: quorum virorum tanta fuit auctoritas, vt Gelaſius in epiſtol. 5. ad Epiſcopos per Picenum, contra nouum quendam hæreſis Pelagianæ prædicatorem, ſic ſcripſerit: Adhuc maius ſcelus accreſcit, vt ſub conſpectu, & præſentia Sacerdotum beatæ memoriæ Hieronymi, atque Auguſtini Eccleſiaſticorum lumina magiſtrorum muſca moritura, ſicut ſcriptum eſt, Exterminans oleum ſuauitatis lacerare contenderet. Et idem Gelaſ. Papa in cap. ſancta Romana, non ſolum Hieronymi opuſcula ab Eccleſia Romana recipi, ſed etiam in materia de gratia, & libero arbitrio, ea ſe dicit ſentire, quæ Hieronym. ſentit. De Auguſtin. autem Proſper in epiſtola ad Rufinum, cum ſedem Apoſtolicam, & Concilia Pelagium damnaſſe retuliſſet, ſubiungit beatiſsimus quoque Auguſtin. præcipue vtique in hoc tempore portio domini Sacerdotum copioſe, & pulchre in multis voluminum diſputationibus deſtruxit, nempe hæreticorum verſutias, multaque ſimilia in ea Epiſtola docet. Et Ioann. Papa II. in Epiſtol. ad Illuſtres quoſdam Senatores vniuerſe de Auguſtini doctrina loquens, ſic ait: Item ſanctus Auguſtinus, cuius doctrina ſecundum præceſſorum meorum ſtatuta, Romana ſequitur, & ſeruat Eccleſia: præcipue ergo in doctrina de gratia Auguſtini nihil exiſtimo inueniri, quod ſano modo intelligi non poſsit, vt ſaltem probabile non ſit, & Catholicæ doctrinæ non aduerſetur: nam Eccleſia fideliter ſemper Auguſtini iudicium in hac doctrina tradenda fuit ſequuta.

Poſt Hieronymum, & Auguſtinum ponimus Paulum Oroſium Hiſpanum, eiuſdem temporis ſcriptorem, quem tanquam eruditiſsimum virum laudat Gelaſius Papa in cap. ſancta Romana, qui etiam librum edidit contra Pelagium de libero arbitrio, & gratia, vbi circa initium ſic ait: Latebam ego in Bethleem traditus à patre Auguſtino, vt timore Domini diſcerem ſedens ad pedes Hieronymi, ac prima occaſione, non ſolum Pelagij, qui tunc in Oriente verſabatur, & omnium quæ ibi contra illius errores, ſalua eius perſona, acta ſunt, magnam habuit notitiam, ſed etiam in Africam rediens, quæ geſta in Oriente fuerant Epiſcopis narrans; & allatis epiſtolis, confirmans occaſionem præbuit cogendi Africana Concilia contra Pelagium, & de eadem cauſa ipſe poſtea proprium opus ſcripſit.

Poſt Auguſtinum, ſcripſit contra Pelagianos Hilarius Arelatenſis Epiſcopus, & Proſper Aquitanus. Ex Hilario vero nullum opus de gratia, vel cõtra Pelagium extat, præter epiſtolam ad Auguſtin. quæ habetur in 7. tom. ante libros de prædeſtin. ſanctorum. Proſperi autem præter epiſtolam, quam

cum Hilario ad Auguſtin. ſcripſit alia multa opera de gratia Dei habemus, quibus Pelagianos, & Semipelagianos conuincit, & confundit, nimirum libros de vocatione gentium, libros quatuor reſponſionum ad obiectiones contra Auguſtin. Gallorum, Vincentij, Genuenſium, & Caſsiani, & multa alia. Quapropter inter omnes Patres, qui poſt exortos Semipelagianos progreſsio Dei ſcripſerunt, Proſper maximam auctoritatem merito poſt Auguſt. obtinuit. Imo canones Concilij Arauſic. opera Proſperi conſcripti creduntur, quod etiam ſtyllus eorum ſuadet. Et Gelaſius Papa in cap. ſancta Romana, opera Proſperi inter ea quæ Eccleſia recipit numerat, eumque virum religioſiſſimum appellat. Scripſit etiam contra Pelagium Cæſarius Arelatenſis Epiſcopus, doctrina celebris, & ſanctitate conſpicuus: de quo Baronius anno 490. num. 11. & ſequentibus ait, ſcripſiſſe librum de gratia, & libero arbitrio.

Scripſit etiam ſeptem libros Fulgentius contra Fauſtum, vt in vita eius cap. 18. refert Filicianus Epiſcopus eius ſucceſſor, & ex inſtituto diſputauit de gratia contra Semipelagianos, in lib. de Incarnat. & gratia ad Petrum, à cap. 10. opus maximi ponderis, & auctoritatis: nam licet liber ille à Fulgentio fuerit conſcriptus, nihilominus ſub nomine 15. Epiſcoporum, qui in eius initio nominantur miſſus eſt, & ſic videtur habere vim Concilij prouincialis. Vide etiam alios Patres, Iſidor. lib. 2. Sententia. cap. 5. & 6. Damaſcen. lib. 2. de fide, cap. 29. & 30. vbi doctrinam de præſcientia, prædeſtinat. & gratia, breuiter complectitur. Anſelm. lib. de concordia prædeſtinationis, & gratiæ cum libero arbitrio, & alios. Extat etiam liber D. Auguſt. de geſtis contra Pelagium in Concil. Palæſtino apud Suarem Prolog. 6.

TRACTATVS TERTIVS

De neceſsitate gratiæ ad perficienda bona opera moralia ordinis naturalis.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum homini ad veritatem naturalem cognoſcendam, ſit neceſſaria gratia in omni ſtatu.

NON eſt hic ſermo de habituali gratia, quæ ſanctificat hominẽ, quia per ſe euidens eſt illam non eſſe neceſſariam ad effectum, de quo nunc agimus. Aliqui enim Philoſophi non ſolum iniuſti, ſed etiam infideles, vt Ariſtot. & ſimiles, multa vere ſpeculatiue cognouerunt ſine gratia ſanctificante, ve-

riſi-

ſiſimile autem eſt,eos fuiſſe à Deo peculiariter adiutos ad iſtarũ veritatum cognitionem,quamuis ſanctificantem gratiam non haberẽt. Quæſtio ergo eſt de gratia auxiliante,modo ſit peculiari modo illuminando,vel phantaſmata dirigendo,vel ipſum intelligibile obiectum melius applicando,vel per humanam doctrinam, &c.

Prima concluſio. Ad cognoſcendas veritates naturales diuiſiue, ſeu ſigillatim ſumptas non eſt neceſſaria ſpecialis gratia Dei, vel Chriſti, etiam in ſtatu lapſæ naturæ. Probatur ex Paul. ad Rom. 1. & 2. dicente,etiam de Deo multo naturaliter cognoſci poſſe, vt Patres ibi interpretantur. Nec refert quod ibidem ait Paulus,Quod notum eſt ei,manifeſtum eſt in illis: Deus enim illis manifeſtauit. Dicitur enim illis manifeſtaſſe, non ſpeciali reuelatione, aut gratia, ſed per creaturas, vt cum gloſſa exponit S. Thom. ibi. Sic etiam Pſalm. 18. dicitur, Cæli enarrant gloriam Dei. Et Sapient. 13. A magnitudine ſapientiæ, & creaturæ cognoſcibiliter poterit creator horum videri. Igitur cum de Deo ipſo naturaliter, & ſine gratia cognoſci poſſit aliqua veritas,multo magis de alijs rebus poterit. Et probatur maxime ex illo Auguſtini lib. 1. ad Simplicia. quæſt. 2. circa finem, vbi ait: Non ſolum bonum ingenium, ſed etiam honeſtas, & vtiles diſciplinas interdũ comparari ante gratiam ſalutarẽ, id eſt, ante primam gratiam Dei excitantem,& adiuuantem, quidquid autem antecedit hanc primã gratiã per vires naturales fit. Probatur etiam ratione, quia homo in puris naturalibus conditus,naturaliter poſſet ſingulas veritates cognoſcere; ergo etiã poteſt nunc homo lapſus, cum ſint eius vires æquales. Antecedens patet, quia tunc poſſet homo efficere actionẽ ſibi connaturalem, & naturaliter efficere ſpecies proportionatas huic cognitioni. Item homo per lapſum nullum habitũ erroneum, aut prauum in intellectu acquiſiuit, nec intellectus ipſe in ſe fuit diminutus,nec lumen eius remiſſum,nec ſenſus exteriores,vel interiores fuerunt perturbati, aut aliquo modo impediti; ergo omnia obiecta proportionata intellectui humano ante peccatum, ſunt etiam proportionata poſt peccatũ.

Secunda concluſio. Ad cognoſcendas omnes veritates naturales collectiue ſumptas,præſertim ſine admixtione erroris,vel deceptionis,aliqua gratia,vel ſpecialis directio,& protectio Dei in ſtatu naturæ lapſæ neceſſaria eſt. Probatur experiẽtia, quia adhuc non eſt inuentus homo, qui omnes ſcientias naturales ſimul fuerit aſſequutus,vel ſine falſis opinionibus, tã in naturalibus, quam in moralibus,quia hæ virtutes ſunt innumeræ;imo in Mathematicis in infinitum ſemper augeri poſſunt, & vltra hæc multa quotidie occurrunt extraordinaria impedimenta;non poteſt ergo homo ſuis viribus, & induſtria omnes veritates aſſequi etiam naturales.

Contra dices. Homo habet naturalem appetitum ad omnes veritates;ergo omnes poterit cognoſcere. Reſpondeo,appetitum naturalẽ proxime eſſe ad ſingulos actus. Vnde ſatis eſt vt quilibet actus poſſit naturaliter haberi,& vt ſucceſſio eorum duret,& conſequenter ſcientia rerum naturalium augeatur, quantum & vitæ humanæ conditio tulerit,& naturales cauſæ miniſtrauerint. Sicut materia

ſpondeo negando antecedẽs, nam Chriſtus Dominus multa habuit merita per alios actus diſtinctos à morte, & ex ſe independentes ab illa; imo & Angelis meruit, etiam ſi pro ipſis proprie non ſit mortuus; & idem eſt de gratia Adami in ſtatu innocentiæ. Addo per ipſam mortem aliqua potuiſſe Chriſtum mereri, propter quæ ſola non moreretur. Neque nunc proprie dici poteſt mortuum eſſe propter illa, ſicut ſibi meruit per mortem exaltationem nominis ſui, quamuis propter ſuam gloriam mortuus non ſit; nam propria ratio motiua fuit redemptio hominis, non vero exaltatio nominis Chriſti, quam alijs actibus potuiſſet mereri, & de facto etiam meruit, licet ex ordinatione diuina, ex ſpeciali modo illam per mortem meruerit.

QVAESTIO II.

Vtrum ad omnem moralem cogitationem honeſtam, gratia ſit neceſſaria.

TItulus quæſtionis eſt, An ſine gratia poſsit intellectus iudicare, vel cognoſcere aliquid eo actu, qui mouere, & inducere ſufficiat voluntatẽ ad actum moraliter bonum efficiendum, qui actus vocatur cogitatio recta, & honeſta: non quod in ſe habeat formalem veritatem moralem, hoc enim ad voluntatem ſpectat, ſed quia applicat obiectum modo ſufficienti, vt voluntatis actus honeſtus ſit. Aliqui affirmatiue reſpondent, & probant ex Concil. Mileuit. cap. 4. dicente, vtrumque eſſe donum Dei, & ſcire quid agere debeamus, & diligere vt faciamus. Et idem habet Arauſ. cap. 9. & 22. & ita loquitur ſæpe Auguſt. præſertim epiſt. 105. vbi ait: Nemo recte ſapit, recte intelligit, niſi qui donum intellectus, & conſilij acceperit. Et ratio eſt, quia talis cogitatio honeſta eſt actus prudentiæ. Non poteſt autem homo ſuis viribus ſine diuina gratia eſſe prudens, iuxta illud Prouerb. 8. Meum eſt conſilium, mea eſt prudentia; ergo nec talem cogitationem habere. Nihilominus

Sit prima concluſio. Vna, vel altera, id eſt, ſingulæ practicæ cogitationes honeſtæ, & ſufficientes ad actus bonos de obiectis proportionatis naturali lumine regulariter haberi poſſunt abſque ſpeciali gratia. Hæc eſt communis in 2. diſtinct. 28. vbi ſanctus Bonauentura artic. 2. quæſt. 3. Scotus, Ricardus, & Durandus quæſt. 1. Vega in opuſcul. de iuſtificat. Bellarminus lib. 5. de gratia, & lib. 4. cap. 1. & 2. & ſine dubio eſt ſententia ſancti Thomæ, 1. 2. quæſt. 109. art. 1. & 2. Et probatur ex illo Pſalm. 4. Quis oſtendit nobis bona? ſcilicet quæ agenda ſunt. Et reſpondet: Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine. Quod de naturali lumine intelligit Auguſtin. ibi, & Cyrill. lib. 1. in Ioann. cap. 4. & alij. Probatur ex Paulo Roman. 1. & 2. dicente: Gentes naturaliter facere ea, quæ legis ſunt, & habere rectũ dictamen conſcientiæ de his quæ agenda ſunt, quod dictamen practicum eſt. Vnde Ambroſi. 1. de Abraham, cap. 2. loquens de Rege Aegypti, dicit: Et dictamine naturali non eſt auſus attingere vxorem Abrahæ. Ex probatur ratione, nam hoc vniuerſale principium, Honorandi ſunt parentes, ſine gratia cognoſci poteſt; ergo quando in particulari

occurrit occaſio hic, & nunc honorandi parentes, poteſt idem intellectus ſine noua gratia illud eſſe faciendum: quod dictamen practicum eſt, & ad bene operandũ ſufficiens. Item, quia ſi gratia eſſet neceſſaria ad habendam cogitationem rectam, qui talem cogitationem non haberet, non poſſet peccare, quia non haberet gratiam in ſua poteſtate, & eſſet inconſideratio inuincibilis, & per conſequẽs ſine peccato. Item infideles nullam cogitationem honeſtam habentes, eſſent excuſabiles, quia quod gratia præueniantur non eſt in eorum poteſtate.

Secunda concluſio. Intellectus humanus poteſt virtute naturali habere omnem actum practicum neceſſarium, & ſufficientem ad aliquem affectum voluntatis moraliter, & ſecundum rationem naturalem honeſtum. Probatur, quia vt cognitio intellectus ſit practice recta, & honeſta, ex parte ſua ſatis eſt, quod ſit ſufficiens ad inducendam voluntatem in actum honeſtum: vt autem ad hoc ſit ſufficiẽs, non oportet vt voluntas actu eliciat volitionem honeſtam; ergo poteſt intellectus naturali virtute habere actum practice honeſtũ, & de ſe ſufficientem ad inducendam voluntatem: poteſt enim cogitatio aliqua honeſta eſſe ſufficiens ad mouendũ, licet non actu efficaciter moueat.

Tertia concluſio. Non ſolum cogitatio ſufficiens ad bonũ actũ voluntatis poteſt haberi ſine gratia, ſed etiam cogitatio congrua. Probatur, quia cogitatio congrua nõ addit aliquid cogitationi ſufficienti ex parte intellectus, nec ex parte corporis, ſed addit ſolum reſpectum ad bonum affectum, ſeu opus, cum effectu obtinendum: ſed in operibus moralibus naturalis ordinis, quod hæc cogitatio habeat talem effectum, ſæpe pendet ex ſolo vſu liberi arbitrij naturalis; ergo per ſolum vſum liberi arbitrij, cogitatio fieri poteſt congrua; ergo poteſt eſſe congrua ſine gratia.

Quarta concluſio. Ad cognoſcẽdas omnes practicas veritates morales, & iudicandum de agendis in particulari ſine lapſu, & errore, neceſſaria eſt homini lapſo aliqua gratia, quæ greſſus eius dirigat. Hęc eſt communis. Probatur, quia vulnus ignorantiæ plus læſit intellectum practicum, quam ſpeculatiuum, ſed ſpeculatiuus non poteſt omnes veritates ſpeculatiuas cognoſcere; ergo à fortiori nec practicas. Intelligitur autem concluſio de cogitationibus practicis in particulari, quia de principijs practicis, ſeu moralibus in vniuerſali, non eſt ita certa. Aliqui enim exiſtimant poſſe talia principia naturaliter, & abſque auxilio gratię cognoſci ſine ignorantia, vel errore, quia talis cogitatio vniuerſalis nõ eſt proprie practica, ſed potius ſpeculatiua. Quæ ſententia probabilis erit, ſi de ſolis principijs per ſe notis, & de aliquibus veritatibus illis proxime coniunctis intelligatur; ſi vero ad omnes morales veritates, quæ ex illis principijs exigi poſſunt extendatur, multo probabilius videtur non poſſe omnes integre, & ſine errore abſque auxilio gratiæ cognoſci, quia inter eas plures ſunt valde obſcuræ, & difficiles, vt in materia iuſtitiæ vſuram eſſe intrinſece malam: vindictam propria auctoritate eſſe iniuſtam, mendaciũ ſemper eſſe peccatum, etiam ſi ſit officioſum, & propter euitandum quodcumque malum; in materia caſtitatis, ſim-

plicem

ſimplicem fornicationem eſſe graue peccatum. In materia matrimonij pluralitatem vxorum eſſe per ſe malam, vel non poſſe diſſolui etiam ex mutuo cõſenſu, & in omnia materia virtutis plura ſimilia inueniuntur. Vnde vera erit concluſio de homine etiam in pura natura, quæ ex ſe imperfecta eſt.

De ſtatu vero innocẽtię alia eſt ratio, nam in illo non poſſet eſſe propria ignorantia de his quæ vnuſquiſq. ſcire debet, & multo minus potuiſſet homo decipi in his veritatibus, tam moralibus, quã in ſpeculatiuis, niſi amittendo ſtatũ; verum eſt tamen illud non fuiſſe ſine ſpeciali dono Dei, non debito naturæ ſecundum ſe ſpectatę. Poterat autem illud donum dici quaſi connaturale illi ſtatui: ad illius enim perfectionem, & quaſi ordinariã legem pertinebat ſpeciali Dei prouidentia, vt obiecta externa ſine occaſione erroris proponerentur, vt homo inferendo iudicia nõ deciperetur.

Ex his conſtat, quod loca Scripturæ, & Conciliorum, quæ videntur innuere, non poſſe nos aliquid boni ex nobis conſiderare, intelligenda ſunt de ſupernaturali cognitione: vt aperte docet Concil. Mileuit. & de operibus ſupernaturalis iuſtitiæ, nam in Canon. 3. dixerat, gratiam ſanctificantem eſſe neceſſariam ad ſalutem; & ſtatim ſubdit can. 4. eandem gratiam eſſe neceſſariam non ſolum ad cognoſcendum quid agere oporteat per reuelationem, & intelligentiam mandatorum, ſed etiam ad volendum. Loquitur ergo de pia voluntate, quæ ad iuſtitiam confert, & de cognitione illi proportionata. Vnde cogitatio honeſta mere naturalis, licet dari poſſit, non tamen eſſe poſſet initium ſalutis: idem enim eſt initium ſalutis, quod initium fidei, vel iuſtificationis: initium autem fidei non ſumitur à cognitione naturali, ſed à Spiritus ſancti illuminatione, & inſpiratione: vt tradit Concil. Arauſ. c. 4. & 5 initium veræ iuſtificationis ſumitur ab occaſione, vt docet Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 3.

QVAESTIO III.

Vtrum homo lapſus poſſit aliquando honeſte operari per quamcumque virtutem, ſiue naturæ, ſiue gratiæ.

Titulus quæſtio. eſt, An homo lapſus, ſiue iuſtus, ſiue peccator, poſſit cum quocumq. auxilio gratiæ, ſiue ſanctificante, ſiue auxiliante, bonum aliquod operari. Hæretici docent, hominem in natura lapſa quantumuis ſanctum & iuſtum, & à Deo adiutum, nihil operari poſſe quod peccatum non ſit. Ita Lutherus, Caluinus, Melantonius, & Kemnitius, relati à Bellarmin. lib. 5. de gratia, & libero arbitrio, cap. 4. & lib. 4. de iuſtificat. à cap 10. Vega lib. 11. in Trid. à cap. 9. Caſtro verbo opera hæreſi. 1. & alij plures apud Prateol. Notandum tamen eſt, hos hæreticos interdum docere, nullũ opus hominis iuſti, ſeu fidelis eſſe peccatum, interdum omnia eſſe peccata, ſed vtrunque in ſenſu hæretico. Dicunt enim, opera ipſa in ſe eſſe mala, & peccata, facta autem ab homine fideli cum firma fide, & fiducia, quod à Deo non imputentur, nihil nocere, nec tanquam praua computari: & ideo dicunt non eſſe peccata in his qui talem fidem habent; in alijs vero quantumcunque, Deo adiuuante, fiant,

Digitized by Google

& eſſe peccata, & imputari. Dicitur enim Eccleſ. 7. Non eſt homo iuſtus in terra, qui faciat bonum, & non peccet. Et Pſalm. 13. Non eſt qui faciat bonum, non eſt vſq. ad vnum.

Sit tamen prima concluſio. Gratia aliqua Dei ſufficiens eſt vt homo lapſus faciat aliqua bona opera, ſine vlla malitia, vel culpa. Definita eſt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 7. quoad opera quæ ante iuſtificationem fiunt, & 18. 22. & 25. quoad opera iuſtorũ, quibus poſſunt, & legem implere, & in gratia perſeuerare, & ſæpe ſine culpa etiam veniali operari. Leo etiam X. damnauit artic. 31. 32. & 37. Lutheri huic dogmati cõtrarios. Rurſus Scriptura paſsim conſulit bona opera, & laudat illa, præſertim in iuſtis, & pro illis premiũ promittit, vt Iob 1. In omnibus his non peccauit Iob, &c. Pſalm. 118. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Et toto Pſalmo 1. & 14. & alijs paſsim: & in veteri Teſtamento multi laudantur iuſti, quos recenſet Paul. ad Hebræos 11. & Matthæi 5. ait Chriſtus: Sic luceat lux veſtra coram hominibus, vt videant opera veſtra bona. Et 2. Petri 1. Satagite vt per bona opera certã veſtram vocationem, & electionem faciatis: hæc enim facientes, non peccabitis aliquando. Et ſancti Patres in ſingulis paginis ita loquuntur, vt Auguſtin. libro de gratia, & libero arbitrio, & Hieronym. dialog. contra Pelag. Et probatur ratione, quia homo poſt lapſum tenetur obſeruare præcepta, & vitare peccata; ergo hoc eſt illi poſsibile, ſaltem de quolibet in particulari: lex enim non obligat ad impoſsibile. Poteſt ergo aliquod honeſtum bonum operari, ſaltim diuina gratia, cum habeat naturalem rationem, & voluntatem. Et confirmatur, quia ſi non poſſet, iam eſſet obſtinatus in malo, incapaxque omnis meriti.

Secunda concluſio. Poteſt homo adiutus diuina gratia, ſemper bene operari, vitando ſimpliciter omnia peccata, præſertim mortalia. Definita eſt in Concil. Tridentin. ſeſsione 6. canone 16. 18. & 22. Probatur, quia poteſt Deus hominem ſemel iuſtificatum perpetuo in gratia ſua conſeruare; ergo poteſt facere vt ſemper bene operetur, vt vitet peccata mortalia. Poteſt etiam Deus ſeruare hominem lapſum, non ſolum à culpa, ſed etiam ab infirmitate fomitis, tollendo illum, vel impediendo omnes concupiſcentię motus rationem præuenientes; imo id iam fecit in beata Virgine; ergo ſaltem hoc modo poteſt homo lapſus bene operari ſine vllo lapſu actuali, etiam leui, vt de beata quoque Virgine tenet Eccleſia. Imo non ablato fomite, poſſet Deus facere vt homo adhuc venialiter non peccaret, licet id factum non ſit, neque videtur conſentaneum rebus ipſis, aut ſuaui prouidentiæ Dei, quia difficillimum eſt voluntatem, & rationem præueniri ab inordinatis concupiſcentiæ motibus, ita vt nec leuiter labatur. Vnde licet ſepties in die cadat iuſtus, Prouerb. 24. & non ſit iuſtus, qui non peccet. 3. Reg. 8 ſaltem leuiter, inde vero non ſit, vt in omnibus operibus peccet. Nec inde ſequitur quin per gratiam Dei fieri poſsit vt homo in hoc ſtatu naturæ lapſæ nunquam peccet, licet ſine ſpeciali priuilegio nemini de facto id concedatur. Vnde cum Dauid ait Pſalm. 13. Non eſt qui faciat bonum

Digitized by Google

bonum vſque ad vnum, intelligendus eſt, Nullus eſt qui in aliquo actu non deficiat, licet multa bona operari poſsit. Et quia qui in vno offendit, factus eſt omnium reus, ideo dici poteſt non facere ſemper bonum, licet gratia Dei vitari poſsint omnia peccata. Quapropter monebat Paulus ad Roman. 6. dicens: Non regnet peccatum in veſtro mortali corpore ad obediendum concupiſcentijs eius. Et 1. Petri 2. Obſecro vos abſtinere à carnalibus deſiderijs. Poteſtque homo lapſus in hac vita diligere Deum ſuper omnia, cum hoc ei pręcipiatur, & ad veram iuſtitiam ſit neceſſarium, quam homo in hac vita obtinere poteſt.

QVAESTIO IV.

Vtrum ad omne bonum opus morale ſit neceſſaria gratia ſanctificans.

HAeritici ſuperiori quæſtio. citati, docent, omne opus peccatoris, non ſolum eſſe peccatum, ſed etiam ſemper imputari peccatum. At error Ioannis Hus dicit, omnia opera peccatoris eſſe peccata, quia peccatum in operante manens, omnia eius opera maculat. Ita refertur in Concil. Conſtantinopol ſeſſione 15. eſtque articul. 16. illius, & cum alijs articulis damnatur. Ad hanc ſententiam acceſsit Michaël Baius: nam inter eius articulos, in Bulla Pij Quinti eſt trigeſimus quintus, Omne quod agit peccator, aut ſeruus peccati, peccatum eſt. Item in propoſit 50. & 51. dicit, motus concupiſcentiæ, etiam inuoluntarios, eſſe peccata.

Sit prima concluſio. Homo exiſtens in peccato mortali, poteſt habere multos actus bonos, qui nullo modo peccata ſint. Concluſio eſt de fide, definita in Concilio Tridentino, ſeſsione 6. canone 7. vbi anathematizat dicentes, omnia opera quæ ante iuſtificationem fiunt, eſſe peccata; ergo ante iuſtificationem poſſunt eſſe aliqua bona opera, imo diſpoſitiones ad gratiam. Et Concil. Arauſic. cap. 4. 5. & ſequentibus habet, initium bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo paulatim ad iuſtitiam perducitur, eſſe Spiritus ſancti dona, & Spiritus ſancti auxilia tanquam bona opera, licet fiant ab homine adhuc peccatore. Vnde oratio non tantum iuſtis, ſed etiam peccatoribus vtilis eſt: omnibus enim proponitur oratio Dominica, qua petant: Dimitte nobis debita noſtra, & alia bona. Et de eleemoſyna dicit Chriſtus Dominus, Lucæ 11. Date eleemoſynam, & ecce omnia munda ſunt vobis: vbi ad peccatores loquitur, vt conſtat ex contextu, & ex omnibus Patribus. Et non ſignificat eleemoſynam ſufficere ad iuſtitiam, ſed multum præparare ad illam: ſicut Tobiæ 4. Eleemoſyna à morte liberat. Vnde Actorum 10. dixit Angelus Cornelio: Orationes tuæ, & eleemoſynæ tuæ aſcenderunt in memoriam in conſpectu Dei: & tamen eo tempore nondum Cornelius iuſtus erat, vt ait Chryſoſtomus homil. de fide legis naturæ, & Spiritu ſancto tom. 3. & Theophil. & Ecumen. Actor. 10. qui etiam ſentiunt, neque fidem tunc habuiſſe Cornelium, ſed vſum tantum rectum legis naturæ,

turæ, & licet habuiſſet fidem, nondum tamen erat iuſtificatus, vt ſentit Auguſt. epiſt. 57. q. 2. Probabilius tamen iudico, Corneliũ tunc non ſolum habuiſſe fidem, ſed etiam iuſtum fuiſſe, cum ei Angelus apparuit: nam Lucas illum vocat religioſum, id eſt, ex fide verũ Deum colentem, timentem Deũ, id eſt, illum non offendentem. Et addit, audiuiſſe ab Angelo eleemoſynas ſuas, & orationes aſcendiſſe in memoriam Dei, vtique vt illi placitas, quod non haberent niſi eſſent ab homine iuſto, & Beda ibi dicit per fidem bene operatum eſſe, & placuiſſe Deo, & apud illum Euangelica prædicatione meruiſſe: iuſtificatus ergo fuit quaſi in voto Baptiſmi, ſaltim implicito, vt exponit S. Thom. 3. p. q. 69. a. 4. ad 2. Vnde anterior iuſtificatio nõ erat omnino perfecta quoad plenitudinem gratiæ, & remiſsionẽ pœnę, ſicut poſtea perfecta fuit per aduentum Spiritus ſancti paracleti, & per Baptiſmum, & ita conciliari poſſunt multa loca Patrum, quæ inter ſe aliquam habere videtur repugnãtiam. Ex illo ergo exemplo Cornelij, nihil in præſentia probatur. Efficacius autem noſtra concluſio probatur, ſcilicet poſſe aliquem ſeruare multa præcepta, licet vnum tranſgrediatur, vt indicauit Iacobus cap. 2. dicens: Qui totam legem ſeruauerit, offenderit autem in vno, factus eſt omnium reus; vtique quoad inimicitiam cum Deo, non quoad malitiam; ergo inimicus Dei poteſt aliqua præcepta ſeruare, ergo & opus bonũ facere. Et ratione probatur, quia poteſt quis habere habitum intemperantiæ, & actum aliquem temperantiæ facere, & ſic de alijs; ergo non eſt cur peccator non poſsit bonum opus facere.

Secunda concluſio. Gratia habitualis, vel charitas non eſt neceſſaria ad omne opus bonum. Hæc eſt directe contra Baium, & videtur æque tradita in Concil. Trid. nam opera ante iuſtificationem, intelliguntur à Concilio eſſe illa, quæ fiunt ante infuſionem virtutum, & donorum, ſine quibus non fit iuſtificatio. Et confirmatur, quia talia opera ſunt ordinis naturalis, & poſſunt fieri ab homine in pura natura; ergo ſine habitu, & ſine vlla gratia. Sed contra dices: Quomodo ergo ſacrificia quæ præſtabant Iudæi, Deo diſplicebant? vt Iſai. 1. Ne offeratis vltra ſacrificium fruſtra; incenſum abominatio eſt mihi. Reſpondeo, ibi non reprehendi ſacrificia, ſed ſacrificantes, quia ſacrificijs contenti alia bona opera omittebant, totamque ſanctitatem ſuam in illis ſacrificijs collocabant; nec fiebant illa ſacrificia, vt Aug. ait, ex amore iuſtitiæ, ſed ex ſpiritu ſeruili, propter vitandam aliquam pœnã, ſine cuius timore non fierent; nihilominus tamen ſi illa ſacrificia offerrẽtur à peccatoribus ſana intentione, & cum debitis circunſtãtijs, non eſſent mala, nec diſplicerent Deo ratione ſui, vel in ordine ad aliquod ſupplicium, licet ratione perſonæ non eſſent accepta, nec fortaſſe fructuoſa.

Dices, Arbor mala non poteſt bonos fructus facere; ergo peccator non poterit efficere opus bonum morale. Reſpondeo, in dicto loco Matthæi ſermonem eſſe de fide, ſeu doctrina, & mala arbor, vt hæreticus, profert doctrinam erroneam, & difficile proferet aliquod verum, nam ſemper in ſua doctrina miſcet aliquod falſum; & ſimiliter peccator, licet interdum bene operari poſsit, tamen ſi in eo

ſtatu

Digitized by Google

ſtatu perſeuerat, fructum malum proferet ex malo affectu voluntatis. Et nota, quod non eſt neceſſarium ad bonitaté moralem actus, quod homo habitualiter diligat Deum ſuper omnia: ſufficit enim vt actus ſit de bono obiecto propter honeſtatem eius, & quod in eo finis vltimus non conſtituatur, nec alia praua circunſtantia addatur, vt ſit bonus ſimpliciter, & vt per ſe tendat in Deum vltimum finem, licet ab operante taliter non referatur.

Sed contra argues ex Auguſt. qui docere videtur, non poſſe eſſe opus bonum, quod ſine charitate fit: lib. enim de gratia, & libero arbitrio, cap. 18. ſic ait: Præcepta charitatis tanta, & talia ſunt, vt quidquid ſe putauerit homo facere bene, ſi fiat ſine charitate, nullo modo fiat bene, & ſic ſæpe loquitur. Reſpondeo, quod Auguſtinus in ſua doctrina ſolum indicat hominem non adiutum diuina gratia, vix, aut nullo modo poſſe aliquid facere, quod ſimpliciter bonum ſit, id eſt, quod nulla malitia careat, aliquando tamen id præſtare poterit, nunquã tamen ſine charitate habebit rationẽ meriti, aut boni ſimpliciter, & de hoc loquitur Auguſtin. licet ergo eleemoſyna, v. g. ſine charitate nihil ſit, vt ait Paulus, quoad rationem meriti, morali tamen modo aliquid erit. Loquiturque Paul. de propriiſſima, & ſupernaturali charitate. Vnde Auguſt. lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 16. incipiens, de charitate loqui, ita explicat: Quid per charitatem intelligat, dicens, Iſtam charitatem, id eſt, diuino amore ardentiſsimam voluntatem, commendans Apoſtol. dicit: Quis nos ſeparabit à charitate Chriſti? &c. Et de hac conſequenter explicat totum cap. 13. 1. ad Corinth. & illud ad Galat. 1. Per charitatem ſeruite inuicem. Et ad Coloſſenſ. Super omnia auté charitatem habentes, quod eſt vinculum perfectionis; ſine charitate ergo nihil fieri poteſt dignum vita æterna: bene tamen opus morale, poſſuntque ſine charitate opera moralia eſſe, ſed non prodeſſe: nam vt ait Auguſt. lib. de moribus Eccleſiæ, cap. 14. Cum Deus amatur ardenter, tunc certo, & conſtanti gradu in optimam vitam, & beatiſsimam pergitur, hoc eſt, prodeſſe tale opus meritorium, quia eſt ex amore Dei, toto corde, tota anima, & tota mente: nam ſi fit ex timore omnino ſeruili, qui non excludit prauum affectum voluntatis, nihil prodeſt, dicente Aug. Quando incipit fieri bonum, non amore iuſtitiæ, ſed timore pœnæ, nõdum fieri bene: ſi autem loquimur de timore pœnæ moderato, & honeſto, ille ſine dubio ſufficit ad bene moraliter operandum, licet non ad bene, id eſt, perfecte, & meritorie per ſe, & quaſi propria virtute.

QVAESTIO V.

Vtrum gratia fidei ſit neceſſaria ad opus moraliter bonum, etiam ordinis naturalis.

Sit prima concluſio. Ad bene operandum moraliter, & ſecundum rectam rationem ſine vlla praua circunſtantia, non eſt ſimpliciter neceſſaria fides, ideoq. infideles poſſunt interdum bene moraliter operari. Hæc eſt communis ſententia Theologorum, ſancti Thomæ. 1. 2. q. 10. a. 4. & ibi Caiet. Magiſtri in 2. diſt. 41. & ibi Sco-

Scotus,& Scholaſtici, Vega lib. 6. in Trident. c. 11. & 40. Soto lib. 1. de natura, & gratia, cap. 19. & 20. Probariq. poteſt ex doctrina Pontificum contra Michaelem Baium. Probari etiam poteſt ex Scriptura, exemplo Centurionis, cuius eleemoſynæ Deo placebant antequam eſſet fidelis, vt Chryſoſtom. Theophil. & Ecumen. cap. 3. exponunt. Item ad Rom. 1. dicitur, Philoſophos fuiſſe inexcuſabiles non ſeruantes legem naturæ. Vnde fit potuiſſe aliquid boni ſine fide facere, vt late deducit Fulgent. lib. 1. de Incarnat. & grat. c. 26. poſſetque afferri exemplum de obſtetricibus Exod. 1. quæ ex pietate, & timore Dei, reſeruarunt infantes Hebræorum, quarum opus in hoc bonum fuiſſe, ſentit Gregor. lib. 18. moral. cap. 2. & S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 10. ad 2. & veriſimile eſt illas fuiſſe idolatras, ſicut erant Aegyptij, & coluiſſe plures Deos, licet forte aliquo modo vnum creatorem cognoſcerent, vel ex conuerſatione cum Hebræis, vel ex motione interna Dei, vt coniectat Abulenſ.

Simile exemplum eſt de facto Raab exploratores recipientis, nã licet Paul. Hebræor. 11. illam numeret inter credentes, dicens: Fide Raab meritrix non perijt cum incredulis excipiens exploratores cum pace. Nihilominus veriſimile eſt quod ait S. Thom. Matth. 1. illam fuiſſe idolatram quando excepit exploratores, & poſtea per eos diuina gratia adiutam crediđiſſe; prius ergo bonum opus, vel hoſpitalitatis, vel defenſionis innocentum operari potuit, quam fidem conciperet. Præterea Daniel. 4. conſilium dedit Nabuchodonoſor, vt eleemoſynis redimeret peccata ſua. Ex quo infertur recte, & ſancte poſſe nos conſulere paganis, & hæreticis vt à Deo lumen veritatis poſtulent, & eleemoſynas faciant, quibus à Deo miſericordiam impetrent. Sicut incitari poſſunt infideles vt parentes honorent, & iuſtitiam faciant, & alia præcepta naturalia ſeruent, vt paulatim per diſpoſitiones remotas ferantur ad fidem, ſicut peccator etiam fidelis paulatim diſponitur. Ita ergo poterit infidelis opus bonum morale prǽſtare, cum obiectum talis operis non ſit ſupernaturale.

Secunda concluſio. Non ſolum ſine fide, ſed etiam ſine Dei veri cognitione, poteſt infidelis bonũ aliquem actum moralem perficere ſine vlla circunſtantia mala, licet raro fortaſſe id fiat. Hæc videtur ſententia Gregor. Nazianzen. orat. 28. poſt ſuum reditum, quatenus ibi dicit, homines fide carentes interdum propter hominum gloriam, interdum ductu naturæ virtutem operari: nam in his poſterioribus verbis videtur plane virtutem ſine malo fine agnoſcere: nam ductus naturæ non eſt mala circunſtantia operis, ſicut alter Gregor. dixit homil. 27. in Euangelia. Sunt nonnulli qui proximos diligunt propter affectum cognationis, & carnis, quibus in hoc ſacra eloquia non contradicunt, ſed aliud eſt, quod ſponte impenditur naturæ, aliud quod ex charitate. Et vterque indifferenter loquitur de hominibus, in quibus tales affectus eſſe poſſunt, ſiue fidem habeant, ſiue non, & ſiue Deum cognoſcant, ſiue ignorent. Et Auctor imperfecti in Matth. homil. 26. ait; Gentiles, humanitatis cauſa, recipiunt peregrinos, licet non propter Chriſtum. Et Hieronym. ad Galat. 1.

ſio

ſic ait: Multi abſque fide, & Euangelio Chriſti, vel ſapienter faciunt aliqua, vel ſanctè, vt parentibus obſequantur, vt inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant. Et ratio à priori eſt, quia homo habens perfectum vſum rationis naturalis, etiam ſi omnino Deum ignoret, poteſt operari aliquod bonum ex genere, vt dare eleemoſynam, obedire parentibus, &c. Sed non neceſſario apponit malam circunſtantiam, vel caret neceſſaria circunſtantia ad bonitatem operis; ergo poteſt facere opus ſimpliciter bonum. Confirmatur, quia poteſt talis actus non referri ad extrinſecum finem prauum; ergo habebit intrinſecum finem bonũ, & honeſtum, & ſic nulla deerit circunſtantia.

Sed contra dices ex Paul. Roman. 14. Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt; ergo infidelis non poteſt bene moraliter operari. Reſpondeo, quod fides hoc loco ſignificat dictamen conſcientiæ: nam operari contra conſcientiam, videtur eſſe infidelitas quędam moralis; & è conuerſo, qui ſecundum conſcientiam operatur fideliter, & veraciter ſe gerit. Tenemur enim non ſolum non agere contra conſcientiam, ſed etiam non operari niſi ex certa conſcientia. Vnde qui ſine illa, vel cum conſcientia dubia operatur, eo ipſo male agit propter periculum, cui ſe exponit. Et hæc eſt concors expoſitio Patrum, præſertim Chryſoſtom. & Gregor. in Paul. & Anſelm. & habetur etiam in Commentarijs Ambroſij. Ex dictis infertur, opera ſine fide facta, non placere Deo, vt ait Apoſtol. Hebræo. 14. id eſt, in ordine ad meritum gloriæ, nec ad veram iuſtitiam conſequendam: placent tamen vt opera moralia, quia infidelis diligere poteſt aliquo modo Deum propter ſe, vt auctor eſt naturæ.

Sed contra argues ex Auguſt. lib. 1. de nuptijs, & concupiſcentijs, cap. 12. quia non poteſt eſſe pudicus veraciter, qui non propter Deum verum fidem connubij ſeruat: tacite inde inferens eandem eſſe rationem de quocunque alio bono opere morali. Nihilominus Auguſt. noſtræ eſt ſententiæ, quia eodem modo loquitur de peccatoribus omnibus, quo de infidelibus: ſed non eſt veriſimile ſenſiſſe omnia opera hominis in peccato exiſtentis eſſe peccata, cum id ſit magnus error, & contrarium ipſe ſæpe docet, vt ſupra viſum eſt; ergo nec de infidelibus id docuiſſe credendum eſt. Vnde ſicut virtutes infideli nihil proſunt ad gloriam æternam, ita nec virtutes peccatorum fidelium, nam in hoc nulla eſt differentia. Non tamẽ inde infertur non poſſe eſſe aliquod opus morale in peccatore fideli, & etiam in infideli. Non enim tam infima eſt, & imbecillis hominis voluntas, quin à Deo induci poſsit ad operandum, etiam ſi in infidelitate ſua permaneat, aliàs enim nunquam poſſet Deus hominem infidelem mouere ſpecialiter ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem, vt paulatim illum ad eam perducat, quia moueret illum ad opus prauum, eſſet enim prauum opus eleemoſynam facere. Et licet moueretur ad ſeruandam pudicitiam coniugalem, nunquam eſſet vere pudicus.

Nota tamen, quod non debetur actioni morali relatio in debitum finem, vel in Deum, & beatitudi-

nem,

Digitized by Google

nem, vel in alium extrinſecum finem, quando intrinſecus eſt per ſe appetibilis ſecundum rectam rationem; & ex his infertur non eſſe omnia opera infidelium mala, quia poſſunt eſſe aliqua bona, quæ de ſe poſſent eſſe vtilia ad vitam æternam, ſi aliæ conditiones concurrerent; imo etiam de facto poſſunt aliqua eſſe talia, vt ſaltem remote ad fidem diſponant, vel aliquod impedimentum remoueant, quæ non eſt parua vtilitas. Deniq. ſi talia opera ſint ordinis naturalis, vt habeant proportionatam honeſtatem, ſatis eſt, quod ſint de ſe conſentanea naturali fœlicitati, & apta, vt in gloriam Dei auctoris naturæ redundent, ac denique vt ſint conuenientia naturæ rationali, quatenus recta ratione vti tur: nam propter hanc etiam rationem ſufficienter laude digna, & apta ſunt ad aliquod meritum, niſi aliud obſtet: iuxta doctrinam D. Tho. 1.2. q. 21. ergo talis actus non poteſt malus reputari. Probatur iterum ex Auguſt. lib. de patiẽtia, cap. 26. vbi ait: Si quis ſchiſmaticus, ne abneget Chriſtũ multa patiatur, nullo modo culpãdus eſt, nam illa patientia laudabilis eſt, & ad tolerabilius iudicium ſuſtinendum deſeruit, licet non ad vitam æternam. Et idem intelligit de hæretico qui per errorem ſeparatur ab Eccleſia, & tamen aliquid credit, pro quo patitur, vt c. 27. declarat: nam illa fides qualiſcunque ſit, & patientia bona eſt: & idem erit de quolibet infideli, qui etſi non habeat cognitionem veri Dei, tormenta tamen ſuſtinet ne fornicetur, vel ne falſum teſtimonium dicat; laudanda eſt enim illa patientia, nam illa prudenter eligit mortem propter luxuriam, vel iniuſtitiam vitandam: & iuxta principia Auguſtini vbi ſupra, illa patientia eſſet donum Dei.

Item explicans lib. de ſpiritu, & liter. c. 27. illud Rom. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, ait de Gentilibus loquens: quædam tamen facta, vel legimus, vel nouimus, vel audiuimus, quæ ſecundum iuſtitiæ regulam, non ſolum vituperare non poſſumus, verum etiam merito, recteque laudamus; ergo in ipſis, iuxta Auguſtini doctrinam, aliqua opera laudãda inueniuntur, & nullo modo vituperanda, ac proinde omni ex parte bona, licet raro fiant. Vnde cum dicit ſæpe Auguſt. in gentibus, ſeu infidelibus, non fuiſſe veras virtutes, loquitur more Chriſtiano, & Theologico, id eſt, vtilibus ad veram fœlicitatem conſequendam. Vnde in infidelibus magis dicitur eſſe affectus, & inchoatio virtutis, quam virtus ſimpliciter etiam acquiſita, raroque infidelis operatur aliquod bonum ex omni parte, nunquam tamen dignum vita æterna. In quo ſenſu intelligitur Auguſt. cum ait: Omnia opera infidelium eſſe peccatũ, vel omnium infidelium vitam peccatum eſſe: vt refert Proſper ſentent. 106. id eſt, nullus actus infidelis prodeſt ad vitam æternam. Sed melius dicitur loqui Auguſt. in his propoſitionibus de infidelibus, vt infideles ſunt operantibus, id eſt, non ex regula rectę rationis, ſed ex regula ſui erroris: ita exponit D. Tho. 1.2. q. 10. a. 4. ad 1. Et vt hæc expoſitio D. Thomæ probabilior ſit, addit Vega quæſt. 11. cenſiſſe Auguſt regulariter, ac fere ſemper infideles operari ex infidelitate ſua, vel ex aliqua praua intentione ex ipſa infidelitate, vel occaſione eius concepta, & ſic ex praua diſpo-

diſpoſitione,& quia obiecta ſenſibilia maximè mouét, vix aliquid boni faciunt. Quod autem rariſsime fit,abſolute loquendo, dicitur nunquam fieri. Et ſic intelligendi ſunt Patres, qui dicunt, infideles non poſſe bene moraliter operari, vt Proſper, Fulgent. & Auguſt.

QVAESTIO VI.

Vtrum interna gratia ſpecialis ſit homini lapſo ſimpliciter neceſſaria, ad honeſte operandum.

EX dictis in ſuperioribus colligitur, nullam gratiã infuſam per modum habitus eſſe neceſſariam ad honeſtã operationẽ, quia neque fides, neque charitas requiritur: ad actum enim naturalis ordinis non requiritur habitus ordinis ſupernaturalis, neque auxiliũ ordinis ſupernaturalis quoad ſubſtantiam ſuam, quia ante reuelationem fidei non datur homini tale auxilium,& tamen ante illã poteſt bene operari, ſed quæſt. eſt de auxilio extraordinario naturali,ſeu non debito,quod aliqui vocant gratiam ordinis naturalis.

Sit concluſio. Poteſt homo lapſus in vno,vel alio actu bene moraliter operari ſine ſpeciali auxilio gratiæ;eritque actus ille honeſtus ex fine, ſeu motiuo,& omnibus circunſtantijs, modo actus ille ſit ſub præcepto,modo ſine illo? Tenent hanc concluſionem. 1. diſtinct.28. Scotus, Albertus,Durandus, Gabriel. & Carthuſian.& Thomiſtæ. 1. 2. quæſt. 109. art.2. ad 3. vt Conrrad. Caietan. Medina, Soto lib. de natura, & gratia, cap. 20. Et quando aliqui docent, ad ſingula opera moralia requiri gratiam, loquuntur late de nomine gratiæ, prout ſignificat etiam generalem concurſum primæ cauſæ,vel quodlibet beneficium generalis prouidentiæ Dei. Eſt etiã hęc concluſio S.Tho. Docet enim poſſe aliquod opus bonum fieri cum ſolo concurſu Dei generali: nam 1.2.q.109.a.2.dicit,naturam humanam ad volendum quodcunq. bonum indigere auxilio diuino, vt primo mouente. Et a.1.exponit illud auxilium eſſe Dei concurſum, quo omnis cauſa creata ad agendum indiget. Et art.3.illud auxilium diſtinguit ab omni dono gratuito ſuperaddito naturæ, & ab auxilio gratiæ naturam ſanantis. Et 2.2.q.10. art.4. dicit, infideles non poſſe facere bona opera quæ ſunt ex gratia,ſcilicet opera meritoria:poſſe tamen aliqualiter facere bona opera, ad quod ſufficit bonum naturæ, quod in eis non eſt totaliter corruptum. Et inde concludit, nõ peccare infideles in omnibus ſuis operibus: & ſæpe ita loquitur ſicut loquuntur ſancti, etiã qui Auguſtinum præceſſerunt. Legatur Hieron. lib.3. contra Pelag. & Chryſoſt.homil.67. ad populũ.

Ex Scriptura autem efficaciter probatur,homines etiam infideles interdum boni aliquid moralis,& naturalis operari, vt probant optime verba Chriſti,Matth.5. Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedẽ habebitis? Nonne & ethnici hoc faciunt? Vnde dilectio ethnicorum poteſt eſſe bona, vt argumentum ſit efficax. Et id ſupponit Petrus cum dixit.1.c.2.Serui ſubditi eſtote dominis,non tantum bonis,& modeſtis, ſed etiam diſcolis. Vbi ſupponit,poſſe dños infideles bonos eſſe moraliter. An hoc autem præſtare poſsint peccatores infideles ſolo generali con-

curſu, & ſine alio adiutorio maiori Dei incertum eſt, ſed certius, & probabilius eſt, poſſe ethnicos hęc opera præſtare per ordinariū curſum prouidētiæ Dei: nam Rom. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciūt. Quem locū exponit Origen. lib. 2. in epiſt. ad Rom. paulo ante mediū de gentibus etiam infidelibus, & idolatris: lex enim naturalis ſcripta eſt in cordibus omniū hominum. Et Chryſoſt. homil. 5. exponit verba Pauli de homine ſola ratione naturali vtente, etiam ſi fidem non habeat. Sufficit enim (inquit) loco legis conſciētia, & cogitatio vtique naturalis. Et eodē fere modo loquitur Ecume. & Tertul. lib. de corona militis. c. 6. & Hieony. Matth. 22. circa verba illa, Ite ergo ad exitus viarum: ſic exponit locum Pauli, nēpe de Gentilibus infidelibus. Et idē indicat Aug. lib. de ſpiritu, & lite. c. 28. Et vt docte notauit Staplet. lib. 2. de iuſtificat. ſeu de corruptione naturæ, hæc ſententia nullatenus fauet errori Pelagij, imo cōmunem dicit eſſe aliorum Doctorum, maxime Græcorū. Denique huic ſententiæ non parum fauerunt Pius V. & Greg. XIII. eam defendentes ab iniqua cenſura Michaelis Baij, qui in ſua propoſit. 23. temere dixit cum Pelagio ſentire: qui hunc locum Pauli de gentibus fidei gratiam non habentibus intelligunt: quam propoſitionem tanquam cēſura dignam hi Pontifices reijciunt. Recte ergo dixit Benedict. Pereri. diſput. 8. in cap. 2. ad Roman. poſt illud decretum Pij V. hanc expoſitionem eſſe veram, & catholicam, & ab omni hæreticæ falſitatis non modo labe, ſed etiam ſpecie remota. Et addit etiam eſſe textui conſentaneā, ſicut etiam cenſuerunt Caiet. Soto, & Catheri. Ita vero illā intelligendam exiſtimat Suarez lib. 1. de grat. c. 8. vt nō putetur Paul. de ſolis gentibus fide carentibus loqui, ſed tantum illos non excludere, loquiq. indefinite, & abſolute de gentibus, de quibus dicit ductu naturæ facere ea quæ *legis ſunt*, ſiue fidem habeant, ſiue non habeāt. Quam expoſitionē ex ipſo cōtextu Pauli latē, & recte probat.

Et nota, quod Paulus de gētibus quę legem non habent, & naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, nō dixit iuſtificari per talia opera, ſed ſolum oſtendere legem in cordibus ſcriptam: neque eos vocat factores legis, nec tales in rigore dici poſſunt, niſi totam legem obſeruent, quod ſine gratia facere nō poſſunt. Vnde ſi aliquot tantum faciunt, quę lex naturę iubet, & alia tranſgrediuntur, tunc nec factores ſunt legis, nec ſimpliciter iuſtificari poſſunt, ſed ad ſummum dici poterunt ſecundum quid iuſtificari, id eſt, exequi iuſtitiam non infuſam, ſed naturalem; nec integrā, ſed ex parte, ſeu in aliqua materia, & reputantur iuſti, id eſt, immunes à peccato in tali opere bono, non tamen in perſona. Et cum ait Paul. Factores legis iuſtificabūtur, nō intelligit de his, qui aliqua pręcepta legis adimplēt, ſed qui faciunt talem legem. Vnde etiam in gentibus infidelibus teſtimonium reddit illis conſcientia ipſorum, & in eis inueniūtur cogitationes inuicem accuſantes, & defendentes, quæ etiam ipſos accuſabūt, vel excuſabunt in die, quando Dominus iudicabit occulta cordiū: nam excuſabitur Gētilis quoad aliqua, in quibus non peccauit, licet propter illos actus præmiū in illo iudicio non ſit recepturus. Et addit Paul. Gloria, honor, & pax omni ope-

operanti bonum,nam licet infideles vitam æternam non aſſequantur,vt ait Origenes, nihilominus bonorum operum gloriam,& honorem,& pacem penitus perdere non poſſunt, nam non priuantur aliquo temporali premio,quia omne opus bonum eo ipſo meritorium eſt,etiam apud Deum, iuxta doctrinam S.Tho.1.p. q.21.a.3.

Vnde D.Aug.5.de ciuit. cap.12. cenſet:Romanos augmentũ imperij,gloriam,honoré,ac pacem temporalem ſuæ reipublicæ propter bona opera à Deo accepiſſe, etiam ſi illa non ſimpliciter bona,ſed ex obiecto tantũ, & non ex fine operantium eſſe viderentur. Et nota, quod Apoſt.manifeſte loquitur de pręmio vitæ æternæ : quapropter non dixit hoc pręmium dari omni operanti bonũ,ſed his qui quęrunt vitam æternã ſuis operibus, vt exponit Hiero. Ambroſ. Ecum. Anſel.& S.Tho.ibi,nam quærentibus per ſua opera temporalem gloriam non dat Deus vitam æternam,ſed operantibus ob ſupernaturalem finem. Gentes ergo quæ legem non habent, ea quæ legis ſunt faciunt naturaliter,id eſt ductu naturæ,& per vires eius,& ordinariam prouidētiam ſecundum naturę curſum illi debitum,vt intelligunt cõmuniter Scholaſtici: nam cum Paul.ait,opera ſolius naturæ,etiã ſi bona ſint,habere gloriam,ſed non apud Deum, reuera loquitur de bonis,& honeſtis operibus ſecundum naturalem rationem factis,vt exponunt Chryſoſt.homil.8. Ecum. Theodoret.& alij. Eſt enim homo dignus laude eo ipſo quo bene operatur: nam ſi operatio ſit ex ſola natura, licet libere fiat, laus illa pertinere poteſt ad quandam gloriam humanam, non tamen ad habendam gloriam apud Deum. Poteſt ergo liberum arbitrium ſine gratia,& adiutorio aliquid facere, quod peccatum nõ ſit: ex quo facile infertur, poſſe etiam aliquid facere quod bonum morale ſit,præſertim cum experiētia ſatis conſtet, ſæpe nullam occurrere difficultatem peculiarem in exercendo aliquo actu virtutis, vel miſericordiæ ad inopem; reuerentiæ, vel obedientiæ ad parentes, &c.

QVAESTIO VII.

Vtrum neceſſaria ſit motio ſpecialis, vel qualitas phyſice voluntatem determinans ad honeſtam operationem moralem ordinis naturalis.

RESpondeo negatiue: quia ſi illa motio eſt neceſſaria ad volēdum bene, & alicui non datur,vt non raro euenit,quomodo quæſo haberet libertatem ad talem bonum actũ eliciendum?Nam ſi ego non habeo neceſſaria principia volendi, nec eſt in manu mea vt obtineam principium aliquod neceſſarium ad talem actum, profecto nec velle poſſum,neque ſimpliciter poteſtatem habeo etiam moralem; in eo autem quod non poſſum,liber non ſum,quia libertas dicit poteſtatem ad vtrumque. Item, quo modo is qui dat eleemoſynam habebit libertatē quoad exercitium in actu efficiendo, quia nec impedire poteſt motionem,ſi Deus illam dat, nam in illa recipienda mere paſsiue ſe habet;neque illa recepta, poteſt non agere, & ſuſpēdere influxũ ſuum. Concludo ergo, voluntatē humanam poſſe bene moraliter intra ordinem naturæ operari, ſequendo dictamen aliquod rationis natura-

turalis ſine ſpeciali principio phyſico, addito naturalibus potentijs hominis, & diſtincto à generali Dei concurſu.

Dico etiam poſſe hominem lapſum per rationem, & liberum arbitrium, cum communi concurſu Dei, ſine alio auxilio ſpecialis inſpirationis, aut maioris motionis, quam ſit naturæ debita aliquod opus morale ſimpliciter honeſtum operari. Probatur, quia vnū opus morale honeſtū non excedit lumē rationis naturalis, nec efficacitatem naturalem voluntatis liberę; ergo poſſunt tales potētiæ conuenienter, & recte intra ordinem naturalem operari cum cōmuni influentia primæ cauſæ. Et maxime confirmatur hæc ratio in homine in puris naturalibus, quia incredibile eſt non poſſe in illo ſtatu facere aliquod opus naturę ſuę proportionatum, cum omnes res naturales hoc poſsint cum generali cōcurſu; ergo cum eodem concurſu idem poſſet homo, quia ille ſtatus non ita poſtularet gratiā ſicut honeſtam operationem, quæ debita eſt ſecundum intrinſecam facultatem, & inclinationem naturæ; gratia vero minime, ſed extrinſecus aduenit.

Item difficultas fomitis non eſt talis, quæ ſingulos actus reddat moraliter impoſsibiles; ergo non poteſt inducere neceſsitatem gratiæ ad ſingulos actus. Antecedens patet, præſertim in actibus honeſtis, parum, aut nihil repugnantibus appetitui. v.g. honorare aliquando parentem, dicere aliquam veritatem, paruā eleemoſynam facere, & ſimiles, & licet appetitus [illegible]net, non ſemper cū vehementi affectu, magnave repugnantia.

Vazquez 1.2. diſp. 190. latiſsime defendit ſententiam aſſerentē eſſe neceſſariū proprium auxilium gratiæ per Chriſtum datū ad ſingula moralia opera naturalis ordinis; ipſe tamen non requirit in voluntate gratiam aliquā, vel motionē, ſed actionē ſpecialem Dei ad talē motum voluntatis præter concurſum generalē, quia in primis refutat motionem determinantē, poſitā à Greg. 2. diſt. 2. q. 1. concl. 1. & 3. maxime ad 12. Deinde neque aliquod principium per ſe phyſicum præter voluntatem, docet eſſe neceſſariū, quia voluntas habet ſufficientes vires cauſæ proximæ, & principalis reſpectu talis actus. Pōnit ergo totam hanc gratiā in cogitatione ſancta, ſeu boni honeſti, quæ neceſſario pręcedere debet ad actum honeſtum voluntatis, cum nihil ſit volitum quin præcognitū, quæ cogitatio à Deo ſolo præparatur, & ideo illi tribuenda eſt. Et reuera prima cogitatio non eſt in poteſtate volūtatis, & ideo neceſſe eſt, vt à principio extrinſeco proueniat, vt cum Ariſt. docuit S. Tho. 1.2. q. 9. a. 4. nam intellectus poteſt moueri ſine pręuia motione voluntatis: voluntas autē non poteſt moueri ſine præuia cognitione intellectus, & inter cognitionem, & voluntatē non poteſt eſſe proceſſus in infinitū; ergo neceſſario eſt ſiſtere in prima cognitione quæ non fit à voluntate: cum ergo illa prima voluntas quæ applicat intellectum ad cogitationem ſanctam, donum gratiæ ſit, etiam ſecunda cogitatio erit gratia pro gratia, & ſic de cæteris; ideoque dicti auctores totam hanc rationem gratiæ ad primam cogitationem ſanctam, quę in noſtra poteſtate non eſt, reuocant.

Et nota, non eſſe neceſſarium quod Deus immediate per ſeipſum illam primam cogitationem immit-

immitat, ſed per cauſas ſecundas, vt per obiecta ſenſibilia naturale lumen intellectus mouentia medijs ſenſibus. Poteſt etiã fieri hæc motio media ſola imaginatione, mota à phantaſmatibus internis, excitatis etiam, ſeu applicatis, vel per Angelos, vel per aliam cauſam naturalem, humores corporis mouentem, vt idem Vazquez generaliter explicat 1. 2. diſp. 38. c. 3. & ſpecialiter de honeſta cogitatione, in dicta diſp. 190. cap. 12. & diſput. 189. c. 15 & 16. quia vero curſus cauſarum ſecundarum, & ordo, ac diſpoſitio earum, à quo procedit excitatio intellectus ad honeſtam cogitationem, prouenit etiam ex diſpoſitione diuinæ prouidentię & non fit ſine actuali influxu ipſius Dei, ideo illi tanquam primario fonti illa cogitatio tribuitur. Hæc autem neceſsitas tota reducitur ad generalem concurſum primæ cauſæ cum ſecundis, & ad prouidentiam etiam generalem Dei circa res omnes vniuerſi, nam illa honeſta cogitatio naturalis eſt in ſua entitate, fitque per ordinarium curſum naturæ cum generali influxu, & prouidentia, nihilque aliud requirit, quæ cogitatio honeſta aliquando eſt, non congrua, nempe quando non ſequitur effectus voluntatis, aliquando congrua cum effectus ſequitur.

Vt autem noſtram ſententiam declaremus, ſupponendum eſt, cooperationem Dei neceſſariam eſſe ad omnes effectus producendos ratione cauſæ primæ, quia dependentia eſſentialis dicit immediatam habitudinem ad Deum. Vnde cogitatio bona mouens ad honeſtum actum, tribuitur Deo tanquam auctori eius, quia non ſolum ad eam concurrit vt prima cauſa, ſed etiã illam per ſe intendit, & per ſuam diuinam prouidentiam cauſas ita diſponit, vt illam bonam cogitationem excitent, & cum illa etiam per ſe concurrit ad mouendam voluntatem ad bonum actum, quia illa etiam motio bona eſt, & per ſe ab honeſta cogitatione cauſatur. Cogitatio autem turpis, licet etiam ſit à Deo vt à prima cauſa concurrente ad illam non tamen illi tribuitur vt auctori, quia non eſt ab eo intẽta, nec propter illam alias cauſas diſponit, ſed permittit eam ſequi propter alios fines. Vnde talis cogitatio honeſta magnum beneficium Dei eſt, etiam ſi nõ ſit effectum conſequutura, ſicut etiam ſpeciale Dei beneficium eſt, quod intellectus potius ad verum quam ad falſum aſſenſum moueatur, imo Dei beneficium eſt, quod cauſæ potius ad conuenientem effectum, ſeu motionem fuerint per diuinam prouidentiam diſpoſitæ, quam ad oppoſita.

Hanc doctrinam indicat Auguſtin. lib. 4. contra Iulian. cap. 3. vbi ait, etiam ſi gentiles habuiſſent virtutes morales, Deo potius quã ipſis eſſe tribuendas, vbi ſic ait: Sub Dei occulto iudicio, neque iniuſto, alij fatui, alij tardiſsimi ingenij, & ad intelligendum quodammodo plumbei, alij obliuioſi, alij acuti, memoresve naſcuntur; alij natura lenes, alij leuiſsimis cauſis ira facillime ardentes, alij inter vtroſque mediocres, alij ita frigidi, vt vix omnino moueantur; alij libidiniſsimi, &c. Et poſt alia concludit: Quanto ergo tollerabilius illas, quas dicis impijs eſſe virtutes diuino muneri, quam eorum tantummodo tribueres voluntati? Ergo ex ſententia Aug. hoc genus beneficij diuini non ſolum in bonis moralibus, & liberis actibus voluntatis, ſed etiam

Digitized by Google

in alijs bonis naturalibus ex diuina prouidentia prouenietibus inuenitur. Differētia tamen eſt, quia naturalia bona ita ſunt à Deo, vt non poſsint ipſi recipienti tribui; actus autem virtutum, licet ſint Dei beneficia, etiam ipſi operanti tribuuntur, quia ſuam habet cooperationem.

Sed quæritur, An cogitatio honeſta ex hoc præciſe, quod habitura ſit effectum, ac ſubinde ſit efficax, ſeu congrua, ſit maius Dei beneficium, quam ſimilis cogitatio ſufficiens ex obiecto æqualis? Reſpōdeo, cogitationem congruā honeſtam, vt antecedit vſum liberum voluntatis, non ſemper excedere incongruam in aliqua reali conditione, vel poſitiua, vel formali ipſius actus, qualis eſt intenſio, atenſio, claritas, &c. vel priuatiua, ſeu ablatiua alicuius impedimenti; vt eſt carentia concomitantis cogitationis prauæ, vel conſiderationis alicuius maioris difficultatis, vel quid ſimile. Probatur, quia in his omnibus poteſt eadem cogitatio nunc eſſe congrua, & poſtea in alio habere effectum: id enim pendet ex libertate voluntatis: quoties enim cogitatio honeſta eſt ſufficiens, & actu poteſt voluntas cum effectu honeſta velle, & poteſt etiam non velle, & ſic poterit eſſe congrua, & etiam ex ſola libertate voluntatis incōgrua, poteſt enim conſentire, & diſſentire. Item ſtante honeſta cogitatione, etiam intenſa, poſſum ego nō operari pro mea libertate, alio habēte ſimilem cognitionem non operante; ergo poteſt æqualis cogitatio in vno eſſe congrua, in altero vero incongrua.

Ex his infero libertatem voluntatis, ad hoc extendi, vt poſsit obiectis, ſeu medijs omnino æqualibus, & æquæ conſideratis, pro ſua libertate vnum aſſumere, & aliud relinquere, nam aliter non eſſet libera ab intrinſeco. Nihilominus fatendum eſt eſſe peculiare Dei beneficium recipere cogitationē naturalem honeſtam tēpore opportuno, quando habitura eſt bonæ voluntatis effectum, etiam ſi non ex maiori efficacia ſua, neq. ex aliqua conditione antecedente, ſed voluntate libere cooperante, cum generali Dei concurſu illum effectum habeat. Occaſio ergo congrua eſt maius Dei beneficium, quam ſufficiens tantū, quia vt tradit D.Tho. 2.2.q. 106.a.5.& 6. ex Seneca, beneficij quātitas non ex ſola rei magnitudine, ſed maxime ex animo donantis attēditur. Itaq. ex opportunitate, & occaſione, in qua donū cōfertur, ſicut eleemoſyna rei minutę ſolet ex circunſtātijs magna cenſeri, vt ait idem D.Tho. 2.2.q. 32.a.4.ad 3. Ita ergo in præſenti, licet cogitatio in ſe æqualis ſit, vel fortaſſe minor, tamen quia in meliori opportunitate, & ex maiori affectu datur, ideo ſimpliciter maius beneficiū cenſetur. Eſt ergo talis cogitatio ſemper maius Dei beneficium, non tamen eſt ſemper maius auxilium, quia non magis excitat voluntatem, nec eſt in ſe quid melius, aut pauciora habet impedimenta. Nota, quod ex parte immittentis talem cogitationem, quam ſcit habituram effectum, eſſe congruam in præſentia, & intentione donantis; & ideo poteſt dari ex meliori affectu, & vt maius beneficium. Nota etiam, quod voluntas, cum elegit vnum bonum præ alio, non oportet vt id faciat ſub ratione melioris ſimpliciter, ſed ſub ratione facilioris, aut magis delectabilis, vel alia ſimili: & ex his ſequitur cogitationem honeſtam.

Digitized by Google

neſtam ſufficiētem ad mouendam voluntatem ad actum honeſtum, eſſe neceſſariam ad omnem voluntatis actum neceſsitate antecedente; cogitationem autem congruam vt talis ſit, ſolum eſſe neceſſariam neceſsitate conſequente, ſeu concomitante; illa autem neceſsitas dicitur antecedēs, quæ eſt ex parte cauſæ neceſſariæ ad opus; neceſsitas vero ad opus eſt illa, quæ ſequitur ex ſuppoſitione ipſiuſmet operis, quæ etiam poteſt dici concomitans, quatenus ſimul eſt cum ipſo opere; & hæc neceſsitas antecedens non infert neceſſario actū honeſtum voluntatis, aliàs tolleret eius libertatem, ſed eſt neceſsitas vt actus voluntatis eſſe poſsit, ſeu ſine qua eſſe nō poteſt. Et ideo ſtante illa cogitatione, poteſt non ſequi actus voluntatis, quamuis hic ſine illo eſſe non poſsit, & quo ad hoc dicitur illa neceſsitas antecedens.

Probatur etiā altera pars, quia cogitatio congrua non eſt neceſſaria, vt actus eſſe poſsit, ſed eſt neceſſaria vt actus ſit, illumque infallibiliter infert, neque ab eo ſeparatur; nam eo ipſo, quod voluntas non ſequitur cogitationem, hæc non eſt congrua, neque efficax; ergo ſi cogitatio eſt congrua, infert ſtatim effectum bonæ voluntatis. Dicitur ergo hæc neceſsitas conſequens, & non antecedens. Item licet cogitatio congrua ſit cauſa actus, non tamē eſt cauſa quia congrua eſt, ſed potius quia eſt cauſa non ſolum in actu primo, ſed etiā in actu ſecundo, ideo congrua nominatur. Hæc autem eſt neceſsitas conſequens, ſeu concomitans, ſiue conſideretur in reipſa, & in executione, ſiue in præſcientia Dei, nam Deus præſcit cogitationem eſſe congruam, quia habitura eſt effectum cooperante libera voluntate, non quia ſecundum ſe ſpectata illa cogitatio, neceſſario inferat talem voluntatem. Sequitur etiam ex dictis, ſimpliciter, vel proprie loquendo, poſſe hominem bene moraliter operari ſine cogitatione congrua, licet ſecundum quid, & in ſenſu compoſito dicatur non poſſe bene operari ſine cogitatione congrua: ſufficit enim ad bene operandum cogitatio ſufficiens, quam homo poteſt reddere congruam, conſentiendo illi, & ſic in ſenſu compoſito, id eſt, cum homo operatur iam habet congruam cogitationem. Et hac diſtinctione de cogitatione congrua in ſenſu diuiſo, & compoſito, conciliantur multa loca ſanctorum Patrum.

QVAESTIO VIII.

An cogitatio honeſta naturalis congrua, ſit vera gratia in homine non eleuato ad finem ſupernaturalem.

Sit prima concluſio. Cogitatio congrua honeſta cōformis eſſet rationi naturali hominis in ſtatu puræ naturæ, & ſic non eſſet gratia ſupra ordinem naturę. Probatur, quia homo in pura natura non eſſet ordinatus ad finem ſupernaturalem; ergo nec cogitatio illa daretur illi in ordine ad illū finem; ergo ex parte finis non eſſet ſupra ordinem naturæ, nec ex parte obiecti, vel regulæ, vel effectus, vel modi, cum omnia eſſent conſentanea naturæ.

Secunda concluſio. Reſpectu puræ naturæ, hoc donum cogitationis congruæ non eſt computandū extra beneficia creationis, & ſic eſt debitū, & per cōſequens tale donū

non eſt propria gratia etiam naturalis ordinis, vt putauit Vazquez 1. 2. diſp. 67. Probatur tamen noſtra concluſio, quia omnibus alijs ſpeciebus rerum debitum eſt tale genus prouidentiæ, quo interdum opera connaturalia conuenienter, ac recte ſecundũ capacitatẽ ſuam faciant; ergo idem eſt debitum humanæ, ſeu intellectuali naturæ. Operatio autem honeſta conſentanea eſt humanæ naturæ. Itẽ probatur, quia ſi homini non eſt naturaliter debita cogitatio honeſti, ſufficiens ad mouendum affectum: vel quod idem eſt, non ſit homini naturaliter debitũ auxilium ſufficiens ad habendam talem cogitationem; ergo proxima libertas ad peccandum non erit naturalis voluntati, nec poterit in illa inueniri, niſi ſuppoſito aliquo dono gratuito, & naturæ non debito, quod eſt abſurdum. Vnde etiam Vazquez diſp. 189. c. 15. nu. 126. & 127. fatetur cogitationẽ honeſtam ſufficientem ad mouendam voluntatem non eſſe donum gratiæ, ſed naturæ, ſaltem intra gradum minimum, licet de qualibet alia vehementiori, ſeu maiori, dicat eſſe donum gratiæ, etiam ſi congrua non ſit.

Item cogitatio ſufficiens eſt debita naturę, ergo & congrua. Conſequentia probatur: nam poſita cogitatione ſufficiente poteſt effectus bonæ voluntatis ſequi talem cogitationem; ergo etiam eſt debita huic naturæ illa prouidentia, ex qua cogitationes congruæ interdum conſequantur; ergo vtraq. cogitatio ad beneficium creationis pertinet, quia licet prima inſtitutio vniue ſi ſub tali ordine rerum, & cauſarum non ſit alicui debita, ſicut neque creatio, nihilominus non dicitur beneficiũ gratiæ, ſed naturæ; & quidquid poſtea ex illis cauſis ſequitur, licet conſeruationem, & generalem Dei concurſum libere à Deo dandum includat, nihilominus non eſt gratia à beneficio creationis diſtincta, quia prouenit ex ſolo influxu, & ordine naturali debito rebus ſic inſtitutis, & intra illum ordinem proceditur vſque ad cogitationem congruam.

Ex his infero, quod ſi cogitatio cõgrua debita eſt ſpeciei, etiã erit debita cuilibet indiuiduo, maxime in ſententia S. Thomæ, qui tenet, quemlibet Angelum eſſe ſuæ ſpeciei. Deinde etiam ſi plures, vel omnes Angeli eſſent eiuſdem ſpeciei, eſt per ſe valde credibile debitum illis eſſe ex prouidentia naturali, vt ſaltem prima cogitatio naturalis, & antecedens omnẽ vſum libertatis Angelicæ congrua ſit ad honeſta volendum, maxime cum S. Thom. doceat, Angelum in primo inſtanti ſuæ creationis ita moueri à Deo, vt peccare non poſſit, quia eius peccatum tribueretur auctori naturæ. Et nota, quod licet præparatio cogitationis congruæ ſit ex voluntate Dei abſoluta, & efficaci, & per conſequens ſit ſpeciale beneficium procedens ex quadam maiori Dei beneuolentia, non inde ſequitur hoc beneficium eſſe gratiam propriam, & diſtinctam à beneficio creationis, quia per naturalem connexionem ſequitur ex creatione rerum, & ex illarũ prima diſpoſitione, ad creationem vniuerſalem pertinente, cũ naturali concurſu cauſarum ſecundarum ſub generali influentia primæ cauſæ. Eſt ergo debita cogitatio non ſolum ſufficiẽs, ſed etiam congrua.

Nec tamen inferas, ergo & vocatio congrua debita erit naturæ.

Reſpon-

Reſpondeo enim negando conſequentiam, quia vocatio eſt ſupernaturalis, & non prouenit ex cauſis naturalibus, ſed ex ſpeciali diſpoſitione diuina ſupra totum naturæ ordinem, & ſupponit diuinā prędeſtinationē, & ordinationem, propter quod in hoc ordine gratiæ, etiam vocatio tantum ſufficiens eſt vera gratia, licet omnibus detur; & quamuis ſit debita priori gratiæ diuinæ præordinationis talis naturæ ad ſupernaturalem finē. Et nota, quod licet cum generali Dei concurſu, poſsit homo efficere opus commune morale, poſita cogitatione congrua; non tamen ſufficit talis cogitatio ad vincendam grauem tentationem, vel ad amandum Deum ſuper omnia, vel talem cogitationem poſſe eſſe continue congruam ad naturalem legem totam ſeruandam ſine auxilio gratiæ Dei, quia in his occaſionibus gratia ſupplet defectum virium liberi arbitrij; non enim ſunt æquales naturales vires voluntatis in ordine ad omnes actus liberos, etiam naturales; & ideo neque idem modus cogitationis cōgruę in omnibus ſufficit.

QVAESTIO IX.

An cogitatio congrua, ad bene moraliter operandum ſit vera, & ſupernaturalis gratia, reſpectu hominis eleuati ad finem ſupernaturalem.

PRima concluſio. Actus bonus moraliter fit ab homine ordinato ad finem ſupernaturalē, vt ab ipſomet homine in eundem finem referatur, tunc neceſſarium eſt auxilium gratiæ ad illum actum, vt ſpectatum ſub illa relatione, quia relatio illa aliquid eſt ſupernaturale, ſeu à forma ſupernaturali prouenit; voluntas enim operandi propter ſupernaturalem finem, ſupernaturalis eſt; ergo ad illam relationē neceſſaria eſt gratia, ſeu auxilium ſupernaturale neceſſarium ad priorem actum, quo homo ſe ad actus ſuos, etiam naturales, in Deum finem ſupernaturalem referat; ſicut ad actum ſtudendi, aut ſciendi Logicam propter Dei gloriam, neceſſaria eſt gratia, quæ ad illam relationem poſtulatur.

Secunda concluſio. Vt opus morale ſtudioſe fiat ab homine ordinato ad finem ſupernaturalem, nō ordinante opus in illum finem, nō eſt neceſſarium propriū auxilium gratiæ, nec vera gratia intrinſeca, ſed ad ſummum extrinſeca prædeſtinatio, ſeu præordinatio extrinſeca Dei, quæ poteſt dici extrinſeca gratia, quatenus & ſupernaturalem prouidentiam ſpectat. Probatur prior pars, quia hoc opus nō eſt melius, neque difficilius in homine ordinato ad finem ſupernaturalem, quam in non ordinato; ergo non requirit maiores vires vt fiat ab homine in illo ſtatu, quam in iſto; quia vires ad operādum ſolum poſtulātur propter excellentiam, vel perfectionem effectus; ergo in nullo ſtatu eſt neceſſarium auxilium gratiæ. Secunda pars probatur, nam licet tale opus ordinetur à Deo in finem ſupernaturalem, hoc prouenit ex prædeſtinatione, vel prouidentia ſupernaturali, quæ dici poteſt extrinſeca gratia, ſine alio interno auxilio gratiæ à quo actus fuit, quod exemplo declaratur; quia etiam creare naturam propter finem ſupernaturalem, & illam conſeruare propter eundem finem, eſt benefi-

cium aliquo modo ſuperâs naturam: & tamen non propterea dicemus, influxum quo Deus côſeruat naturam eſſe gratiam, ſed ſolum illam ordinationem ad ſupernaturalem finem à quadam extrinſeca gratia prouenire. Et ſimili modo bona complexio, ingeniū, conueniens educatio, imo & origo ex talibus, in tali loco, vel tempore, ſunt media conducentia ad ſalutem, ac ſubinde ex diuina prædeſtinatione, & electione ordinata, & tamen in ſe non ſunt gratiæ, ſed ſolum per denominationem extrinſecam ab electione, & prædeſtinatione gratuita; ita ergo eſt in præſenti.

Tertia concluſio. Cogitatio congrua ad bene moraliter operandū in vno, vel alio actu ſine relatione ad finem ſupernaturalem propria ipſius operantis, etiam in homine lapſo, non eſt auxilium gratiæ Dei, vel Chriſti, quamuis ex intentione Dei propter finem ſupernaturalē detur. Probatur, quia cogitatio ſufficiens ad ſimile bonum in homine lapſo, non eſt ſpecialis gratia, vel auxilium; ergo neque congrua. Probatur conſequentia, quia vt ſupra probatum eſt, cogitatio congrua, vltra ſufficientem, non addit rationem ſpecialis auxilij, nec communem curſum cauſarum immutare debuit Deus propter peccatum originale. Et confirmatur, quia etiam nunc animæ puerorum cum peccato originali decedentium, non priuantur cogitationibus naturalibus honeſtis, & ſufficientibus, & congruis, vt communis ſententia docet, & tamen talis cogitatio in illis, neque eſt gratia, neq. effectus paſsionis Chriſti, quę illis applicata non eſt efficaciter per aliquod mediū; ergo idem dicendum eſt de hominibus non baptizatis, qui peruenientes ad vſum rationis incipiunt habere cogitationē bonam, & honeſtam, vel ſufficientem, vel congruam.

Probatur etiam concluſio, quia cogitatio hæc honeſta moraliter ſępiſsime, ſeu à pluribus acquiritur, vel excitatur, non per inuentionem, ſed per diſciplinā humanam, docente, vel excitāte alio homine. Et cum tali cogitatione ſæpe contingit hominē ab alio edocto, vel excitato operari aliquod bonum morale, per liberum arbitrium, ac proinde eſſe congruam ſine alio interiori ſpiritu gratiæ, ſed tunc talis cogitatio tantū habet rationem doctrinę, ſeu diſciplinæ, aut exhortationis humanæ; ergo non eſt vera gratia Chriſtiana, de qua Patres loquuntur. Vnde cū frequentius, & in pluribus hominibus talis cogitatio excitetur per doctrinam, & vocem humanam, etiam inter infideles, nam inter illos etiam filij à parentibus inſtruuntur, ipſos honorare, veritatem loqui, & ſimilia, fit vt hæc cogitatio congrua ſępiſsime per doctrinam humanā ſufficienter excitetur. Et idem erit dicendum de cogitatione quaſi per inuentionē excitata, nam in ſe eiuſdem rationis ſunt, & vterque modus acquirendi illam, eſt naturalis, & humanus, & à diuina prouidentia ordinatus. Cum ergo cogitatio illa naturalis quantumuis congrua, fiat ſine miniſtratione ſpiritus, vel occulta miſericordia, proculdubio non eſt ex vera gratia ſaluante, ſeu per ſe conferente ad æternam ſalutem, & beatitudinem, de qua loquuntur Patres cum dicunt, ad ſingula opera gratiam ſpiritus eſſe neceſſariam.

Vnde

Digitized by Google

Vnde Auguſt. frequenter docet, in vanum ædificare externũ prædicatorem, niſi Deus interius ædificet ſingulari modo, & auxilio. Sic loquitur de omnibus operibus gratiæ, & de ipſa fide lib. de prædeſt. ſanctorum, cap. 7. dicens: Si ad ædificium pertinet fides, in vanum laborat prædicando ædificãs fidem, niſi eam Dominus miſerando intus ædificet; cogitatio ergo ſancta altioris rationis eſt, & peculiarem internam Dei operationem poſtulat, præter externam doctrinam, & cogitationem, quæ ex vi illius cum ſolo generali concurſu interius reſultat. Non eſt ſermo, cogitatio illa congrua vera Chriſti gratia, de qua Patres loquuntur, quia aliàs ſequeretur etiam poſſe hominem mereri de congruo fidem, vel primam operationem internam, & ſupernaturalem per opus bonum morale factum ex illa cogitatione congrua naturali, quia ſi illa eſt vera gratia, iam eſt opus gratiæ, & conſequenter poteſt fundare meritum alterius gratiæ, quod eſt contra Paulum. 1. ad Theſalon. 2. dicentem: Gratia eſtis ſaluati per fidẽ: & hoc non ex vobis, donum enim Dei eſt. Vtique ipſa fides non ex operibus, vt nequis glorietur. Vbi à fide diſtinguit opera quæ à fide non procedunt: nam quæ procedunt à fide, iam non ſunt ex nobis, cum fides ſit donum Dei; ergo opera quæ procedunt ex cogitatione honeſta naturali, cenſet Paulus eſſe ex nobis, & non eſt meritoria ſalutis, nequis poſsit in ſeipſo gloriari: ſi autẽ eſſet gratia, non in ſe, ſed in Deo gloriaretur.

Ex his infertur, quod naturalis cogitatio quantumvis honeſta, & congrua, neq. eſt cogitatio fidei, neq. eſt ſupernaturalis, id eſt, quæ viribus naturę elici non poſsit. Vnde cum Apoſtol. dicit 2. Corint. 3. Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt, loquitur, ſecundum Aug. de cogitatione quæ poſsit eſſe initium charitatis infuſæ, quæ cogitatio eſt ſupernaturalis, & fidei, vt patet præſertim lib. de prædeſt. SS. c. 2. vbi Aug. hęc Pauli verba declarat, & eodem modo exponit idẽ teſtimoniũ lib. de bono perſeuer. c. 8. vbi docens, à Deo habere homines poteſtatem vt fiãt filij Dei, ſic ait, Ab ipſo quippe eam accipiunt vtique poteſtatem, qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas fidem habeat, quæ operatur per dilectionẽ, vbi clare loquitur de his cogitationibus interius in corde infuſis, & ad finem pertinentibus. Et eodem modo exponendæ ſunt aliæ locutiones, quibus abſolute dicitur omnis bona cogitatio à Deo proficiſci: nã ſi naturalis eſt, procedit à Deo vt auctore naturæ per generalẽ concurſum, & prouidentiam, quæ autem eſt vera gratia altiori modo, & magis liberalſ à Deo exiſtit, & ad altiorẽ ſanctitatẽ ex ſe ordinatur; & ideo ſimpliciter diuina, & ſancta vocatur: ordinarie vero loquuntur Patres de cogitatione data homini à Deo vltra communem curſum naturę. Et de illa loquitur Aug. ſerm. 171. dicens: Quidquid boni cogitauerit homo ſubito corde percuſſus, nempe per internam inſpirationem à Spiritu ſancto infuſam. Et hoc modo intelligendi ſunt alij Patres, nam cum docent nullum opus bonum poſſe fieri ſine gratia, loquuntur de opere ordinis ſupernaturalis, vt eſt illud Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere. Et Phil. 2. Deus eſt qui operatur in nobis, velle,

& perfi-

Digitized by Google

& perficere, Iacob. 1. Omne datum optimum, & omne donum perfectum de ſurſum eſt. Et Concil Arauſic. dicentis cap. 9. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, vt operemur operatur. Et cap. 18. Debetur merces bonis operibus ſi fiant, ſed gratia præcedit vt fiant. Et idem in Concil. African. 1. 8. quæ ſententiæ frequentiſsimæ ſunt apud Aug. vnde ſerm. 13. de verbis Apoſtoli, ait: Adiutorium Spiritus ſancti prorſus ſi abſuerit, nihil boni agere poteris. Similia multa habet lib. 4. contra Iulian. cap 3. vbi inter alia docet, ante gratiam nihil boni in homine reperiri. Idem ait Proſper epiſto. ad Rufinum, & alibi ſæpe, & Fulgent. de Incarn. & grat. c. 16. & cap. 19. ait. Liberum arbitrium quamdiu per gratiam non liberatur, captiuum eſſe, & ſeruum peccati. Et ſubdit, quando eſt peccati ſeruus, non niſi ad ſeruiendũ peccato reperitur idoneus. Idẽ Paul. Oroſius in dialog. de libero arbitrio, & Cyril. Alexa. lib. 9. in Ioan. c. 45. dicens: Impoſsibile eſt quidquam boni à nobis peragi, niſi gratia Spiritus ſancti. Imo Concil. Arauſic. cap. 22. ait: Nemo habet de ſuo niſi mendacium, & peccatum. Et Bernard. ſerm. 1. de Annuntiat. ſic inquit: Nos, qui de nihilo creati ſumus, ſi nobis ipſis relinquimur, in peccatum ſemper (quod nihil eſt) declinamus.

Sed iſta omnia magis confirmãt noſtram ſententiã, nam dicta ſunt contra Pelagium: quod autem aliquod bonũ opus morale fieri poſſit viribus liberi arbitrij ſine gratia, nihil cõmercij habet cũ errore Pelagij; imo vt ſupra oſtendimus, id fuit à Pio 5. & Greg. 13. virtute declaratum, dum propoſitiones Baij 23. 36. & alias reprobarunt. Omnia ergo Patrum teſtimonia oſtendunt, quod ſine operatione Dei, homo nullum bonum opus meritorium facere poteſt, vt adnotat D. Thom. q. 24. de veritat. a 4. nam ſi bonũ opus ſit pure, ac præciſe ordinis naturalis, eſt à Deo vt auctore naturæ, & ab eius gratuita prouidentia, & influentia, & ita eſt à gratia generatim, ſeu large dicta, hoc eſt, (vt ſancti loquuntur) à gratia condente, non à gratia ſaluante: ſi vero opus bonum ſit altioris ordinis, ſeu attingat aliquo modo finem ſupernaturalem, vel ab ipſomet operante ad illum ordinetur, tunc non fit ſine proprio auxilio gratiæ ſaluantis; proceditque à Deo vt auctore principali gratiæ, & à Chriſto, vt Redemptore, vel iuſtificatore. Et optimus modus explicandi teſtimonia ſanctorum Patrum eſt, vt loquantur de opere meritorio, in infidelibus autem bona opera meritoria eſſe nõ poſſunt, dicẽte Paul. Rom. 8. Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt; infideles autem non ſunt filij Dei per adoptionẽ. Nam homo ſolis viribus liberi arbitrij primam gratiam mereri nõ poteſt de condigno; imo, vt probabilior fert opinio, nec de congruo, nec merito impetratorio. At cum homo auxilio ſpeciali Dei præuentus operatur ex fide, iam eius opera ſunt meritoria, quia vt ait Auguſt. iam eſt ex fide iuſtificatus. Et loquitur de iuſtificatione inchoata. Et hoc modo ait Auguſt. lib. 15. de ciuitat. cap. 20. non eſſe opus bonum, niſi quod procedit ex fide ſummi Dei: quod neceſſe eſt intelligi de opere meritorio, ne omnia opera infidelium putentur eſſe peccata, vt ſupra dictum eſt. Et idem Auguſt. in toto lib. de prædeſtinat. ſanctorum, in

eodem

Digitized by Google

eodem ſenſu de bonis operibus loquitur. Cũ enim in illo libro præcipue intendat contra Pelagianos oſtendere initium ſalutis, aut fidei nõ eſſe ex nobis, reducit omne meritum ad fidem tanquam ad fundamentum, & oſtendit nec fidem, nec fidei initium, quod eſt ſancta, & ſupernaturalis cogitatio, eſſe in nobis niſi ex dono Dei: & ita concludit, nullum meritũ apud Deum eſſe in nobis niſi ex præueniente, & adiuuante gratia. Et eodẽ principio infert, nullum bonum opus eſſe in nobis niſi ex gratia: quæ illatio non eſſet bona, niſi per bonũ opus intelligeret illud, quod etiã eſt bonum meritoriũ apud Deum. Cum ergo omne meritum apud Deum, ex ſententia Auguſt. fundetur in fide, ideo ſolum illud opus bonum, quod ex fide procedit, ſolet ab Auguſt. bonum ſimpliciter vocari. Quapropter opus tantũ morale non appellat bonum ſimpliciter. Sine gratia enim poteſt quis cogitare, & deſiderare humana: non autem poteſt cogitare, aut velle, ſeu deſiderare diuina, vt ait Petrus Diaconus lib. de Incarnatione, & gratia cap. 6.

Imo & Concilium Arauſ. can. 7. ſic ait: Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod ad ſalutem pertinẽs vitæ æternæ cogitare, vt expedit, aut eligere, &c. Et eodem ſenſu addit idem Concil. in canon. 6. particula n illam, ſicut oportet, & cap. 25. ita inquit: Vt nullus, aut diligere Deum ſicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum eſt, poſsit niſi gratia eum, & diuina miſericordia præuenerit, &c. Vnde Concil. Trident. addendo illam particulam, ſicut oportet, ſeſſ. 6. can. 3. totam doctrinam, & explicationem Concilij Arauſ. amplexum eſt; omne ergo bonum meritorium requirit ſpiritualem gratiam. Et in eodem ſenſu loquitur Concil. Magunt. ſub Celeſtino, in decretis fidei, cap. 5. vbi de hominibus lapſis dicit: Per libertatem arbitrij (quæ exigua, & infirma in his reſidet) nondum adiuti gratia Dei, ea quæ ſunt ſpiritus, & ad ſalutem conferunt, nec agnoſcere, ne dum appetere queunt. Vnde licet opera moralia ſint opera pietatis, nõ dicũtur abſolute à Patribus opera pietatis niſi quæ conferunt ad vitam æternam. Vnde cap. 2. de prædeſtinat. ſanctor. ait Aug. Fides vnde pietas exordium ſumit, donum Dei eſt, &c. nam propria ratio pietatis conſiſtit in vero cultu Dei, vt idem Auguſt. tradit lib. 12. de Trinit. c. 14. Et quamuis nõ negemus poſſe dari aliquam pietatem naturalem, & honeſtam ad verũ Deum vt auctorem naturæ, nihilominus Auguſt. & cæteri Patres loquentes ad fideles, & inſtruentes illos in ordine ad finem ſupernaturalem, illam vocant ſimpliciter pietatem ad Deum, quæ in fide fundetur: vt patet ex eodem Auguſt. epiſt. 29. & lib. 2. de ciuitate Dei, cap. 39. & alibi ſæpe, & ſic alij Patres, & Concilia loquuntur. Et licet actus moralis placeat Deo, & habeat aliquam remunerationem temporalem, nõ tamen acceptatur ad ſupernaturalem remunerationem, quia de ſe non habet cum tali premio proportionem, dicente Paul. ad Hebræos 11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo.

QVAE-

QVAESTIO X.

Quomodo intelligenda ſint Cõcilia, cum Auguſt. dicentia Liberum arbitrium ſine auxilio, non niſi ad peccandum valere.

Liberum arbitrium hominis, poſt lapſum ſuis viribus relictum, non niſi ad peccandum valere, in rigore, & proprietate falſum ſimpliciter eſt, nec poteſt ab vllo Theologo defendi. Imo eſt ſententia Michaëlis Baij in 28. aſſert. his verbis: Liberũ arbitrium ſine gratiæ Dei adiutorio, non niſi ad peccandum valet. Et tamen Pius V. & Gregor. XIII. eam ſimpliciter reprobant, & ſub cenſura ſua generali comprehendunt: fauet enim multum hæreticis huius temporis. Eſſentque infidelium opera peccata, quod facile hæretici concedunt; imo idem dicunt de homine in ſtatu peccati exiſtente. Non ergo fuerunt Auguſtin. & ſequaces in hoc ſenſu locuti, ſed dicitur tale opus ſine Dei auxilio peccatum, non quia veram malitiam moralem habet, ſed quia nullum meritum, vel vtilitatem habet ad vitam æternam. Ita Soto, Vega, Ruardus, & alij. Sed præſtãtior expoſitio eſt, opera ſine gratia facta, non ſolum inutilia eſſe ad vitam æternam, ſed etiam raro eſſe omni ex parte bona, & præſertim ex intentione finis, & maxime in infidelibus. Et quæ tam rara ſunt, & tam parui momenti, tanquam nulla reputantur ab Auguſtin. Vnde cum Auguſtin. vel alij Patres ex doctrina eius docent, ſimpliciter omnia opera liberi arbitrij ſine gratia facta, eſſe peccata, intelligũt regulariter loquẽdo. Vel dicitur, homo ex ſe non habere niſi peccatum, & mendaciũ, quia peccandi defectum ex ſe habet, & non à Deo, qui ſolum malitiam permittit; quod vero aliquid boni operari valeat, à Deo auxilio habet, iuxta illud Oſeę 13. Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum. Et hoc eſt quod ait Concil. Arauſ. canon. 22. Neminem habere de ſuo niſi peccatum, & mendacium, quia peccatum vt peccatum eſt, non eſt à Deo, ſed à ſolo homine, & à ſua voluntate; non quatenus à Deo bona eſt, ſed quatenus ex nihilo facta eſt, vt dixit Auguſt. 12. de ciuit. cap. 1. & 6. hoc autem non tollit quin homo poſsit naturaliter cum concurſu Dei aliquid boni operari: quod negabat Michaël Baius, à Pontificibus condemnatus. Vnde quidquid liberum arbitrium operatur quod peccatum non ſit, non habet illud de ſuo, ſed à Deo, cui principaliter tribuendum eſt omne bonum. Et in hoc ſenſu videtur dixiſſe Concil. Magunt. nouiſsimum, in primo decreto fidei, Hunc Deum conditorem, conſeruatorem, & gubernatorem eſſe rerum omnium in pœnis, & vindictis iuſtũ ſimul & miſericordem, in donis liberalem, omnis quidem boni, ſed nequaquam mali culpæ auctorẽ. Vbi aperte loquitur de omni bono, tã naturæ, quam gratiæ, & de Deo vt gubernatore in vtroque ordine. Ex ſe ergo homo peccatum habet, bonum autem non ita illud habet ex ſe, ſed ex Dei beneficio, non tantum creantis naturam, vel docentis per creaturam, vt dicebat Pelagi. ſed etiam in particulari omnia prouidentis, & interius etiam operantis, ſaltem per generalem concurſum, quod negabat Pelagius.

Sed

Sed contra dices. Si homo poſſet aliquid boni moralis, ſeu gratiæ operari ſine gratia, haberet aliquid vnde poſset in ſe, & non in Domino gloriari: quod eſt contra illud Paul. 1. Corinth. 4. Quid habes quod non accepiſti? ſi autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis? Et confirmatur ex Concil. Arauſ. can. 16. dicente: Nemo ex eo quod videtur habere glorietur quaſi non acceperit, aut ideo ſe putet accepiſſe, quia litera extrinſecus, vel vt legeretur apparuit, vel vt audiretur inſonuit; ergo nihil boni eſt in homine, de quo poſsit gloriari. Vnde Gregor. lib. 22. moral. cap. 5. aliàs 10. ait: Ego mea opera tanquam mea non profero, quia auctoris ſui gratiam negare conuincitur quiſquis ſibi tribuit quod operatur. Reſpondeo, loqui Paulum de donis ſupernaturalibus, & operibus meritorijs aliquo modo ſalutis; & etiam alij Patres, & de his bonis gloriari tanquam de non acceptis per gratiam, ſuperbiæ, & arrogantiæ eſt. Dico vero vlterius etiam de bonis naturę non debere, nec poſſe hominem gloriari tanquam de non acceptis, quia à Deo manant vt auctore naturali; & licet per ſe non pertineant ad gratiam ſaluantem, pertinent ad gratiam creantem, conſeruantem, & prouidentem; ideoque eſſet magna arrogantia, & ingratitudo, gloriari de bonis naturalibus, vt de pulchritudine, ingenio, ſcientia, & ſimilibus tanquam de non acceptis, nam omnia iſta in Deum referenda ſunt, vt ait Auguſtin. lib. 4. contra Iulianum, cap. 3. quod ſi hoc verum eſt in bonis naturalibus, à fortiori erit in moralibus.

Argues etiam, poſſe fideles petere à Deo, non ſolum bonos actus ſupernaturales, ſed etiam mere naturales; ergo ex tali oratione colligimus gratiam eſſe neceſſariam ad ſingulos huiuſmodi actus naturales, quia nemo petit id, quod per ſe facere poteſt. Antecedens patet, quia poſſumus fideli, & Chriſtiana oratione à Deo petere ſalutem, ſcientiam, pluuiam, & alia bona temporalia; ergo & virtutes morales acquiſitas, & actus earum, in illis prçciſe ſiſtendo. Reſpondeo, quod ille modus orationis poſsibilis eſt, eſſet tamen imperfectus, quia non parua imperfectio eſt ſiſtere in bonis non fructuoſis ad vitam æternam. Nec talis modus eſt in vſu fidelium: nullus enim eſt qui cupiat bene operari, qui non ſimul eadem opera ſibi ad ſalutem proficere, maxime deſideret, & quia homo etiam in moralibus fere ſemper non bene operatur, ideo etiam intra ordinem naturæ, poſtulandum eſt Dei auxilium, vt neceſſarium ſimpliciter ad bonos mores, abſolute loquendo.

Et aduerte, quodcunque opus bonum morale, etiam naturale, eſſe beneficium Dei, vt gubernatoris naturæ, prouidentis occaſiones bene operandi, & ad bonum opus cooperantis, ſaltem generali concurſu; & ideo pro quocunque ſimili opere gratiarum actio Deo debita eſt, quia non ſolum pro donis gratiæ, ſed etiam pro bonis naturæ gratiæ Deo debentur, quamuis pro prioribus bonis multo ampliores, ac excellentiores debeantur, vt recte declarat Auguſtin. lib. 15. de ciuitate, cap. 31. & lib. confeſs. cap. vltim. Quando autem ſancti

ex gratiarum actione colligunt auxilium gratiæ, loquuntur de operibus ordinis ſupernaturalis, vt eſt fides, & quæ ad illam conſequuntur.

QVAESTIO XI.

Vtrum ad ſingula tentationes ſuperandas, legi naturali repugnantes, neceſſarium ſit ſingulare auxilium gratiæ.

NOta, quod duplex eſt tentatio, vna leuis, alia grauis. Leuis dicitur, quæ vel ex parte intellectus paruam, aut inefficacem habet ſuaſionem, vel ex parte appetitus debilem inclinationem; vel etiam eſt leuis, quę ad momentum, ſeu breuiſsimo tempore durat, quamuis alioquin intenſa, ſeu vehemẽs videatur. Grauis autem dicitur, quæ pertinaciter ſuadet multo tẽpore conſtanter, ac moleſte; poteritq. hoc titulo grauis cenſeri, etiam ſi pro ſingulis temporibus, non ſit admodũ vehemens. Hi autem gradus tentationum non poſſunt certa regula definiri, ſed prudenti arbitrio conſiderãdi ſunt per comparationem ad eum qui tentatur. Nam aliqua tentatio erit grauis vni, quæ alteri eſſet leuis, propter varias eorũ complexiones, ingenium, mores, vel doctrinam, quæ omnia ponderanda ſunt; dicitur ergo in præſenti leuis, vel grauis tentatio, non ex materia, ſed ex modo: iuxta illud Pauli 1. Corinth. 10. Tentatio vos non apprehendat niſi humana, fidelis autem Deus, qui non patietur vos tentare ſupra id quod poteſtis. Vbi tentationem leuem, iuxta Chryſoſtomum, Theodoretum, & Theophila. vocat humanam, ideſt, hominis fragilitati attemperatã, aliæ vero ſunt grauiores. Itẽ tentatio quædam eſt veluti ab intrinſeco, & quaſi connaturaliter, vt eſt illa quæ naſcitur ex complexione, & appetitu hominis: medijs tamen his ſenſibilibus obiectis, quæ vitare non poſſumus, de qua Paulus: Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meę, &c. Alia eſt tentatio, quæ à mundo eſſe dicitur, id eſt, quæ naſcitur ex conſortio aliorũ hominum per mala conſilia, vel praua exempla. Tertia deniq. oritur ab extrinſeco, vt à dæmone, quæ dici poteſt vltra, vel præter naturam, quia hoc bellum cum dæmonibus non eſt mere naturale, ſed ex altiori prouidẽtia, aut permiſsione diuina introductum: de quo Paulus loquitur, dicens: Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnem, & ſanguinem, ad Epheſ. 6.

Sit concluſio. Non eſt neceſſariũ ſpeciale gratiæ auxiliũ ad quamcunque tentationem in particulari vincendam, quia homo ſua libertate vtens, poteſt vincere ſingulas tentationes, ſeu quãcunque illarum ſecundum ſe ſpectatam. Sic D. Bonauent. 2. diſt. 28. a. 2. q. 2. Aegydius dub. 4. & 5. ſ. ad 1. & ibi Gabrie. & melius lect. 78. in canonem, dub. 5. Henrricus quodlib. 5. q. 10. Soto lib. 1. de natu. & gratia, cap. 21. & 22. Et Vega opuſcul. de iuſtific. q. 12. Medi. 1. 2. q. 10. art. 1. eamque ſupponunt Ruard. & Stapleton. Et licet hæc aſſertio poſſit ex Scriptura, ex Concilijs, vel Patribus ſufficienter probari, poteſt tamen efficaciter probari non eſſe contra eorum doctrinam, imo ab eis interdum indicari. Primo probatur ex Bulla ſæpe allegata

Digitized by Google

Pij V. & Gregor. XIII. nam inter propoſitiones Michaëlis Baij trigeſima eſt; non ſolum fures hi ſunt, & latrones, qui Chriſtū, viam & oſtium veritatis, & vitæ negāt, ſed & quicunque aliunde, quam per Chriſtum in viam iuſtitiæ, hoc eſt, ad aliquam iuſtitiam conſcendi poſſe dicunt, aut tentationi vlli ſine gratiæ ipſius adiutorio reſiſtere hominē poſſe, ſic vt in eam non incidat, aut ab ea ſuperetur; ergo poteſt liberum arbitrium reſiſtere alicui tentationi ſine ſpeciali gratia, cum oppoſitam Baij propoſitionem damnet Concilium. Hanc concluſionem indicat Hieron. lib. 3. contra Pelagianos, dicens: In noſtra poſitum eſſe poteſtate, vel peccare, vel non peccare, &c. ergo & vincere leuem tentationem. Vnde Pius V. & Greg. XIII. etiam reijciunt 28. propoſitionem Baij, liberum arbitrium ſine adiutorio gratiæ non niſi ad peccandum valere, & cum in omnibus operibus ſit aliqua, ſaltim leuis tentatio, nihil boni homo efficere poſſet, ſed ſemper peccare, videreturque liberum arbitrium per peccatum originale omnino extinctum, cum tentationem leuem, paruam moraliter vincere non poſſet, quod falſum eſt, quia leues tentationes nihil perturbant. Item cogitatio ſufficiens ad vincendam talem tentationem, poteſt haberi ſine gratia, (vt tenentur aduerſarij concedere) alioquin per ſolam poteſtatem naturalem, & ſecluſa gratia non haberet quis libertatem ad peccandum, quia careret poteſtate ad reſiſtendum tali tentationi, quod autem de facto non vincat illam, niſi habeat cogitationem congruam, cum illa congruitas ſit omnino conſequens, & pendens ex ſolo vſu naturalis libertatis, proueniens ex curſu naturalium cauſarum, non pertinet ad ſpeciale auxilium gratiæ, nec ad ſpeciale beneficium gratiæ, ſed naturæ.

Dices: Semper eſt beneficiū gratiæ, quod tētatio ſit leuis, vel non grauior: nam ſi Deus permitteret, dæmon vrgentius tentaret; ergo quod Deus id non permittat beneficium gratiæ eſt; ergo illi debet imputari victoria. Reſpondeo, ſi beneficium eſt gratiæ Dei, quod grauis nō occurrat tētatio, maius beneficiū erit quod nulla tentatio occurrat etiam leuis, cum ſit aliquod opus morale. Et nihilominus dicimus, opus morale fieri poſſe ſine gratia Dei; illa ergo gratia, quæ requiritur ad vincendam leuem tentationem, non eſt gratia interna diuinæ inſpirationis, & adiutorij, ſed eſt quædam gratia externæ protectionis, de qua non loquuntur Patres in propoſito. Et hoc genus protectionis, ſeu prouidentiæ Dei, quo fit vt tentatio ſit leuis, licet ſemper ſit ex beneficio prouidētiæ diuinæ, non eſt neceſſarium vt ſemper in particulari ſit ex ſpeciali prouidentia gratiæ, ſed interdum ſufficit generalis prouidentiæ curſus.

Ex his reſpondeo ad plura dicta Scripturæ, Conciliorū, & Patrum, quibus ad bene operandum gratiam requirunt: loquuntur enim frequentiſsime de victoria christiana, ſeu ad vitam æternam comparandam fructuoſa, vt Pſalm. 27. In te eripiar à tentatione. Et Pſal. 29. Auertiſti faciem tuam à me, & factus ſum conturbatus. Et Matth. 6. Et ne nos inducas in tentationem. Et Lucæ 22. & Matth. 26. Monuit idem Dominus, Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem. Quæ verba expendens Hiero.

Digitized by Google

contra Pelagian. dialog. 2. ait: Si libertas arbitrij ſatis eſſet ad vincendam tentationem, non fuiſſe Chriſtum dicturum, Vigilate, & orate. Vnde Concil. Arauſ. dicit, diuini eſſe muneris quoties pedes noſtros à falſitate, & iniuſtitia tenemus. Loquuntur etiam Concilia, & Patres contra Pelagium, qui hanc victoriam tentationum, etiam grauium, ſoli libero arbitrio tribuebat, nam tentationes leues quaſi nihil moraliter reputantur: licet etiam in his vincendis, ſi homo ſuæ libertati, & humanæ diligentiæ permittatur, frequentius eſt negligens, & potius labitur quam reſiſtat. Vnde cum dicunt Patres, indigere nos ſingulis temporibus, & momentis auxilio gratiæ, ne tentatione vincamur, eodem morali modo intelligi poteſt, quia frequentiſsime in ea neceſsitate verſamur. Dici etiam poteſt, in ſingulis momentis nos indigere hoc auxilio, non quia in ſingulis ita tentemur, vt ſine auxilio non poſsimus ſtare, ſed quia ſemper ita tentari poſſemus, & ideo ſemper nobis neceſſarium eſt paratum habere Dei auxilium. Vel dicitur, homo non poſſe tentationes vincere ſine gratia, quia non poteſt ſine peccato diu in tentationibus perſiſtere. Item, quia victoria, etiam leuiſsimæ tentationis, tribuenda eſt Deo protectori, & vt auctori naturæ, & ſic ſemper gratiæ Deo agendæ ſunt.

QVAESTIO XII.

Vtrum ad vincendas ſingulas graues tentationes contra legem naturalem in ſtatu naturæ lapſæ, neceſſarium ſit ſpeciale auxilium gratiæ.

SIt concluſio. Ad vincendas graues tentationes, & vnamquamque earũ, neceſſarium eſt ſpeciale gratiæ auxiliũ, nam liberum arbitrium illo deſtitutum, ſine dubio ſuccumbet. Hanc indicat D. Bonauent. in 2. diſt. 28. art. 2. q. 2. & ibi Aureol. q. vnica, art. 2. Vega clarius, & fuſius quæſt. 12. de iuſtific. & ſequentibus, Soto lib. 1. de grat. c. 21. ad 2. Medi. 1. 2. q. 10. a. 3. & q. 109. art. 2. ad 4. Bellarm. lib. de iuſtific. c. 5. & 7. Valent. 2. p. diſp. 8. & communis eſt nunc inter Theologos. Et ſi loquamur de ſingulis tentationibus in ſpecie, vt de tentatione concupiſcentiæ, auaritiæ, eſt longe certior, quia de tentatione contra caſtitatem id colligunt ex Sapient. 8. Nemo poteſt eſſe cõtinens niſi Deus dederit. Et Rom. 7. Quis me liberabit à corpore mortis huius? Præterea de rectitudine, vel peccato linguæ colligitur ex Iacob. 3. dicente: Linguam nemo hominum domare poteſt, vt tradit Aug. lib. de natura, & gratia. cap. 15. & 16. Proprie autẽ vna tentatio dicitur, quæ determinat, & in indiuiduo vna, ſeu continua eſt. Et in hoc ſenſu intelligitur concluſio, quia non ſolum ad integram victoriam eius cum ſpirituali fructu, & merito, ſed etiam ad reſiſtentiam, & carentiam lapſus auxilium gratiæ Dei neceſſarium eſt. Probatur autem ex illo Pauli. 1. Corinth. 10. Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari vltra id quod poteſtis. Nã inde intulit Chryſoſt. homil. 24. eſſe aliquas tentationes, quæ ferri non poſſunt ſine auxilio, & ope Dei, quia graues ſunt. Et de hac graui tentatione præcipue intelligi poteſt oratio Dominica, Et ne nos inducas in tentationem, id eſt, non permittas à tentatione ſuperari,

perari, quod ſit auxilio gratiæ: de quo etiam intelligitur illud Pſal. 17. In te eripiar a tentatione. Accedit quod Chryſoſtom. dicta homil. 24. de humanis tentationibus dixit, non facile poſſe vinci ſine gratia. Per humanas intelligens leuiores; ergo de grauioribus intellexit ſimpliciter vinci non poſſe abſque gratia. Et Cyrillus lib. 9. in Ioan. cap. 45. De acrioribus tentationibus loquutus eſt, cum dixit, non poſſe euitari ſine gratia.

Sed dices: In quo conſiſtit hæc gratia? Reſpondeo, quod in aliqua interna motione Dei aliquo modo ſupernaturali, qua iuuat imbecillitatem noſtram, vt tali tentationi valeamus reſiſtere. Et ita loquuntur Epiſcopi Africani in epiſtola 95. Auguſt. ad Innocent. & Celeſtinus in epiſtol. 1. ad Epiſcopos Galliæ: & hoc vocant Concilia, adiutorium Dei, quod per internas illuminationes, & inſpirationes datur, vt declarat Auguſtin. lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſ. cap. 17. Eſt ergo hæc motio, vel illuminatio intellectus, qua melius, & fortius repræſentatur obiectum, quam per cõmunem curſum cauſarum poſſit, vel motus aliquis voluntatis, quo Deus facit ſuauem illam reſiſtentiam, vel terret ab illo malo, vt Auguſt. dixit in homil. 24. ex 50. & illa motio habet veram rationem gratiæ quo ad modum, præſertim ſi detur in ordine ad finem ſupernaturalem, ſicut nunc datur.

Nota tamen, grauem tentationem non neceſſitare voluntatem ad actum peccati, nam ſi neceſſitaretur homo cõſentiens non peccaret, malum enim quod caueri non poteſt, peccatum non eſt, vt Auguſtin. docet lib. retract. cap. 9. Oportet ergo hanc impotentiam voluntatis ad reſiſtendum tentationi graui talem eſſe, vt libertatem ad peccandum non excludat, etiam ſi liberum arbitrium omni auxilio gratiæ deſtituatur: nam ſi neceſſaria eſt gratia, vt potentia in illa occaſione maneat libera ad diſſentiendum; ergo remota gratia, & poſita tentatione, non erit voluntas libera ad diſſentiẽdum: ergo neceſſitabitur quoad exercitium. Item tunc remoto auxilio gratiæ non peccaret voluntas conſentiendo tentationi, quia neceſſitaretur omnino ad conſenſum, quod eſt contra intentionem Pauli, & ſanctorum Patrum: ita ergo defendenda eſt neceſſitas gratiæ ad vincendam grauem tentationem, vt ante gratiam ſupponatur vera libertas ad peccandum. Ideoque cum liberum arbitrium tentatione vincitur, peccare licet abſque gratiæ auxilio. Neceſſitas ergo diuini auxilij ad vincendas tentationes graues in natura lapſa, prouenit ex aliqua impotentia liberi arbitrij in tali ſtatu conſtituti, quæ quidem non eſt impotentia phyſica ad volendum, vel nolendum, aliàs tentatio tolleret libertatem durante iudicio rationis; eſt ergo illa potentia moralis, id eſt, debilitas quædam mentis, & voluntatis ad conſtanter operandum, proueniens radicaliter ex peccato originali, & proxime ex tribus defectibus, infirmitate, & ignorantia, & captiuitate relictis ex peccato. Ex his ergo quando grauiter viget tentatio, oritur in homine quædam impotentia reſiſtendi, conſtanter tentationi, niſi à ſuperio-

Digitized by Google

ri iuuetur, & in hac debilitate ex peccato originali contracta fundantur Patres, quoties dicunt, ſi Deus in tentatione hominem deſerat, neceſſario ruere. Imo etiam homo iuſtificatus non poteſt cum communi auxilio conſtanter reſiſtere tentationibus, præſertim grauibus.

Dices. Vincere grauem tentationem ſine auxilio gratiæ, non eſt impoſsibile phyſice, ſed tantũ moraliter; ergo aliquando, licet raro, fieri poterit. Reſpondeo, non ſemper impoſsibile phyſice, & moraliter in hoc diſtingui, quod illud nunquam eueniat, hoc autem interdum, ſed formaliter in præſenti materia differunt, quia ad primum impoſsibile non eſt in agente potentia phyſica, ad poſterius autem impoſsibile non deeſt potentia phyſica, & nihilominus effectus tot difficultatibus, poteſt eſſe affectus vt nunquam fiat à tali potentia ſine defectu, niſi vel potentiæ iuuentur, vel difficultates tollantur. Exemplum adduci poteſt ex verbis Chriſti, Matthæi 18. Neceſſe eſt vt veniant ſcandala: Væ autẽ homini illi, per quem ſcandalũ venit. Non enim deeſt potentia phyſica ad vitandum quodlibet ſcandalum; ergo neceſsitas illa, per quam veniunt ſcandala, & impotentia illi oppoſita, eſt tantum moralis, & nihilominus talis eſt, vt nunquam deficiat. Hieronym. etiam in epiſtola ad Cthesifontẽ illud cenſet eſſe ſimpliciter impoſsibile, cuius oppoſitum nunquam euenit, etiam ſi per actus phyſice poſsibiles, & liberos euitari poſſet, vt eſt hominem nunquam peccare. Poteſt ergo homo non peccare ſi velit. Ecce phyſicam poteſtatem. De morali vero impotentia, ſubiungit Hieron. lib. 3. contra Pelagi. pro tempore, pro loco, pro imbecillitate, &c. vſque ad illud, Sic humana conditio, ſi paululum remiſerit, diſcit fragilitatem ſuam, & multa ſe non poſſe cognoſcit; Ecce impoſsibilitatem moralem. Et confirmatur, quia licet voluntas libera ſit, pendet tamen multum in vſu libertatis ex conſideratione, & attentione intellectus, & ex inferioris appetitus affectione, quæ multum mouet, & poſt ſe trahit voluntatem, & hinc fit vt vrgente tentatione, vel intellectum non ſatis applicet vt attendat, & conſideret ſicut moraliter neceſſarium eſt ad reſiſtendum; vel ſi aliquando attendat, non multum in eo iudicio inſtet, ſed tepide ſe gerat propter impetum paſsionis. Poteſtq. tanta eſſe paſſio, vt etiam contra actuale dictamen rationis voluntas eligat. Grauis autem tentatio his omnibus modis ſolet vrgere, & ideo ſi inſtet, infallibiliter hominem gratia non adiutum, deijciet.

Nam vt ait Concil. Arauſican. 2. canone 17. Fortitudinem gentium, mundana cupiditas, fortitudinem Chriſtianorum charitas Dei facit, &c. Victoria ergo tentationis, vel alicuius boni propter aliud temporale bonum, poteſt eſſe ex nobis, quia cupiditas illius boni ex nobis incipit, & humana conſuetudine radicatur: victoria autem tentationis ſolum propter non peccandum, non poteſt eſſe ex nobis, quia affectus ille non peccandi, non poteſt eſſe in nobis perfectus, & efficax, niſi ex Spiritu S. Ad vincendam ergo grauem tẽtationem, auxilium gratiæ requiritur. Vnde hæreticus ſi pro aliquo

aliquo articulo fidei moritur, non ſubijt mortem pro veritate Catholica vt Catholica eſt, ſed ab ipſo creditur propter aliqua humana motiua, vel propter pertinaciam in proprio iudicio, quod præfert alijs humanis incommodis, & ſic moritur, ac ſi pro ſuo moreretur errore. Catholicus autem quando pro vna veritate moritur, virtute totam fidem Catholicam profitetur, quia non poteſt id facere ſine firmo affectu ſupernaturali ad catholicam veritatem. Quod ſi contingat hæreticum ex aliquo pio affectu ad Deum, vel ad aliquam rem diuinam, mori pro aliqua veritate fidei quam credit, ille affectus erit etiam ex auxilio ſpeciali gratiæ, hoc enim donum Dei eſt, vt ait Auguſtin. lib. de patientia, cap. 27. licet non ſit auxilium ſupernaturalis ordinis, ſed tantum ſupra communem curſum naturę, & ex ſpeciali prouidentia datum.

QVAESTIO XIII.

Vtrum homo in ſtatu naturæ integræ ſeruare potuiſſet totam legem, & peccata omnia vitare ſine auxilio gratiæ.

SIt concluſio. In integra natura potuit homo facile, diuque ſeruare totam legem naturæ abſque vllo lapſu illi ſoli contrario. Hæc eſt communis Theolog. in 2. diſt. 14. vbi Magiſter cap. 4. D. Bonauent. a. 1. q. 2. Ricard. a. 1. q. 1. Durand. diſput. 18. q. 3. & Gabriel ibi. D. Tho. 1. 2. q. 109 a. 4. & 8. Caiet. & Conradus, Alenſ. 2. p. q. 90 memb 2. Vega lib. 12. in Trident. cap. 21. Soto. 1. de natura, & grat. cap. 6. Bellarm lib. 1. de grat. primi hominis. Et probatur, quia difficultas, vel impoſsibilitas ſeruandi legem naturæ abſque gratia, quæ nunc eſt, ex peccato originali orta eſt, quæ tunc non eſſet. Patet id ex Concil. Arauſ. cap. vlt. vbi dicitur, per peccatum fuiſſe ita attenuatum, & inclinatum liberum arbitrium, vt neque diligere Deum ſicut oportet, neque propter Deum operari poſsit: maxime vero id docet Auguſt. lib. de perfecta iuſtit. cap. 4. & Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. c. 12. & 13. Et probatur, quia tota lex naturę obſeruatur per actus naturalis ordinis, quorum principiũ per ſe ſufficiens ex parte intellectus eſt naturale lumen rationis, quod in illo ſtatu erat perfectum; & ex parte voluntatis eſt naturalis facultas, & libertas eius; ergo ex parte non erat defectus, nec poterat eſſe ex parte fomitis, neque ex corruptione corporis. Neque ex parte intellectus poſſet eſſe propria ignorantia, nam hæc etiam eſt pœna peccati, & ſemper poſſe homo operari cum plena aduertentia ſine perturbatione. Imo nec dæmon in ſola materia naturali non poſſe perturbare appetitũ, & phantaſiam abſque voluntatis conſenſu, neque etiam conſiderationem intellectus impedire, ſi homo vellet attendere prout facile poſſet. Bene ergo ex his infertur, poſſe in natura integra ſeruari legem naturalem, & naturalia præcepta, & carere culpa, quia hæc non includunt effectum ſupernaturalem.

Dices: Ergo Adam potuit naturaliter dæmonis tentationem vincere. Reſpondeo, præceptum impoſitum Adæ, licet materialiter, (vt ſic dicam) & ex parte rei propoſitę fuerit de actione quadã, ſeu omiſſione naturali, ſeu corporali, nihilominus formaliter fuit ſupernatura-

turalis quatenus pendet ex fide,& obedientia debita Deo, vt gubernanti naturam ſupernaturali modo,& ex hac parte nõ poterat ſeruari ſine gratia. Item tentatio illa non fuit primo, & per ſe de ſolo eſu ſibi prohibito,ſed de appetitu ſimilitudinis diuinæ in ſcientia boni,& mali; imo etiam inuoluebat tentationem circa fidem debitam verbis Dei,& eius comminationi. Non poterat ergo illa tentatio vinci ſine gratia,maxime cum loquantur Patres de perfecta victoria, & ad vitam æternam fructuoſa.

QVAESTIO XIIII.

Vtrũ homo lapſus poßit omnia præcepta naturalia diu ſeruare, vitando omnia peccata mortalia, & tentationes vincere ſine ſpeciali gratiæ auxilio.

SIt concluſio. Homo lapſus gratia, & viribus deſtitutus, non poſſet longo tempore reſiſtere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem: quapropter neceſſaria eſt gratia ad obſeruanda omnia præcepta legis naturæ, etiam quoad ſubſtantiam eorum. Ita docet Magiſt. in 2. diſtin. 26. 27. & 28. vbi frequentius Theologi, S. Bonauent. Aegydi. Ricard. Gregor. & Capreol. Henrricus quodlibet. 5. quæſt. 20. Soto 1. de natura, & gratia, cap. 22. Vega quæſtio. 3. de iuſtificat. & lib. 12. in Tridentin. cap. 21. & 22. & maxime S. Thom. 1.2. quæſt. 109. art. 4. & 8. Et probatur ex Paul. qui Roman. 7. ait: Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Per legem mentis intelligens legem naturalem. Vnde quod addit, Et captiuũ me ducentem in legem peccati, etiam intelligitur de peccato legi naturali contrario: nam lex peccati, quæ eſt fomes, ad hoc proxime inclinat, ac tãdem exclamat: Quis me liberabit? &c. Et *reſpondet:* Gratia Dei per Ieſum Chriſtũ Dominum noſtrum: nam infirmitas carnis obſeruãtiam legis naturalis proxime impedit. Et 2. Corinthior. 3. dicit: Litera occidit, ſpiritus autem viuificat. Per literam legem intelligens, per ſpiritum gratiam, vt late exponit Auguſt. toto libro de ſpiritu, & lite. Vnde cap. 14. docet Paulum, intelligi non ſolum de lege veteri, ſed etiam de lege naturali, affirmans ad quamlibet earum implendam eſſe impotens liberum arbitriũ poſt lapſum auxilio gratiæ deſtitutum. Nam quod dicit Paul. ad Galat. 2. Si ex lege iuſtitia, ergo gratis Chriſtus mortuus eſt, non minus cõcludit, ſi addas, ſi ex lege naturali iuſtitia; ergo gratis Chriſtus mortuus eſt, quam ſi de lege veteri illud intelligas.

Vnde Concil. Palæſt. in 11. a. cogit Pelagium fateri victoriam tentationũ ex adiutorio Dei prouenire, vt refert Aug. epiſt. 106. Loquitur autem illud Concil. de victoria in euitando peccatum. Et Concil. Mileuit. c. 3. docet, gratiam eſſe neceſſariam ad non peccãdum. Et cum Concilia non tantum loquantur de fidelibus, ſed etiam de infidelibus, qui ordinarie non peccãt, niſi contra legem naturalem, in illis maxime locum habent prædictæ diffinitiones. Item ex orat. Dominica, Et ne nos inducas in tentationem, recte colligitur hæc neceſsitas gratiæ Dei, ſaltẽ ad integram obſeruãtiam præceptorũ,

ſeu

Digitized by Google

ſeu ad totam collectionẽ actuum, quãdo ad ſingulos neceſſaria non eſt. Vnde ſupra dicebamus, ideo in ſingulis eſſe orandum, quia ſaltem in ſingulis eſt periculum, & incertum eſt vbi erit neceſsitas; ergo ſignum eſt, ſaltem ad totam collectionẽ omnino eſſe gratiam neceſſariam. Vnde infideles in illo ſtatu nõ poſſunt adimplere totam legem naturalem, quia nec orare poſſunt ſicut oportet ad obtinendum auxiliũ, quo legem impleãt. Neque hoc eſt incõueniens, qui ex parte Dei paratũ habent auxiliũ, & illis non deeſt libertas in ſingulis actibus, qua poſsint legem implere. Eſtque iſta noſtra concluſio adeo certa, vt contraria ſit temeraria, & errori proxima.

QVAESTIO XV.

Vtrum ad ſeruandam legem naturalem, & vitanda omnia peccata longo tempore, ſit neceſſaria habitualis gratia, vel fides, aut ſufficiat auxilium actuale.

SVpponendum eſt neceſſariam eſſe gratiam actualis auxilij, vel motionis diuinę per internam aliquam inſpirationem, & illuminationem, ita vt ſine hoc auxilio nec gratia ipſa habitualis ſufficiat; nam in homine etiam iuſtificato, ad vitandum omnem lapſum etiam requiritur ſpeciale auxiliũ diuinæ motionis, & protectionis, vt homo cuſtodiat integre totam legem naturæ, vt ſumitur ex Cõcil. Trid. c. 1. & 13. nam gratia habitualis ſola non dat vires, nec per ſe inclinat ad actus naturales, nam non ſanat lęſionem inductam per fomitem, & effrenatam concupiſcentiam.

Sit concluſio. Probabiliſsimum eſt ad omnia pręcepta ſolius legis naturæ obſeruanda, quoad ſubſtantiam, & ad vitandum longo tempore peccatum contra illam, vincẽdo omnes tentationes occurrẽtes, nõ eſſe neceſſariam gratiam ſanctificantem, ſed ſufficere diuinũ auxiliũ. Ita ſentit Ricard. in 2. diſt. 28. a. 1. q. 3. & S. Bonau. ibi. a. 1. q. 3. & a. 2. q. 2. Marſil. in 2. q. 18. a. 1. per varias concluſiones, & Abulenſ. in cap. 19. Matth. q. 178. & 179. Et ratio eſt, quia gratia habitualis per ſe non dat vires neceſſarias ad efficiẽdos actus, quibus lex naturalis ſeruatur, & conſequenter nec ad vitanda peccata vincendo tẽtationes; ergo nec eſt ad hũc effectum ſimpliciter neceſſaria; nam per Dei motionem ſine gratia poteſt quis ſeruare omnia pręcepta legis naturæ. Non tamen ſine gratia habituali ſaluabitur, nã ad obſeruationem præceptorũ perfectam, charitas eſt neceſſaria: & ſic loquuntur Patres, cum docent, non poſſe hominem ſine charitate, & dilectione omnia pręcepta adimplere.

Et nota, quod ſi hæc ex natura rei, & internis principijs conſiderentur, nec gratia habitualis, nec fides, nec motio ſupernaturalis in ſubſtantia eſt neceſſaria ad hunc effectũ, ſed ſufficit gratia motionis diuinæ, quæ licet ſit ordinis naturalis, ſupernaturaliter confertur. Nota etiam, quod quamuis nõ repugnet hanc gratiã ſufficientem ad vitanda diu omnia peccata contra legem naturę dari infidelibus, valde tamen probabile eſt non dari niſi ſolis credẽtibus, ſeu fidelibus. Prior pars patet, quia omnis illuminatio mentis, quæ per illud auxiliũ confertur, eſt inferior fide: fieri enim poteſt per motiua honeſta, per cogitationes a malo

retrahentes, fortiores quidem, & frequentiores, quam per naturales vires, & cauſas fieri poſsint; non tamen in aſſenſu fidei fundatas. Et ex parte affectus dari similiter poſſet hoc adiutoriū per affectiones, & voluptates, vel terrores proportionatos dictæ illuminationi abſque ſuperiori fide; ergo abſolute non repugnat adiutoriū hoc dari infidelibus. Nihilominus probatur altera pars, quia gratia, quam Scriptura, & Patres docent neceſſariam eſſe ad vitanda peccata, & reſiſtendum tentationibus contra legem naturæ, eſt gratia fundata in fide; ergo requirit fidē, & per conſequēs ex lege Dei non datur niſi fidelibus. Antecedens probatur ex Paul. qui in epiſt. ad Rom. cōcludit, fidei neceſsitatem ad vitanda peccata contra legem naturæ, nam Roman. 7. dicit: Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia per Ieſum Chriſtū. Quæ autem ſit hæc gratia, declarat cap. 8. dicens: Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberabit me à lege peccati, & mortis: lex autem ſpiritus vitæ eadem eſt, quæ lex fidei, quę interna virtute ſpiritus, concupiſcētias vincit. Et idem indicant Patres quando dicunt, veram gratiam auxiliantem ad ſanctè viuendum, & cauenda peccata, incipere à vocatione ad fidem, vt tradit Concil. Arauſ. cap. 4. & vlt. & Auguſt. epiſt. 105. & ſæpe alias.

Probatur etiā ratione, quia decreuit Deus, vt gratia quæ dat vires ad liberandum arbitrium à ſeruitute concupiſcentiæ, non daretur hominibus niſi propter Chriſti merita; ergo non debuit dari niſi media fide Chriſti explicita, vel implicita ex lege ordinaria. Secundo, quia motiua fidei ſunt fortiora ad continendum hominem à peccatis, ſiue timore terreatur, ſiue amore inducatur: hoc autem in fide fundatur. Vnde eſt illud Petri: Cui reſiſtite fortes in fide. Tertio, quia Deus inſtituit vt hæc gratia per orationes impetraretur: oratio autem impetrans non fit niſi ex fide.

Secunda concluſio. Probabilius etiam eſt, ex lege Dei, non dari auxilium hoc proxime ſufficiens ad vitandā omnia peccata longo tempore, niſi hominibus iuſtificatis: & hoc modo gratiam habitualem eſſe neceſſariā ad vitanda diu peccata contra legem naturalem, non vt proximum auxilium ad id neceſſarium, ſed vt principale fundamentum. Et ratio obtinendi tale auxilium probatur, quia vt ſæpe indicant Patres, protectio, & auxilium Dei neceſſarium ad obſeruationem legis naturalis, non datur niſi illi, in quo Spiritus ſanctus per gratiam inhabitat: & experientia oſtendit, quod nullus etiam fidelis in peccato mortali iacens, diu ab alijs peccatis abſtinet, vel contra omnes concupiſcentias fortiter dimicat. Et probatur ratione congruente, quia hæc protectio Spiritus ſancti, qua homo cuſtoditur, vt concupiſcentias vincat, & non peccet longo tempore, eſt inſigne beneficium, quo ſoli iuſti digni habentur, & illis ſolis datur, iuxta illud Rom. 8. Qui ſpiritu Dei aguntur, hi ſunt filij Dei; ergo ſolum qui ſunt diſpoſiti recipiunt tale auxilium, nam vt ibi ait Paul. Qui ſecundum carnem ſunt, quæ carnis ſunt ſapiunt; qui vero ſecundum ſpiritum, quæ ſunt ſpiritus ſentiunt. Vnde infra concludit: Qui in carne ſunt, Deo placere non poſſunt.

Sed quæres: An hoc auxilium ad

ſere-

Digitized by Google

ſeruandam legem naturæ ſit naturale,vel ſupernaturale,ſicut eſt fides,& gratia iuſtificans. Reſpondeo,vt hæc obſeruatio legis naturalis,& victoria tentationum contra illam fiat cum aliquo fructu, vel merito conferente aliquo modo ad vitam æternam,neceſſarium eſſe auxilium ſupernaturalis ordinis,ſaltem quoad modum, ſeu circunſtantiam aliquam operationis in ſingulis actibus:at vero ſi auxilium ſolum inducat ad obſeruandam legem naturalem quoad ſubſtantiam, & ad cauendam culpam contrariam,ſufficit auxilium ordinis naturalis , licet id regulariter fiat per auxilia ſupernaturalis ordinis,quia ſunt magis proportionata ipſi gratiæ,& fidei,& efficaciora,& magis fructuoſa.

Sed dices:Ex dictis videtur,infideles carere omnibus proprijs auxilijs præuenientis, & adiuuantis gratiæ in ordine ad vere moraliter operandum, & vincendam quamlibet grauem tentationem. Reſpondeo concedendo id , tum quia his gratijs indigni ſunt,tum etiam quia in iſtis primum gratiæ initium eſt per vocationem ad fidem, cui infideles nolunt reſpondere,licet potentia phyſica, & morali pro ſingulis actibus , vel momentis poſsint tentationibus non conſentire. Nihilominus pie credi poteſt, Deum interdũ iuuare ſpecialiter infidelem ad aliquam grauem tentationem vincẽdam, quia hoc eſt conſentaneum miſericordiæ Dei,vel propter aliquod bonũ ipſius infidelis , ſi eſt ex electis, vel propter aliquod bonum commune Eccleſiæ, vt patet in hæretico quem Deus iuuat, vt pro veritate fidei moriatur propter honorem ipſius fidei, vel propter fideliumq; ſalutẽ , vt tali exemplo confortentur. Sicut etiam dixit Auguſtin.lib.de gratia Chriſti, cap.24. Deum ſpeciali auxilio conuertiſſe voluntatem Aſſueri in fauorem Eſther,& filiorum Iſrael;illud ergo auxilium datum eſt Regi infideli in gratiam fidelium.Datur ergo interdum auxilium ad non peccandum infideli , non tamen ad omnes graues tentationes ſuperandas , & non peccantium longo tempore. At fidelis etiam in peccato exiſtens, poteſt auxilium impetrare ad omnes tentationes ſuperandas; imo fides de ſe eſt quaſi proximum principium reſiſtendi tentationibus, iuxta illud 1.Petri 5.Cui reſiſtite fortes in fide. Et illud Pauli ad Epheſ.6. In omnibus ſumentes ſcutum fidei.

QVAESTIO XVI.

Vtrum homo in puris naturalibus conditus, poſſet per vires liberi arbitrij, ſine ſpeciali Dei adiutorio, ſine peccato exiſtere.

SIt prima concluſio. Homo in illo ſtatu per ſolas vires naturales rationis,& libertatis,ſecluſo omni peculiari adiutorio Dei, non potuiſſet diu ſeruare totam legem naturalem, abſque graui lapſu , ſicut dictum eſt de ſtatu naturæ lapſæ, quia non eſt maior impotentia hominis lapſi quam puri ab intrinſeco : non enim bonum vſum liberi arbitrij impedit Deus propter præcedentem culpam , licet in homine lapſo eſſet peculiaris indignitas huiuſmodi gratiæ, & adiutorij, quæ in homine puro non eſſet.

Secunda concluſio. Si Deus in illo ſtatu hominem conſtitueret,

Digitized by Google

veriſimile eſt vt ſua liberali prouidentia illi conferret aliqua auxilia in ſubſtantia naturalia, in modo autem vltra cōmunem cauſarum naturalium curſum collata, quibus poſſet homo, ſi vellet, totam legem naturalem diu ſeruare, omniaque peccata illi cōtraria vitare, quod quidem non eſſet auxilium gratiæ prout nunc datur, id eſt, nec in ſubſtantia, nec ex parte finis, quia non traſcenderet finem, & honeſta motiua naturalia, eſſet tamen ſpeciale beneficium in ordine prouidentiæ naturalis. Itē, quia conſentaneū eſt, vt Deus vnicuiq. naturæ prouideat iuxta modum ſuum, & vt rationalium creaturarum maiorē curam habeat, etiam intra ordinem prouidentiæ naturalis, quam brutorum. Præterea ad excellentiam naturę humanę pertinet, vt Deus immediate creet animam, vbi virtus ipſius naturæ deficit, & vniuerſo prouidet Deus mouendo aquā ſurſum ad replendum vacuum. Cur ergo idem Deus vt auctor naturæ, non præberet homini indigenti hoc altius prouidentiæ genus, præbendo illi adiutorium prout expedire cenſeret? Vnde illud adiutorium non eſſet tam propriæ gratiæ, ſicut nunc eſt ſimile auxilium datum homini lapſo; nam hoc auxilium prout nūc datur fidelibus, etiam peccatoribus, ordinarie eſt ſupernaturale, vel ſaltem per media ſupernaturalia obtinetur, nempe fidem, & orationem ex illa, vt ſupra docui: in ſtatu autem puræ naturæ tale auxilium ſolum daretur per inſpirationes, cogitationes, affectioneſque honeſtas liberaliori modo immiſſas, vtique vltra communem curſum externarum cauſarum, & obiectorū, & etiam tunc non daretur illud adiutorium in ordine ad ſupernaturalem finem, ſed tantum propter beatitudinē ſupernaturalem, nunc autem omne auxilium ſpeciale datur propter ſupernaturalem finem.

Et nota, quod licet homo ſuis viribus poſſit aliquod peccatum vitare per aliquem actum, & facere actum ſecundū, & poſt ſecundum tertium, & ſic de inceps, loquendo de potētia phyſica, & morali præciſe ſpectata in ordine ad vnumquemque actum determinate, non tamen ſimpliciter eſt verū reſpectu potētiæ moralis conſideratę in ordine ad totam illā actuum ſucceſsionem, ſecundum quam potentia in aliquo neceſſario deficiet, licet nō poſsit deſignari aliquis definitus actus, vel determinatū tempus, pro quo illa neceſsitas reperiatur.

QVAESTIO XVII.

Vtrum homo lapſus poßit ſine auxilio gratiæ elicere aliquem actum dilectionis Dei, ſaltem vt eſt auctor, & finis naturalis.

DE hac quæſtio. legendi ſunt Theol. in 2. diſt. 28. S. Tho. 1. 2. q. 109. a 3. vbi notant duplicem eſſe amorem, vnum amicitiæ, alterū concupiſcentiæ. Amare Deum amore amicitię, eſt diligere eum propter ſe; amare autem eum amore concupiſcentię, eſt eum diligere nobis, ſeu propter noſtrum commodum, & vtilitatem.

Sit cōcluſio. Vera, & communis ſententia Theologorum eſt, poſſe Deum honeſte amari amore cōcupiſcentiæ: quod ſupponit S. Tho. 2. 2. q. 17. a. 8 & ibi probat Caiet. a. 5. quia Deus eſt ſummum bonum noſtrum, quod ſolum poteſt nos beatos reddere. Eſt etiam denarius diur-

diurnus, ſeu ſummũ premium noſtrorum meritorum, & merces noſtra magna nimis, hic autem eſt amor concupiſcentię rectus, & honeſtus. Et cõfirmatur, quia ſpes ad amorem concupiſcentiæ pertinet, dicente Aug. in Enchirid. c. 8. Spes non niſi bonarum rerum eſt, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum rerum ſpem gerere perhibetur; ergo quidquid honeſte ſperatur, honeſte etiam amatur amore concupiſcentiæ, & ſic amamus Deum vt vltimum finem noſtrum, & vt illo perfruamur; & per conſequens poterit eſſe Deus obiectum proportionatum naturalis amoris concupiſcentiæ: nam Deus ratione naturali cognoſcitur vt ſummum hominis bonũ; ergo cognoſcitur vt bonum proportionatum naturæ humanæ; ergo vt naturaliter amabile ipſi homini. Vbi enim eſt naturalis cognitio, poteſt etiam eſſe naturalis affectus. Atque ita docuit S. Tho. 2. 2. q. 171. a. 2. ad 3. amorem, & cognitionẽ Dei, vt relucet in ſpeculo creaturarum eſſe naturales quoad ſubſtantiam. Vnde voluntas natura ſua ita ad Deum eſt propenſa, vt extra illum quieſcere non poſsit, iuxta illud Auguſt. lib. 1. confeſſ. cap. 1. Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec perueniamus ad te; ergo ex hac parte non repugnat aliquem honeſtum amorem Dei ſolius liberi arbitrij viribus fieri poſſe.

Dices: Non poſſe eſſe hunc amorem niſi præuia cogitatione congrua. Reſpondeo, & ipſam cogitationem naturalem eſſe, & non altioris ordinis; poteſt ergo homo lapſus aliquem amorem Dei auctoris naturæ, ſaltim imperfectum naturaliter, & viribus liberi arbitrij facere. Quod probatur ex Paulo Rom. 1. vbi de gẽtibus ait: Quod notũ eſt Dei, manifeſtum eſt in illis: Deus enim illis manifeſtauit, vtiq. per creaturas, vt omnes exponũt. Et ſubdit inferius eſſe inexcuſabiles, quia cũ Deũ cognouiſſent, non ſicut Deum glorificauerunt. Potuerunt ergo per illã cognitionem aliquo modo glorificare Deũ ſine auxilio gratiæ, cum de infidelibus loquatur Paul. Et eſt locus præclarus Greg. homil. 27. in Euãgel. dicentis: Sunt nonnulli qui diligunt proximos, ſed per affectum cognationis, & carnis, quibus in hac dilectione ſacra eloquia non contradicunt; ſed aliud eſt quod ſponte impenditur naturæ; aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientia. Ex his ſic arguo. Amor erga proximũ honeſtus, poteſt eſſe naturalis; ergo etiam amor Dei poteſt naturalis eſſe diligendo Deum ex naturali vinculo, & coniunctione, quã cum illo habemus per naturalem emanationẽ, & dependentiam ab ipſo. Et huiuſmodi amori proximi non debetur premiũ ſupernaturale, vt ait; ergo poterit eſſe amor Dei naturalis honeſtus abſque eo, quod ei premium ſupernaturale debeatur. Et probatur ratione. Deus eſt obiectum naturale intellectus ſub aliqua ratione veri; ergo erit obiectum volũtatis ſub aliqua ratione boni; ergo vt ſic diligi poteſt.

Et aduerte, quod cũ S. Scriptura per dilectionẽ Dei promouere intẽdat homines ad beatitudinẽ ſupernaturalẽ, ideo de dilectione charitatis ſemper loquitur. Et etiã Concilia, & Aug. loquuntur ſine dubio de amore infuſo, quæ eſt charitas: nam ipſa Concilia addiderunt illã particulam, ſicut oportet ad iuſtificationem, vt patet ex Concil. Arauſ. & Trid. ſæpe citatis. Addẽdo

Digitized by Google

tamẽ per illã particulã, potius ſig nificãt aliquẽ inferiorẽ amorẽ Dei, ſine auxilio gratiæ fieri poſſe. Imo Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 6. addidit ex parte obiecti illam particulam, illumque, id eſt, Deum, tanquã omnis iuſtitiæ fontem diligere incipiunt, id eſt, ad Deum vt auctorẽ gratiæ, & ſupernaturalis iuſtitiæ. Vnde quod ait Auguſt. lib. de Ciuitat. Dei, cap. 4. Omnes bonos motus eſſe ex charitate, intelligit de bonis motibus conferentibus in vitam æternam. Et ſic etiam intelligitur illa celebris Auguſtini ſententia. Liberum arbitrium ad diligendũ Deum primi peccati granditate perdidimus: intelligit enim ad diligendum ſicut oportet. Gratia autem Saluatoris reſtituit nobis illam poteſtatem, & libertatem reſpectu talis amoris.

QVAESTIO XVIII.

Vtrum homo in aliquo ſtatu poſſit diligere Deum auctorem naturæ, amore beneuolentiæ ſine auxilio gratiæ.

SIt prima concluſio. Dari poteſt in hominibus aliquis amor beneuolentiæ Dei naturalis in ſubſtantia ſua, ſeu in ordine ſuo. Sic tenent Alenſ. 2. p. q. 90. memb. 1. art. 1. in ſolutio. argu. & D. Tho. 1. 2. q. 109. a. 3. Idem docuit de Angel. 1. p. q. 60. a. 5. & eſt communis Theologorum: omnes enim admittunt diſtinctionem illam duplicis amoris Dei, naturalis, & infuſi. Et probatur, quia amicitia inter homines honeſta naturalis eſt, quam cognouerunt, & commendarunt omnes Philoſophi. Hæc autẽ amicitia includit amorem beneuolentiæ, nam qui amat alterum in ſuum proprium commodum, tantum deficit à virtute, & perfectione amicitiæ, quantum ab amore concupiſcentiæ trahitur: vt dixit D. Thom. 1. 2. q. 26. a. 4 ad 3. Imo Ariſtot. 8. Ethicor. cap. 3. ad 4. dixit, ſolam beneuolẽtiæ amicitiam eſſe per ſe, ac ſimpliciter amicitiã, alias vero eſſe per accidens, & ſecundum quid. Hæc autem amicitia eſt maxime conſentanea naturæ rationali ex inclinatione, ac dictamine eius, ac proinde eſt ſimpliciter naturalis; ergo & amor beneuolentiæ, quo nectitur, naturalis eſt. Confirmatur experientia, nam mater amat filium amore beneuolentiæ, quamuis nullum commodum ab illo expectet. Et declarari poteſt, quia natura humana ſociabilis eſt, & ad ſuam conſeruationem humana ſocietate indiget; non poteſt autem humana ſocietas, etiã in naturalibus, recte ſubſiſtere, ſi omnes ſeipſos tantum amarent propter ſe; ergo inclinatio ad amandos alios ex beneuolentia eſt naturalis, imo in rebus inanimatis eſt quædam participatio huius inclinationis: ſicut in ſole ad illuminandum, & bruta etiam illam participant.

Et confirmatur, quia diuina bonitas cognoſci poteſt naturali lumine tanquam ſumma in ordine naturæ, & propter ſe amabilis; ergo ratio ipſa naturalis dictat eſſe honeſtum amare Deum propter ſe, id eſt, velle illi bonum ſolum, vt ei bene ſit, quod eſt amare ex beneuolentia; ergo hic amor eſt ordinis naturalis, & voluntas quã tum eſt ex ſe, poteſt ex naturali virtute, & propenſione illum elicere, quia hæc propenſio libera voluntatis eſt veluti adæquata rationi, ſeu dictamini naturali. Confirmatur, quia ratio naturalis dictat colendum eſſe Deum, & gratias illi eſſe agendas, vt ſupra ex

Paulo

Digitized by Google

Paulo docuimus. Et videtur eſſe conſenſus Theologorũ omnium, nam prima tria præcepta Decalogi moralia, & naturalia ſunt, quatenus circa Deum auctorem naturæ verſari poſſunt, aliàs idolatria non eſſet contra præceptum naturale: ſi ergo cultus Dei eſt de ſe ordinis naturalis, quia eſt ex dictamine rationis naturalis, à fortiori idem dicendum eſt de amore beneuolentiæ Dei, quia verus cultus nititur in excellentia, & dignitate perſonæ ſecundum ſe ſpectatæ, ſine ordine ad bonum colentis; & ſic vt recte fiat, in amore beneuolentiæ fundatur; maxime vero gratiarum actio videtur intime includere amorem beneuolentiæ: nam licet amare aliquem propter reſpectum ad futura beneficia, ſit concupiſcentia, tamen amare propter beneficia iam recepta, quod eſt gratitudinis, ad beneuolentiã pertinet.

Secunda concluſio. Homo in ſtatu innocentiæ, ſeu integræ naturæ, potuit habere hunc amorẽ abſolute perfectum ſua perfectione naturali per liberum arbitrium ſine ſpeciali auxilio gratiæ. In natura autem lapſa, & etiam in pura, poſſet illum habere pro aliquo tempore, & aliquo modo, ſeu in aliquo gradu imperfecto, etiã intra terminos naturalis amoris. Prior pars patet, quia in ſtatu innocentiæ potuit homo diligere Deũ ſuper omnia viribus voluntatis; ergo, &c. Altera pars de homine lapſo declaratur, quia talis actus amoris, ſaltem imperfectus, non excedit vires naturales voluntatis, & in vſu, & exercitio illius, non ſemper, & in omni occaſione occurrunt impedimenta, quæ illũ actum reddant minus difficilem, etiam in ſtatu naturæ lapſæ, quia non ſemper graues tentationes occurrunt, neque infirmitas moralis corporis, vel fomitis concupiſcentia ſemper actum mouet; ergo hic actus eſt ſimpliciter poſsibilis ſine auxilio gratiæ. Item poteſt aliquis per ſimplicem complacentiam, ſeu actum conditionatũ habere hoc deſiderium, vellem Deo placere in omnibus, quod effectus eſt beneuolentiæ, licet nõ moueat efficaciter ad obſeruantiam omnium præceptorum, imo cum illo poteſt eſſe peccatum actuale; ergo non repugnat, vt ſine auxilio interdum eliciatur.

Reſpondet Vazquez. 1. 2. diſp. 104. nu. 36. per hæc verba, Vellem, &c. non ſignificari actum, qui in præſenti habetur, ſed qui haberetur, ſi talis conditio impleretur: ſed hoc falſum eſt, quia etiam illo verbo explicatur præſens affectus inefficax, & conditionata voluntas, qualis fuit in Chriſto quando orabat: Pater tranſeat à me calix iſte. Et quando voluit latere, & non potuit, & ſimilem voluntatẽ habet piger, cum ita vult, vt nolit: propter quod de eo dicitur Prou. 13. Vult, & non vult piger. Et ſimilem actum volendi habet, qui præ timore proijcit merces in mare inuitus, vt dicitur ſecundum quid. Sicque interdum fidelis negat Chriſtum in tormentis, quem nollet negare; in illo ergo eſt voluntas efficax amandi Chriſtum, quę illi peccato non ſatis opponitur; ſic ergo etiam circa Deum, vt obiectum naturale, poteſt eſſe talis amor.

Sed dices. Videntur Scripturæ, Concilia, & Patres oppoſitum docere. Reſpondeo, loqui de dilectione ſicut oportet, vel quatenus ad ſalutem confert ſupernaturalẽ: non autem loquuntur de affectu

bene-

Digitized by Google

beneuolentiæ imperfecto, & diminuto, quia proprie non eſt amicitia, ſed ſimplex quædam beneuolentia: de qua intelligi poteſt illud Matth. 7. Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cælorum, ſed qui facit voluntatem Patris mei, &c.

QVAESTIO XIX.

Vtrum diligere Deum ſuper omnia, vt auctorem naturæ, ſit actus ſupernaturalis, excedens vires liberi arbitrij.

QVidam dicũt huiuſmodi actum dilectionis eſſe omnino ſupernaturalem: quos ſequitur Vazquez. 1. 2. diſp. 190. per totam, & diſput. 195. cap. 2. & 5. quia nulla eſt dilectio Dei ſuper omnia naturalis, ſed omnis eſt ſupernaturalis, & per ſe infuſa: amore enim naturali magis ſe diligit homo quam Deum, dicente Ariſtot. 9. Ethic. cap. 8. Appetibilia ad alterum oriri ex appetibilibus ad ſe. Et 8. Ethicor. cap. 2. Amabile bonum vnicuique autẽ proprium. Nihilominus

Sit prima concluſio. Affirmans, ſuppoſita cõmuni ſententia Theologorum, qui diſtingũt duplicem dilectionẽ Dei ſuper omnia; Vnã Dei naturaliter cogniti, alteram Dei vt per fidẽ reuelati; vel vnam Dei vt auctoris naturæ, & vltimi finis proportionati naturæ, & alteram Dei vt auctoris gratiæ, & vltimi finis excedentis naturam, prior eſt naturalis, poſterior vero infuſa, & ſupernaturalis. Ita docet Alenſ. 2. p. q. 31. memb. 3. & latius quæſt. 91. memb. 1. artic. 1. ad 7. D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. artic. 3. & alibi ſæpeſquam ſequitur Thomiſtæ ibi. & Soto lib. de natura, & grat. cap. 22. & idem docet D. Bonauent. 2. diſt. 3. a. 3. q. 1. ad 3. Ricard. lib. 7. q. 1. & ſubtiliter Scotus. 1. diſt. 17. q. 2. & in 2. diſt. 28. q. 1. & communiter alij Scholaſtici, qui non ſolum dicunt, hunc amorem eſſe naturalem, ſed etiam elici poſſe ſine auxilio gratiæ ab homine in natura lapſa, vt perdocte Suarez lib. 1. de gratia, cap. 31. Probatur. quia præceptum diligendi Deum eſt morale, pertinens ad legem naturæ; ergo actus ille, de quo datur tale præceptum, naturalis eſt, quia lex naturalis non datur de ſupernaturalibus actibus.

Dices: Hoc pręceptum non fuiſſe naturale ipſi puræ naturæ, ſed naturæ eleuatæ, & illuſtratæ lumine fidei. Contra, quia hoc eſt aduerſus cõmunem ſentẽtiam Theologorum, & Patrum, & incredibile videtur hominẽ, vel Angelum in ſua pura natura creatum non fuiſſe habituros præceptum diligendi Deum propter ſe, & ſupra ſeipſos; ergo hic amor eſt debitus Deo, & ratione ſuæ eminentiſſimæ bonitatis, & ratione creationis, præſertim quia nos fecit ad imaginẽ, & ſimilitudinem ſuam, maxime cum hoc præceptum ſit fundamentum omnium pręceptorum Decalogi ad inſtruendã moralem vitam honeſtam; ergo præceptum diligendi Deum eſt naturale puræ naturæ; quia ablato hoc fundamento, non ſubſiſterent alia præcepta, & per conſequens nullũ præceptum haberet tunc vim obligandi, nec vllum poſſet eſſe peccatum mortale, præſertim contra proximum. Potuit ergo Deus viribus naturæ, in ſtatu puræ naturæ, diligi ſuper omnia appretiatiue, id eſt, tanquam bonum, quod in maiori pretio, & æſtimatione habetur, quam cætera omnia quæ amãtur.

Digitized by Google

tur. Amor autẽ Dei ſuper omnia, eſt tantum amor obediẽtialis,quo voluntas vult Deo,non ſolum bonitatem,quam in ſe habet, (qui dicitur amor effectiuus) ſed etiam propter illam vult Deo placere in omnibus,& fugere omnia contraria,ſolum vt ei cõplaceat:nam hic amor in primis nititur in ſumma Dei bonitate propter ſeipſam, & ita ex hac parte eſt ſummus,deinde complectitur omne bonũ diuinum,non ſolum intrinſecum, ſed etiam extrinſecum, & ex hac parte eſt etiam ſuper omnia,videlicet quæ poſsint Deo diſplicere,aut ab illo quacunque ratione auertere.

Eſt etiam amor amicitiæ, quia perfecte vnit voluntatem amantis volũtati Dei,& de ſe excludit omnem Dei offenſam, ſaltẽ grauem, quod ad amicitiam neceſſarium eſt,& ſufficit; & hac ratione talis amor habet repugnantiã cum actuali affectu peccati,& includit formalem,vel virtualẽ veritatem ſeruandi mandata,iuxta verbũ Chriſti,Ioan.14.Qui diligit me,mandataq́ mea ſeruabit: qui amor eſt per abſolutum propoſitum voluntatis. Quod explicatur hac voce, volo Deo omne bonũ eius,ſeu illi placere in omnibus,quia ſola volũtas vix meretur nomen amoris, præſertim vbi actus perfectus eſt in poteſtate voluntatis.Vnde dilectio naturalis includit voluntatẽ ſeruãdi omnia præcepta naturalis ordinis,& vitandi mala contraria his præceptis:at dilectio ſupernaturalis includit voluntatẽ ſeruãdi omnia præcepta,etiam ſupernaturalia. Et hinc obiter intelligitur hãc dilectionem ſuper omnia,quæ tantum naturalis eſt,comparatam ad dilectionem charitatis,non ſimpliciter dici ſuper omnia,ſed ſecũdum quid, quia cum ſit inferioris ordinis,non extenditur ad ea,quæ ſunt ordinis ſuperioris:amor autẽ infuſus, cũ ſit ſuperioris ordinis, complectitur etiam ea quæ ſunt naturalis ordinis. Et in hoc ſenſu dicitur eſſe hic amor ſuper omnia ſimpliciter,ille vero ſecundũ quid.

Ex his infertur, tam Angelũ in ſua pura natura, quam hominẽ in ſtatu innocentiæ,& integræ naturæ,potuiſſe viribus liberi arbitrij, ſine auxilio gratiæ,hunc actum dilectionis Dei naturalis elicere, cũ omni perfectione illi ex natura ſua debita. De Angelis docet S. Thom.1.p.q.60.art.5. & communiter Theologi in 2 diſtin.3.& 4. Alenſ 2.p.q.31. memb.1.Ratio eſt, quia ille actus naturalis eſt Angelo,& ipſe habet naturalem proportionem ad illum, & ſufficientem virtutem phyſicam ad proxime eliciendum illum,nec potuit aliquod impedimentũ obſtare,cum Angelus non habeat internum bellum concupiſcentię.De homine autem in natura integra, idem docuit S. Thom.1.2. q.109.a.3. nempe poſſe diligere Deum ſuper omnia ſine gratia,ſolum cum auxilio,ſeu concurſu generali Dei. Et ſic intelligunt S.Thomam, Conrrad.Caiet. Medina,& Valentia. Et idem docet S.Bonauent.2.diſt.3.art.3.q.1. Alenſ.2.p. q.96. memb.7. Et ratio eſt,quia operari tale bonum,eſt homini naturale,& in illo ſtatu futura non eſſent impedimenta, quæ nunc ſunt in natura lapſa, de quo infra loquemur.

Secunda cõcluſio. Poteſt liberũ arbitrium per ſe ſpectatum,& ſine impedimẽto peccati,diligere Deũ ſuper omnia, etiã amore naturali concupiſcẽtiæ.Probatur,quia difficilius eſt amare Deũ amore amicitiæ quã concupiſcentię;ſed primũ cõceditur;ergo & ſecundũ.Et confirma-

firmatur, quia homo amat ſibi Deũ tanquã vltimum finem, quo frui appetit, non autem ſic appetit cætera bona, imo nec ſeipſum; quia magis vult Deo frui, quam ſe, ſi recte amat Deum, etiam amore concupiſcentiæ, & ſub hac ratione etiã diligit homo Deum hoc amore plus quam ſe. Habet quoque hic amor aliam perfectionem, propter quam poteſt dici ſuper omnia, ſi ſit efficax; nam ſecum adfert intentionem efficacem acquirendi beatitudinem, quæ in Deo conſiſtit; includit etiam voluntatem abſolutam ſeruandi præcepta Dei, & cauendi peccata, quæ ab illo auertunt, quamuis non propter ipſum, ſed propter bonum appetentis. Vnde vna dilectione homo ſe, & Deũ, diligit, Deum vt bonum concupitum, & ſe vt ſubiectum, cui concupiſcitur illud bonum, vt ait Alex. vbi ſupra, per quem actu homo amat ſe amore amicitiæ, Deum vero amore concupiſcentiæ, quod non eſt inconueniens, cum alio actu perfectiori amicitiæ diligat homo Deum, quando oportuerit; cum ergo Deus ſit finis, quo homo frui deſiderat, & ſit regula noſtri amoris, & menſura, bonumq. vniuerſale, dicitur homo magis diligere Deum quam ſeipſum, licet Deum diligat ſibi, & per hoc reſpondetur ad ea, quæ in principio obijciebantur.

QVAESTIO XX.

Vtrum in ſtatu naturæ lapſæ poſſit homo diligere Deum, vt auctorem naturæ, ſuper omnia viribus arbitrij, ſine ſpeciali auxilio gratiæ.

SIt concluſio. Homo in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt abſque auxilio gratiæ diligere Deum ſuper omnia, vt auctorem naturæ, illa nimirum dilectione, qua poſſet diligere in natura integra, ſine ſpeciali auxilio. Hæc eſt D. Bonauent. in 2. diſtin. 3. a. 1. q. 3. ad 1. S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 3. & ibi Caiet. Conrad. Medina, Valentia, & alij recentiores, Vega quæſt. 10. de iuſtificat. Bellar. lib. 6. de gratia, & libero arbitrio, cap. 7. & 8. Abulẽſ. in cap. 19. Math. Afferuntur in confirmationem huius ſententiæ varia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum teſtimonia, in quibus dilectio Dei dicitur eſſe donum eius, idemque quod charitas, ſed reuera nihil probant, quia Scriptura, Patres, & Concilia loquuntur de dilectione ſicut oportet: dilectio autem naturalis quantumuis ſit efficax, & ſuper omnia, non eſt ſicut oportet, nec eſt dilectio perfecta, qua poſſit iuſtitia conſequi, & vita æterna comparari, nam Concilia, & Patres loquuntur contra Pelagium, dicẽtem, poſſe hominem ex viribus arbitrij diligere Deum ſicut oportet, & id eſſe naturale.

Probatur autem concluſio ratione: quia dilectio Dei ſuper omnia, includit obſeruationem omnium præceptorum; ergo dilectio ſuper omnia Dei, vt finis naturæ, eſt plenitudo totius legis naturalis, & omnium præceptorum Decalogi, prout ad ordinem naturæ præciſe ſpectat, iuxta illud Pauli ad Rom. 13. Non occides, non adulterabis, non furtum facies; in hoc verbo inſtauratur, diliges proximum tuum, quod à fortiori verum eſt de dilectione Dei, ſed vt ſupra dixi, homo lapſus ſine auxilio gratiæ ſeruare totam legem naturalem non poteſt; ergo multo

mi-

Digitized by Google

minus poterit Deum ſuper omnia diligere, quia in hoc eminentiori modo obſeruantia totius legis naturalis continetur. Item homo lapſus vincere non poteſt tentationem grauiſsimā ſine auxilio gratiæ; ergo neque habere propoſitū efficax vincendi ſimilem tētationem; ergo multo minus poteſt diligere Deū ſuper omnia, nam amor Dei includit non ſolum propoſitū vincendi vnam, vel alteram, ſed etiā abſolute vincendi omnes tentationes repugnantes tali amori; imo & vitādi perpetuo omnes occaſiones, & voluptates, quæ poſſunt hominem inducere in ſimilem tentationem.

Sed dices contra. Licet homo lapſus non poſsit longo tempore vitare omnia peccata, & omnes tentationes vincere, & per conſequēs diligere Deum ſuper omnia; bene tamē paruo tempore, quo poſſunt non occurrere graues tentationes, nec alia impedimēta, vnde hic ſimplex amor non erit impoſsibilis, præſertim cum imperfectus ſit, & non diuturnus, & effectiuus. Reſpondent quidam, vt Lorca 1.2.diſput.5.de grat.circa finem, & Zumel.1.2.q.109.a.4.diſp.2.concl.2. & alij concedendo totum. Sed contra, quia hic de ſola dilectione loquimur, & non de perſeuerantia: diuerſa enim ſunt operari bonū, & perſeuerare in bene operando; & ideo licet ad perſeuerādum requiratur gratia, non ideo dici poteſt etiam ad operandum requiri, quia perſeuerare difficilius eſt quā operari; aliud eſt ergo diligere, aliud in dilectione perſeuerare: nec quia ad perſeuerandum in dilectione ſit neceſſaria gratia, bene infertur eſſe neceſſariam ad diligendum, ſed aliunde id probandū erit: at vero dilectio, quæ vocatur efficax in effectum, quia in reipſa poteſt concipi, affectus ſeruandi omnia pręcepta longo tēpore, non eſt ſola dilectio, ſed eſt dilectio cū perſeuerātia; ergo quamuis homo non poſsit hanc dilectionē facere per vires naturæ, nō ſequitur non poſſe diligere, ſed non poſſe perſeueranter diligere, quod longe diuerſum eſt. Imo & fidelis, licet ordinario auxilio gratiæ, poſsit ex charitate Deū diligere ſuper omnia, non poteſt tamen ſine maiori auxilio perſeuerare in illo amore, ſeruando diu totam legem.

Ex dictis recte infertur, non ſolum non poſſe hominē lapſum viribus naturæ, cum affectu perſeuerare longo tēpore, ſeruando mandata, ſed etiam non poſſe vno ſimplici actu, qui breui tēpore, vel etiam in momēto haberi poteſt abſolute, & de ſe efficaciter velle diu ſeruare omnia mādata, & inde eſt vt non poſsit ſimili actu abſoluto, & efficaci diligere Deū ſuper omnia, quia hic amor, vel formaliter, vel virtute includit propoſitū ſeruandi totam legem, omnia eius præcepta adimplendo. Nam ex impoſsibilitate executionis, quæ dici poteſt effectiua, oritur impoſsibilitas obiectiua reſpectu propoſiti omnino abſoluti, quia quod nō poteſt fieri ſine gratia, non poteſt etiam ſine gratia abſolute, & efficaciter proponi.

Et nota, quod poteſt homo viribus naturæ habere hunc actū, volo, vel propono facere, quod in me fuerit ad placendum Deo, vel id procurare quantum potuero, nam hic actus de ſe mouet ad obſeruationem mandatorū; non poteſt tamen dici ſimpliciter abſolutus, nā illa modificatio inuoluit hāc conditionē, ſi potuero; & ideo fortaſſe hic actus non repugnat haberi, li-

ceт raro, & difficulter per vires naturæ; non poteſt tamē dici abſolutus amor Dei ſuper omnia, imo homo poteſt proponere vitare quantū in ſe eſt omnia peccata venialia, quod impoſsibile eſt per ordinaria auxilia gratię. Quare hic actus abſolutus includit conditionem, ſi potuero; atque ita concludimus amorem abſolutum ſimpliciter, eſſe impoſsibilem ex parte obiecti; amorem vero ſecundum quid abſolutum, id eſt, includentem illam limitationem, eſſe difficillimum, & rariſsime ſolis naturæ viribus præſtari poſſe: conditio autem illa ſemper includitur, ſaltē virtualiter, & ſic talis actus ſemper eſt de ſe infirmus, & inefficax.

Et aduerte, concluſionem propoſitam non ſolum eſſe veram de amore beneuolentiæ, ſed etiam de amore concupiſcentiæ Dei, vt eſt noſtrum bonum beatificum naturale. Probatur, quia etiam amor cōcupiſcentiæ includit propoſitum ſeruādi omnia pręcepta naturalia, & vitandi omnia peccata auctori naturæ contraria.

QVAESTIO XXI.

Quæ gratia ſit neceſſaria in ſtatu naturæ lapſæ, ad diligendum Deum vt auctorem naturæ, ſuper omnia, amore naturali.

Sit concluſio. Huiuſmodi actus dilectionis, etiam vt elicitus per auxilium gratiæ, non eſt diſpoſitio, præſertim vltima ad habitum gratiæ, ſaltem per ſe loquēdo, & extra ſacramenta. Vnde hic actus non habet neceſſariam connexionem cum habitu gratiæ. Probatur concluſio, quia illa dilectio naturalis non conuertit hominem ad Deum ſecundum ſupremam rationem vltimi finis ſupernaturalis, & conſequenter non poteſt eſſe fundamentum propriæ amicitiæ diuinæ, quæ in ſupernaturali communicatione fundatur. Item non includit propoſitum ſeruandi omnia præcepta ſupernaturalia; & conſequenter nec dolorem de peccatis contra eadē præcepta, neque de alijs, vt auertunt à fine ſupernaturali, & ideo non poteſt eſſe ſufficiens diſpoſitio ad iuſtitiā, ſeu gratiam habitualē, vel ad remiſsionē peccati, quod à Deo vt fine ſupernaturali hominem auertit. Probatur etiam ex Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 6. vbi deſcribens diſpoſitionem ad iuſtitiam, requirit amorem Dei auctoris ſupernaturalis iuſtitiæ. Et ſeſſ. 14. cap. 4. dicit: Tunc contritionem ad iuſtificationem ſufficere, quando eſt charitate formata; ergo dilectio Dei in ſe naturalis, quantūuis ex auxilio gratiæ procedat, nō eſt diſpoſitio vltima ad gratiam habitualem. Et vt ſupra dixi, peccatum originale, vel habituale, & hi actus amoris naturalis non habent inter ſe formalem repugnantiam: anima enim pueri ſeparata decedentis cum originali, poteſt diligere Deum vt auctorem naturæ ſuper omnia, & ſic ſimul manent peccatum originale, & dilectio actualis. Poſſe autem pueros ſic decedentes diligere Deum ſuper omnia, docet D. Thom. in 2. diſtinctione 33. quæſtione 2. articulo 2. ad 5. Et ita intellexit Soto lib. 1. de natura, & grat. c. 14. Et patet, quia in illis pueris vires intrinſecæ voluntatis integræ manent, & in eis non eſt inordinata concupiſcentia, nec futura eſt aliqua grauis tētatio; poſſunt ergo illi pueri ſeruare omnia præcepta legis naturalis, ergo & Deum ſuper omnia.

Digitized by Google

omnia diligere. Item, quia actus, & habitus non opponuntur formaliter, ideoque ſimul eſſe poſſunt circa contraria obiecta. Cum igitur peccatum originale ſit quaſi habituale, poterit eſſe cum actu dilectionis naturalis.

Poteſt ergo diligi Deus vt auctor naturæ, ſecundum eam præciſam rationem per naturale lumen, conſideratus tanquam dignus, vt diligatur ſuper omnia ſecundum rectam rationem, ſicut diligitur ab Angelo, vel potuit diligi ab homine integro ex puris naturalibus: & hic actus poteſt eſſe in homine lapſo eiuſdem ſpeciei, & ſubſtantiæ, cuius eſſet in natura integra, ſicut obſeruatio aliorum præceptorum naturalium, eſt eiuſdem ſpeciei, licet fiat cum adiutorio gratiæ. Et nota, auxilium præciſe neceſſarium ad habendum hunc actum in natura lapſa eſſe ordinis naturalis, quia hic actus dilectionis eſt ordinis naturalis, & non ſupernaturalis, neque elicitur à virtute infuſa charitatis: voluntas enim habet ſufficientes vires naturales, quibus ſit principium proximum, & per ſe huiuſmodi actus, niſi ex corruptione naturæ eſſet impedita: & per tale auxilium, quod eſt ordinis naturalis, tolluntur impedimenta. Et probabile eſt, Deum non dare hoc auxilium infidelibus, quia in ſuo ordine eſt valde perfectum, & inſigne beneficium, quo infideles in eo ſtatu ſunt prorſus indigni, non ſolum ratione culpæ, ſed quia illis eſſet quaſi inutile, quia neque ad fœlicitatem, neque ad fidem comparandam illis deſeruiret. Vnde eſſet veluti ſanctum dare canibus, ſed hoc diſpoſitioni Dei committitur.

QVAESTIO XXII.

Vtrum homo in puris naturalibus poſſit amare Deum, vt finem naturæ, ſuper omnia.

SIt concluſio. Homo creatus in puris naturalibus, non magis poſſet per ſolas vires arbitrij diligere ſuper omnia Deum, vt finem naturæ, quam nunc poſsit homo lapſus. Vnde ſicut non poteſt pro breui tempore, aut momento elicere nunc vnum actum dilectionis omnino abſolutum, & efficacem in ſenſu ſupra explicato, & ſicut nunc poteſt elicere aliquem actum imperfectum, ita tunc poſſet, & non perfectius diligere, ſicut tenet Medina in introductorio ad materiam de gratia, in §. dubitatur ergo, & in artic. 3. & Soto lib. 1. de natura, & gratia, cap. 2. & 3. & Conrrad. dicto articulo 3. Et ratio eſt, quia vires naturales liberi arbitrij ad operandum bonum, non eſſent maiores in pura natura, quam in natura lapſa, vt ſæpe probatum eſt: nam homo etiam in puris naturalibus non poſſet diu ſeruare omnia præcepta naturalia, & per conſequens nec diligere Deum ſuper omnia actu efficaci. Et ſi homo in pura natura poſſet per breue tempus omnia præcepta ſeruare, etiam poſſet in natura lapſa, dum non occurrunt impedimenta, nec graues tentationes, non tamen diu: idem ergo eſt de vtraq. natura.

Et nota, quod licet homo in puris naturalibus non potuiſſet ſolis viribus arbitrij perfecte, & efficaciter Deum finem naturalē ſuper omnia diligere, nihilominus potuiſſet id facere cum aliquo adiuto-

rio Dei illi ſtatui proportionato, quod (vt veriſimiliter credimus) non fuiſſet Deus denegaturus, nõ tam per modum gratiæ, quam per modum alicuius naturalis retributionis. Et eadem eſt ratio de dilectione Dei ſuper omnia: imo eo ipſo quo ille homo ſperaret tale adiutoriũ ad ſeruanda pręcepta, poſſet abſolute id proponere, & conſequenter etiam amare. Præterea ſi homo ſic conditus, & innocens, faceret quod in ſe eſt diligẽdo Deũ, ſaltim imperfecte, profecto, & congruentiſsimum eſſet, & naturali prouidentiæ conſentaneũ, vt Deus aliquod bonum eiuſdem ordinis pro tali amore retribueret, vt fatetur Medi. 1. 2. q. 109. a. 2. Nullum autem pręmium magis proportionatum illi amori, quam adiutorium ad perficiendum, & conſtanter exequendum illud, cum tale adiutorium ſit ordinis naturalis.

QVAESTIO XXV.

Vtrum ſit aliquis actus virtutis naturalis, ſeu acquiſitæ, præter amorem Dei, qui non poßit ſine gratia fieri in ſtatu naturæ lapſæ.

MVlti graues auctores docent eſſe neceſſarium auxiliũ gratiæ ad quæcunq. opera virtutis mediocrem difficultatem habentia, vt indicant Vega, & Bellarmin. vbi ſupra. Actus enim pœnitentiæ, qui ſit perfecta deteſtatio de peccato propter Deum, haberi non poteſt ſine gratia, cũ ſit quædam contritio; nam etiam attritio, & dolor ex timore non poteſt ſine gratia fieri, vt docet Concil. Trident. ſeſsio. 6. cap. 7. & ſeſsione 14. c. 4. ergo multo minus deteſtatio ex amore Dei poterit fieri ſine gratia. Item actus amoris proximi, quem ex præcepto naturali tenemur diligere ſicut nos ipſos, quod valde difficile eſt, quia hic amor includit illa duo, præcipue: Quæcunque vultis vt faciant vobis homines, hoc facite illis, Matthæi 7. Et quod tibi non vis, alteri non facias, Tobi. 4. In quibus fere tota lex poſita eſt, vt Chriſtus docuit: propter quod dixit Paul. Roman. 13 Qui diligit proximum, legem impleuit, & nemo poteſt implere legem ſine gratia; ergo neq. hanc dilectionem habere. Et præſertim de dilectione inimicorum præceptum difficillimũ eſt, ideoq. in ethnicis, & publicanis non inuenitur; ergo requiritur gratia ad id præſtandum. Et de obſeruatione continentię dixit Sapiens, Sapien. 8. Sciui, quoniam aliter non poſſum eſſe continens, niſi Deus det. Et 1. Corinth. 7. dicitur, virginitas eſſe donum Dei. Et Chriſtus Matth. 19. ait: Non omnes capiunt verbum hoc, ſed quibus datum eſt, vt ponderauit Aug. in lib. de continent cap. 3. & alij plures, ſunt ſimiles actus, qui propter difficultatẽ fieri non poſſunt ſine auxilio gratiæ, niſi breui tempore, quãdo non interueniunt impedimenta.

Sit cõcluſio. Pœnitẽtia perfecta in ordine naturali, eſt actus naturalis per ſe non excedẽs vires *phyſicas* liberi arbitrij. Hæc *enim* eſt contritio acquiſita, ſeu naturalis, ſi tantum conſideretur in ordine ad principium proximum per ſe, ſeu phyſicum; & hæc includere poteſt propoſitum numquam amplius offendendi Deum, cum illa tamen conditione, ſeu limitatione propono vitare peccata quantum in me eſt, &c. Et hoc modo intelligitur Medi. 1. 2. q. 109. art. 2. & Ba-

& Bañes.1.2. q.10.a.1.& à fortiori poteſt eſſe ſine auxilio gratiæ, pœnitentia naturalis imperfecta, vt dolor de peccato adulterij, ſolum propter turpitudinem, quam habet contra rationem naturalem, quod motiuum naturale eſt;& dilectio proximi etiam eſt ordinis naturalis, quia amor non tantum eſt poſsibilis,ſed etiam facilis naturali facultati.Patet in amore inter parentes,& filios,vel inter fratres, aut alios conſanguineos, vel de amore inter amicos:de quo etiam Chriſtus loquitur,cum dixit, etiam ethnicos,& publicanos diligere diligentes ſe, Matth.5. Nota tamen, aliquando poſſe hunc amorem eſſe tam perfectum,vel difficilem, vt ſine auxilio ſpeciali gratiæ haberi non poſsit:nam in primis poteſt hic amor eſſe vniuerſalis ad proximos,& cum propoſito ſeruandi omnia præcepta naturalia ad illos pertinentia.Hoc autem propoſitum efficax, & abſolutum non poteſt per vires naturæ fieri; ergo nec amor perfectus illud propoſitum includẽs, iuxta illud Pauli Roman. 13. Qui diligit proximum,legem impleuit.Minor probatur, quia non poteſt homo lapſus ſuis viribus implere totam legem Decalogi, etiam quoad præcepta ſecundæ tabulæ præciſe, & collectiue ſumpta:nam occaſiones peccandi ſæpius in illis occurrũt, & concupiſcentia, & amor ſui illis præcipue repugnat.

Dico etiam non poſſe haberi ſine auxilio gratiæ amorem inimicorum in vniuerſali, quia appetitus vindictæ (moraliter loquẽdo) ſemper inducit tentationem grauem illi amori contrariam; imo nec hic inimicus in particulari, quando iniuria eſt grauis, poteſt ſine ſpeciali auxilio gratiæ diligi, ſicut non poteſt fieri actus continentiæ ſine tali auxilio,ſi adiungitur grauis tentatio, vt ait Proſp. contra collatorem,cap.36. & Soto lib.de natura,& gratia,cap.21. Vega lib.11.in Trident. cap.20. & q. 12.de iuſtific. & Bellarm.lib.5. de grat.& libero arbitrio,cap.5.& 7. Vnde Eccleſ. 23. dicitur: Aufer à me ventris concupiſcẽtias, & concubitus concupiſcentiæ ne apprehendant me. Sic exponit Auguſt. lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 16. Et ratio eſt, quia materia illa expoſita eſt tentationibus grauibus externis,& internis, & valde familiaribus,diuturnis, ac frequentibus; ergo ita eſt obſeruatu difficilis, vt ſine auxilio gratiæ per multum tempus integre ſeruari non poſsit,maxime in hominibus non coniugatis: imo exiſtimo etiam eſſe neceſſarium auxilium gratiæ ad ſaluandam illibatã caſtitatem coniugalem, tum corpore, tum etiam mente, propter graues tentationes occurrẽtes. Et hoc indicãt verba Pauli.1.Corinth.7. Vnuſquiſque proprium donum habet ex Deo, vnus ſic, alius vero ſic,id eſt, vnus in caſtitate coniugali,alius in virginali. De hoc enim ibi ad literã loquebatur,quod de dono gratiæ intelligit Auguſt. lib.de gratia,& libero arbi.cap.9. Et idem dicendum eſt de abſoluta voluntate, & propoſito ſeruandi propriam caſtitatem,ſeu virginitatem;& etiam de propoſito efficaci,ſeruandi perpetuam paupertatem,maxime ſi paupertas eſt Euangelica; & etiam ſi quis pateretur martyrium non propter motiuum aliquem temporalem, ſed propter ſolam virtutem, & honeſtatem naturalem, videtur non poſſe fieri ſine ſpeciali Dei auxilio.

Digitized by Google

QVAESTIO XXIV.

Vtrum homo lapſus, vel in puris naturalibus, poſſit ſine auxilio gratiæ naturales virtutes acquirere.

CErtum exiſtimo, ſi homo in ſtatu naturæ integræ non haberet virtutes per accidens infuſas, illas acquirere poſſet in ſuo eſſe virtutis perfectas. Probatur, quia hæ virtutes acquiruntur per actus, homo autem in illo ſtatu poſſet ſemper recte operari abſque peccato in quacunque materia virtutis, ſicut poſſet in eo ſtatu naturales ſcientias ſatis perfectas acquirere; & ſimiliter habitus aliarum virtutum moralium. Difficultas ergo ſolum eſt de homine in ſtatu puræ naturæ, vel naturæ lapſæ: non quidem ſi loquamur de virtute morali Christiana, id eſt, informata charitate, quia hæc nec obtineri, nec retineri poteſt abſque Dei gratia; ſolum ergo eſt cõtrouerſia de virtutibus moralibus acquiſitis, ſeu philoſophicis ſecũdum eſſe reale, & intrinſecũ earum, quæ manere poſſunt ſine gratia habituali, & charitate. Nam ſi quis iuſtus habẽs has virtutes, moraliter peccet, non amittit illas quantum ad intrinſecum eſſe earum: virtutes enim etiam ſine gratia, faciunt bonum habentem in ſuo ordine, & gradu, quia non eſt de ratione virtutis vt faciat habentem ſanctum, nec ſimpliciter bonum in omni genere, ſed vt faciat bonum in ſua ſpecie, & ordine. Temperantia enim facit bonum, id eſt, temperatum, iuſtitia iuſtum, & ſic de alijs: & non ſolum poteſt eſſe moraliter bonus in habitu eo tempore quo eſt iniuſtus, & in peccato mortali, ſed etiam in habitu bene operando ex habitu virtutis, & conſentaneẽ ad finem vltimum naturalem. De virtutibus ergo ſic acquiſitis controuertitur, an poſsint acquiri ſine gratia, & ſine auxilio gratiæ.

Sit prima concluſio. Poteſt habitus virtutis acquiri quoad entitatem ſine ſpeciali auxilio gratiæ. Probatur, quia auxilium ſolum requiri poteſt, vt fiat actus, nam quod actus ſemel factus faciat habitum, non eſt opus gratiæ, ſed naturæ, quia neque effectio illa eſt libera, ſed neceſſaria, ſuppoſito actu; nec ille effectus tranſcendit naturalem actiuitatem actus, & ad efficiendum actum moraliter bonum non requiritur; ergo neque ad acquirendum habitum quoad entitatem, & eſſentiam eius; eſſet tamen talis habitus virtutis in ſtatu valde imperfecto, in quo habitus à Philoſophis vocatur potius diſpoſitio quam habitus, quia eſt facile amiſsibilis; quod maxime verum eſt in homine auxilio gratiæ deſtituto, quia facile multiplicabit contrarios actus, quibus illa diſpoſitio deleatur.

Secunda concluſio. Habitus virtutis naturalis in ſtatu integro, & perfecto moraliter acquiri non poteſt ſine auxilio gratiæ. Probatur, quia ad hũc ſtatũ requiritur quod habitus ſit valde intenſus, & radicatus, quomodo non acquiritur niſi per frequentiam actuum, qui & in intentione creſcant, & ſine interruptione contrariorũ actuum fiant; hoc autẽ moraliter non contingit in aliqua virtute ſine adiutorio gratiæ propter impedimenta lapſæ naturæ, & tentationes occurrentes. Et idem probatur de perfectione extenſiua, nam perfecta virtus debet dare promptitudinem.

nem in tota ſua materia, præſertim in materia ardua, & difficili, quæ perfectio habitus acquirenda eſt per actus: non poteſt autẽ liberum arbitrium ſuis viribus in illa materia conſtanter ſtudioſe operari, cum non poſsit grauem tentationem vincere; ergo neq. poteſt virtutem aliquam in ſtatu perfecto acquirere ſine auxilio gratiæ, & à fortiori non poterit acquirere omnes virtutes morales collectiue: Nam ſi vna in ſtatu perfecto haberi non poteſt, quomodo acquirentur plures ſimul? Imo ſi aliquis omnes habuiſſet, gratiæ Dei eſſet tribuendum: homo ergo lapſus, vel in puris naturalibus, ſicut non poteſt diligere Deum ſuper omnia ſuis viribus, ita non poteſt acquirere virtutes in ſtatu perfecto. Et nota, quod homo viribus ſuis nullo modo poteſt diligere ſuper omnia Deum, vt ſupernaturalem finem, nec perfecte, nec imperfecte: poteſt tamen diligere ſuper omnia Deum, vt finem naturæ, amore etiam elicito, ſaltem imperfecto, & inefficaci, & aliquam conditionem influente, & ad hoc non eſt neceſſarium ſpeciale auxilium gratiæ.

TRACTATVS QVARTVS

De neceſsitate gratiæ ad actus diuini ordinis eliciendos, & ſeruanda ſupernaturalia præcepta.

QVAESTIO PRIMA:

Vtrum gratia diuinæ reuelationis ad Deum in hac vita cognoſcendum ſicut oportet, ſit neceſſaria.

DOCVIMVS in ſuperioribus, non eſſe neceſſariam diuinam reuelationem ad veritates naturales cognoſcendas, licet ad omnes cognoſcendas ſine errore, neceſſaria ſit homini, præſertim lapſo. Nunc vero de veritatibus altioris ordinis agimus, & inquirimus, an ſine reuelatione cognoſci poſsint, & an illa reuelatio, & cognitio ſit ad ſalutem neceſſaria. Certum tamen eſt aliqua diuina myſteria hominibus eſſe ad cognoſcendum propoſita, quæ ſine diuina reuelatione cognoſci non poſſunt. Patet de myſterio Trinitatis, Incarnationis, Euchariſtiæ, vitæ æternæ, ſeu viſionis beatæ, &c. Et probatur ex illo Matth. 16. Beatus eſt Simon Bariona, quia caro, & ſanguinis nõ reuelauit tibi, ſed Pater meus. Et ex illo Pauli ad Rom. 1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis: Deus enim in illis manifeſtauit vtique per creaturas, vt omnes exponunt. Significat ergo Apoſt. alia eſſe in Deo nõ ita manifeſta,

ſed altiora myſteria, quæ niſi reue lentur cognoſci nõ poſſunt à creaturis: de quibus idem Apoſt. 1. Corinth. 2. ait: Sapientiam loquimur in myſterio quæ abſcondita eſt. Et infra: Nobis autẽ reuelauit Deus per Spiritũ ſuum: Spiritus autem omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Et ratio eſt, quia per effectus naturales iſta myſteria inueſtigari non poſſunt, cum ex libera voluntate Dei pendeant.

Certum etiam eſt cognitionem horum myſteriorum eſſe neceſſariam ad ſalutem, dicente Ioan. 17. Hæc eſt vita ęterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum. Nam cognitio huius vitæ dicitur etiam formaliter vita æterna inchoatiue, vt ait Euthimi. vel dicitur vita æterna non formaliter, ſed cauſaliter, quia eſt radix & origo illius, vt dicit Cyril. lib. 10. in Ioan. c. 16. & indicat Auguſt. tract. 105. ergo cognitio Trinitatis eſt tam neceſſaria in hac vita, vt ſine illa vita æterna in cælo obtineri non poſsit. Confirmatur etiã hoc Ioan. 6. Omnis qui audiuit à Patre, & didiſcit, venit ad me. Audimus autem à Patre per reuelationẽ diuinam, iuxta illud, quod ibidẽ Chriſtus allegat: Erũt omnes docibiles Dei. Ex illo Iſai. 54. Ponã vniuerſos filios tuos doctos à Domino, vtiq. per Chriſtum, & prædicatores eius: quibus ipſe dixit Matth. vltimo. Ite docete omnes gentes. Hæc enim doctrina quædam reuelatio eſt. Et probatur ratione, quia finis hominis eſt ſupernaturalis beatitudo; ergo in via debent habere eius cognitionem aliquo modo per reuelationẽ, & fidem, quæ ex auditu eſt. Auditus autẽ per verbũ Chriſti, Rom. 10. Vnde Trid. ſeſ. 6. c. 6. dicit: Diſponũtur ad iuſtitiam diuina gratia excitati, & adiuti, fidem ex auditu concipientes. Quod autẽ cognitio fidei ad ſalutem ſit neceſſaria, docet Paul. ad Hebrę 10. dicens: Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. Et Matth. vlt. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit. Ad cognoſcendũ ergo Deũ in via ſicut oportet ad ſalutem, neceſſaria eſt gratia diuinæ, & ſupernaturalis reuelationis, vt tradit Concil. Arauſ. cano. 8. vbi definit, neminẽ poſſe ſine reuelatione Dei myſteriũ ſalutis conquirere. Et Trid. c. 6. ait, diſponuntur ad iuſtitiam, fidẽ ex auditu concipiẽtes. Et Matth. 11. Nemo nouit Filium niſi Pater; neque Patrẽ quis nouit niſi Filius, & cui voluerit Filius reuelare. Et Ioan. 15. Spiritus veritatis ille teſtimonium perhibebit de me, & vos teſtimoniũ perhibebitis. Et ſic ſæpiſsime Scriptura loquitur. Et licet multa naturaliter poſsint cognoſci de Deo, tamẽ vt per fidem Chriſtianã cognoſcãtur, neceſſaria eſt reuelatio, quia cognitio fidei præſtãtior eſt, & certior, & ideo indiget altiori medio, ſunt enim veluti fundamentũ eorũ, quę ſupernaturaliter cognoſcũtur, ideo neceſſe fuit illa etiã ſupernaturali modo cognoſci, & reuelari, quia non poteſt ſupernaturalis fides in iudicio, & certitudine cognitionis naturalis per ſe fundari.

Sed quæres: Quid nomine reuelationis intelligamus? Reſp. intelligi omnẽ ſufficientẽ fidei propoſitionem, ſiue interius tantũ fiat, ſiue per exteriorẽ prædicationem: aſſentiri autẽ reuelationi, eſt credere, dicente Aug. lib. de prædeſt. SS. c. 2. Credere eſt cum aſſentione cogitare. Hęc autem reuelatio cum ſit beneficiũ Dei non debitũ naturæ, neceſſarium tamen ad ſalutem, dicitur generatim gratia Dei, vt expli-

Digitized by Google

explicat Concil. Mileuit. c. 4. Vnde D. Aug. lib. 1. de peccat. merit. c. 22. inter ſingularia gratiæ beneficia, ponit habere prædicatores verbi Dei. Et idē docet Greg. 20. moral. c. 10. Eſtq. hoc beneficium gratuitum, ideſt, mere gratis, & ſine vllo merito datum, & ex ſolo beneplacito Dei: vt ait Paul. ad Galat. 1. Cum autē placuit ei, qui me ſegregauit ex vtero matris meæ, vt reuelaret Filiū ſuum in me. Et Matth. 11. poſtquam dixit Chriſtus, Reuelaſti ea paruulis, concludit: Ita Pater, quoniā ſic placitū fuit ante te: nam initium fidei, & ſalutis, gratis nobis datur, & non ex merito, vt tradit Concil. Arauſ. c. 5. Trid. c. 5. Augu. toto lib. de prædeſt. SS. Nec enim aliqua ſancta cogitatio poteſt eſſe ex nobis, dicente Paulo. 1. Corinth. 4. Quid habes, quod non accepiſti? Et probatur ratione, quia ſola natura non poteſt aliquid ſupernaturale mereri, ante reuelationē autē nihil eſt niſi ſola natura.

QVAESTIO II.

Vtrum ad credendum reuelatis, ſpecialis gratia Dei ſit neceſſaria.

Sit concluſio. Ad credendū ſicut oportet ea, quæ diuinitus reuelantur, neceſſarium eſt ex parte intellectus ſpeciale gratiæ adiutorium à reuelatione, ſeu ſufficienti obiecti propoſitione diſtinctum. Eſt de fide contra Pelag. Probatur primo ex Scriptura, nam Ioan. 6. dixit Chriſtus: Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum. Statim vero exponit quid ſit venire. Sunt quidam ex vobis qui non credūt; credere ergo eſt venire. Quid autem ſit trahi, explicat, dicēs: Propterea dixi, Nemo poteſt venire ad me, niſi ei datū fuerit à Patre meo. Idem probatur ex verbis Chriſti, Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere, & loquitur de operibus fructuoſis ad ſalutē. Virtus enim, & auxiliū gratiæ ab ipſius meritis proueniens, neceſſariū eſt ad hæc opera, vt ibi ait Aug. tract. 80. & Hilar. lib. 9. de Trinit. & ſumitur ex Trid. cap. 6. Itē ad Epheſ. 2. Saluati eſtis per fidē: & hoc non ex vobis, donum enim Dei eſt, ne quis glorietur. Et 2. Corinth. 7. Miſericordiā conſecutus ſum, vt ſim fidelis. Non dicit quia ſum, ſed vt ſim, vt intelligatur, miſericordia preuenire, vt conſiderat ſæpe Aug.

Preterea diffinita eſt hæc veritas cōtra Pelag. in Concil. Africa. c. 17. & 18. Arauſ. c. 5. & 6. Tride. ſeſſ. 6. can. 1. 2. & 3. & in alijs. Ex his colligitur, adiutoriū Dei nō eſſe neceſſarium tantū ad facilius credendū, vt Pelagi. & Cæleſtius dicere auſi ſunt, ſed eſſe neceſſariū ſimpliciter ad credendū. Diciturq. hæc neceſſitas ſimpliciter: & ſic definitū eſt in Cōcil. Mileu. c. 5. & Trid. can. 3. Si quis dixerit ſine preueniēte Spiritus S. inſpiratione, poſſe hominē credere ſicut oportet, anathema ſit. Dixit enim Chriſtus, Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere. Et 2. Corint. 3. Non ſumus ſufficientes cogitare, &c. ergo nullū actum fidei, etiam minimū, poteſt homo facere ſicut oportet ſine gratia. Vnde hec neceſſitas non eſt ex accidenti, ſed ex natura rei, & per ſe tam in natura lapſa, quam in natura integra, & natura Angelica. Probatur ratione, quia actus fidei fundatur per ſe in ſola auctoritate diuina obſcure reuelante, qui modus credendi ſuperat naturales vires intellectus; & per conſequens non poteſt fieri talis actus ſine viribus gratiæ. Item per fidē impetramus alia dona gratię, iuxta illud Iacob. 1. Poſtulet in fide nihil heſitans;

ergo oportet vt ipſa ſit donũ gratiæ; nam per donum naturæ non meremur gratiam, vt Concil. Arauſic. 5. definiuit.

QVAESTIO III.

Vtrum ad initium fidei ſit neceſſaria gratia.

NOta, quod duplex eſt fidei initium: prius vocare poſſumus proximum, & aliud remotum: cum enim fides partim ſit in intellectu, partim in voluntate, vnum eſt principium fidei, provt intellectu conſummatur: aliud eſt initium fidei, provt in voluntate inchoatur, & de vtroque breuiter dicam.

Prima concluſio. Poſt auditam fidem Euangelij, vel reuelationem acceptam, nemo habere poteſt abſolutam voluntatem credendi ſicut oportet, ſeu modo chriſtiano, niſi per gratiam Dei excitantem, & adiuuãtem. Definita eſt in Concilio Arauſ. can. 5. dicente: Si quis ſicut augmẽtum, ita etiam initiũ fidei, ipſumque credulitatis affectum, &c. Affectus autem credendi idem eſt, quod voluntas credendi; & ipſe credulitatis affectus, eſt ipſum initium fidei: initium ergo fidei, & augmentũ eius, eſt ex Spiritus ſancti inſpiratione. Vnde ad Philippen. 1. Vobis datum eſt pro Chriſto, non ſolum vt in eum credatis, &c. Eſt ergo voluntas credendi modo Chriſtiano, opus diuinæ gratiæ.

Non defuerunt qui diffinitionem Concilij Arauſ. dicentis (Qui fidem, qua in Deum credimus, dicunt eſſe naturalem, definiunt eſſe fideles omnes eos, qui ab Eccleſia Chriſti alieni ſunt) de fide viua interpretentur, ita vt non quilibet affectus credendi, ſed ille quo aliquis vult credere in Deũ ſuper omnia dilectũ eſſe ex gratia diffiniatur. Sed contra, quia illud decretum damnat errorem Semipelagianorum, qui dicebant, initium fidei eſſe ex nobis, maxime voluntatem credendi: vt conſtat ex Auguſt. lib. de prædeſtin. SS. cap. 2. Ergo Concil. non loquitur de voluntate charitatis, ſeu contritionis, ſed de illa voluntate, circa quam Semipelagiani errabant. Itẽ charitas quæ informat fidem, & facit illam eſſe viuam, non poteſt dici initium fidei, ſed potius eius perfectio. Neque amor charitatis, quo fides viuit, eſt affectus ipſe credendi, ſed eſt amor Dei ſuper omnia. Vnde hic amor, ſeu affectus diligendi Deum, non mutat hominem ab infidelitate ad fidem, quia fieri poteſt hæc mutatio per affectum credendi, ſine infuſione charitatis. Lege canonem 7. eiuſdem Concilij Arauſ. vbi docet, hominẽ conuerti poſſe ad fidem, etiam ſi nõdum amet ſuper omnia Deum, nec pœnitẽtiam agat. Item ſequeretur, quod fides ſecundum ſe non eſſet ex gratia, ſed tantum, vt viua per charitatem, quod eſt erroneũ; quia fides informis vt tẽpore ſeparatur à iuſtificatione, eſt donum Dei, ex Tridentin. ſeſſ. 6. & 14. & cap. 6. eiuſdem ſeſſionis, ait Trident. Mouentur autem ad iuſtitiã, tunc diuina gratia excitati, & adiuti, libere mouentur in Deo credendo, &c. Et Actorum 16. dicitur: Cuius Dominus aperuit cor intendere his quæ dicebantur à Paulo; ergo pius affectus circa fidem eſt ex gratia Dei excitante.

Sed contra hanc ſententiam videtur ſenſiſſe Scotus in 3. diſtin. 25. quæſt. 2. vbi ait, non eſſe neceſſarium in voluntate habitum infuſum,

Digitized by Google

fuſum, qui ſit principium voluntatis credendi; quia ad credendũ non eſt neceſſaria voluntas credendi, quæ ex gratia fiat: ac ſubinde quæ ſit ſupernaturalis: nam ad credendum ex fide infuſa, nulla voluntas neceſſaria eſt, ſed ſufficit vt voluntas non contradicat: quod videtur contra canonem Concilij Arauſ. ſupponentis ad credendum fide infuſa, neceſſariam eſſe poſitiuam motionem voluntatis per affectum credendi, qui eſt initium fidei, nam voluntas mouẽs ad credendum ex motiuo humano, non ſufficit ad credendum ſicut oportet: nam illud motiuũ non ſolum debile eſt, ſed etiam poteſt inducere ad non credendum. Vnde aiebat Chriſtus Dominus, Ioan. 5. Quomodo poteſtis credere, qui gloriam inuicem accipitis? Sunt enim aliqui, (ait Auguſt. lib. de catechiſandis rudibus, cap. 17.) quia propterea volunt eſſe Chriſtiani, vt promereantur homines, à quibus aliqua temporalia expectant, aut ne offendant quos timent. Et paulo inferius indicat, eos irridere Chriſtianum nomen, & ſimulato corde intrare in Eccleſiam.

Reſpondeo tamen ad id quod obijcitur ex Scoto, ipſum loqui de homine iam credente, & aſſuefacto ad exercendum actus ſupernaturales: accidere enim poteſt vt ex humano tantum motiuo applicetur ad conſiderandum de rebus fidei, & quod tũc homo ad huiuſmodi actus exercẽdos aſſuefactus eliciat actus veros, & ſupernaturales fidei ex vſu, & habitu, etiam ſi tunc non habeat in voluntate peculiarem actũ ſupernaturalem, nam aperte loquitur Scotus, vt recte notauit Suarez lib. 2. de grat. cap. 3. de homine habente iam habitum fidei infuſæ, & de illo ait: Poſito credibili præſenti, poſſe per habitum fidei infuſæ credere, vel non contradicente voluntate, vel per naturalem voluntatem applicantem intellectum ad intelligendum: Dummodo (inquit Scotus) in intellectu ſit habitus inclinãs intellectum ad illud: tunc enim illa voluntas non eſt proprius affectus credendi, de quo loquuti ſumus, ſed eſt generalis voluntas operandi circa materiam, quæ iam ſupponitur credita, & ideo inferioris rationis eſſe poteſt.

Secunda concluſio. Non ſolum voluntas credendi, ſed etiam initium voluntatis eſt ex gratia, ſeu potius eſt peculiaris gratia Dei, gratis omnino collata. Hæc eſt Cõcilij Arauſ. in can. 5. contra Semipelagianos: nam illa voluntas fit in nobis (ait Concil.) per gratiæ donũ, hoc eſt, per inſpirationẽ Spiritus S. corrigentem voluntatem noſtram, &c. Et Trid. ſeſſ. 6. c. 5. expreſſe dixit, exordium iuſtificationis ſumi ex vocatione diuina. Loquitur tamen de tota iuſtificatione, vt à fide incipit. Imo hoc initiũ credendi eſt ipſa prima gratia auxilians, vt ait Aug. lib. de prædeſt. SS. c. 2. quod cap. 4. confirmat ex illo 1. Corinth. 4. Quid habes, quod non accepiſti? ergo initium ſalutis ex gratia Dei prouenit.

QVAESTIO IIII.

An actus fidei ſit in ſe, & in ſubſtantia ſupernaturalis.

Actus ſupernaturalis ſecundũ ſubſtantiam, ille dicitur in præſenti, qui nec à noſtris potentijs, nec ab Angelicis, nec forte ab vllo intellectu creabili per vires naturales elici poteſt, & tunc

tunc talis actus dicitur totus ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, id eſt, quoad ſuam entitatem: tunc autem actus eſt in ſubſtantia naturalis, quando conſtituitur eſſentialiter per ſpecificam differẽtiam ordinis naturalis, nam inde fit vt actus in tota ſua phyſica entitate, & in reipſa naturalis ſit, & conſequenter ſit aptus elici à naturali potentia per vires naturales eius, quoad modum vero poteſt eſſe ſupernaturalis, vel in fieri tantum, quia ſcilicet fit modo præternaturali, ſeu ab alia cauſa quam à naturali, ſeu non ſeruato ordine naturalium cauſarum, ſicut eſt oculus reſtitutus cæco miraculoſe, & homo reſuſcitatus: vel poteſt eſſe effectus ſupernaturalis quoad modum in facto eſſe, & in termino, videlicet quando naturali entitati actus additur modus, qui nõ poſſit niſi ſupernaturaliter fieri, tunc enim actus tali modo effectus dicitur in ſe ſupernaturalis quoad modum, ſeu in facto eſſe. Qui modus dicitur proprius, & realis, quando eſt intrinſecus actui quaſi adhærens ei: verbi gratia, intenſio actus, vel alia ſimilis proprietas. Alius eſt modus quaſi per extrinſecam denominationem, vt eſt honeſtas aliqua, vel ſupernaturalitas per relationem ad finem extrinſecum; vel ratio meriti proueniens tantum ex extrinſeca Dei acceptatione, vel ordinatione: nam ſi proueniat ex interna dignitate actus, jam illa erit vel ſubſtantia, vel realis proprietas, & intrinſeca ipſi actui.

Multi ex antiquis Theologis dixerunt, actum fidei Chriſtianę eſſe in ſubſtantia ſua naturalem, ita vt ſi entitas præſcindatur ab omni alio modo, poſsit ab intellectu produci ſuis viribus naturalibus, & ſimiliter voluntas credẽdi poſſit à ſola voluntate pro ſua libertate fieri, præmiſſa tantum ſufficienti propoſitione obiecti abſque alia inſpiratione, aut excitatione gratiæ. Solet hæc ſententia Scoto tribui, quia videtur dicere in prima quæſt. Prolog. nullã eſſe formam in ſe ſupernaturalem ſecundũ entitatem ſuam: ſed quidem hoc non eſt iuxta Scoti doctrinam, vt notauit Suarez lib. 1. de gratia, cap. 4. Primo, quia in illa quæſt. prima in §. antequã, ſolum dicit, actum, ſeu formam dupliciter poſſe dici ſupernaturalem, ſcilicet vel reſpectu agentis, vel reſpectu recipienti: reſpectu agentis fatetur poſſe eſſe ſupernaturalem, quia poteſt præter curſum naturalium cauſarum fieri, ac ſupernaturali modo: reſpectu vero recipientis, dixit omnem formam poſſe dici naturalem, ſi naturalem potentiã reſpiciat, quia potentia naturaliter inclinatur ad quamcumque perfectionem ſuam, & forma naturaliter perficit ipſam: & quia omni cognitione perficitur intellectus, nulla cognitio reſpectu ipſius dicitur ſupernaturalis, & cũ fides ſit cognitio quædam, idem de ipſa ſentit. Ex his autem non ſufficienter colligitur ex ſententia Scoti, nullum actum intellectus eſſe ex ſe ſupernaturalem, alioquin etiam viſio beatifica nõ eſſet ſupernaturalis forma intellectus: quod non ſolum eſt falſum, ſed etiam contra doctrinam eiuſdem Scoti in 4. diſtin. 49. q. 11. Item, nec habitus fidei infuſæ eſſet in ſe, & in ſubſtantia ſua ſupernaturalis, contra doctrinam eiuſdem Scoti in 3. diſt. 23. q. vnica. §. ad quæſtionem, & diſt. 27. quæſtio. vnica. §. de tertio dico: vbi etiam refert quæ dixerat in 1. diſtinct. 17. q. 2. §. ad ſolutionem, vbi

docet

Digitized by Google

docet, dari habitum ſupernaturalem, per quem homo iuſtus formaliter acceptatur à Deo. Idemq. dixit de gratia ſanctificante, generatim loquendo, eſſe ſcilicet formam ſupernaturalem, & per ſe infuſam, in 2.diſt.28. q.vnica. §.ad quæſtionem.

Præterea Scotus non negat actum amandi, vel cognoſcẽdi, prout oportet ad ſalutem, eſſe in ſe ſupernaturalem, ſaltem quoad aliquem modum factũ in ipſo actu, qui non poſsit fieri per vires naturæ: nam in 1.diſt.17.q.2.§.ad ſolutionem, dixit, habitum infuſum non ſolum dari ad animæ ornatũ, & pulchritudinem, ſed etiam ad efficiendum actum intenſiorem, quam poſſet viribus naturæ fieri, & nihilominus de actu intenſo cõparato ad potentiam recipientem, dixit Scotus in Prologo, eſſe natuialem quoad naturalem inclinationem potentiæ ad ipſum, & quantum ad informationẽ, & perfectionem potentiæ. Vnde Scotus non negat dari poſſe entitatem, aut formam ſupernaturalem, quæ per cauſas creatas fieri non poſsit, ſed data tali forma dixit potentiã, in qua recipitur ad illam naturaliter inclinari, & talem actum naturaliter perficere potentiam, & ſecundum hunc duplicem reſpectum, quamcumque formam poſſe dici naturalem eſſe, etſi in ſe ſupernaturalis ſit. Et Suarez loco citato concedit, formam ſupernaturalem naturaliter perficere potentiam, quia gratia, & omnis forma connaturaliter inclinatur ad ſubiectum, cuius eſt proprius actus, & connaturale illi eſt perficere potẽtiam in qua recipitur: nam licet ipſa forma in ſe ſit ſupernaturalis: habet tamen propriam eſſentiam, quæ eſt natura eius, & proprietates ſibi connaturales, quarum vna eſt informare, & naturaliter perficere ſubiectum, actus autem eſt ſuper vires naturales potentiæ actiuæ, & ſic dicitur ſupernaturalis, quia hic tractamus de viribus gratiæ neceſſarijs ad operandũ. Quomodo non negat Scotus formam, ſeu gratiam in ſe ſupernaturalem? Licet aliter videatur loqui de habitibus gratiæ, aliter de actibus ſecundis; nam de habitibus ſentit eſſe ſimpliciter in ſua entitate, & ſpecie ſupernaturales; de actibus vero non ita ſentit, ſed ſolũ quoad intenſionem eſſe ſupernaturales, vt ex citatis locis conſtat.

Eandem ſentẽtiam ſequuti ſunt Capreolus in 1.diſt.17.q.1.a.3. qui ait, habitus infuſos non requiri propter ſubſtãtiam actus, ſed propter modum, quem appellat promptitudinem, delectabilitatem, & acceptabilitatem. Et clarius hoc docuit Caietan.2.2.q.171.art.2. vbi dicit, actum fidei ſine gratia non fieri laudabiliter. Vnde ſolũ propter hunc modum videtur ponere neceſsitatem auxilij gratiæ ad credendum. Et hanc ſententiam ſæpe docuit Soto lib.1. de natur. & gratia, cap.22. & lib.2. cap.14. & 16. Conueniunt ergo hi Doctores in hoc, quod actus fidei in ſua ſubſtãtia eſt naturalis; & ideo ſi præciſe fiat in ſua entitate, & eſſe ſpecifico, poſsit fieri per vires naturales, ſic autem factum, aiunt non ſufficere ad iuſtitiam, nec eſſe fundamentum eius, ſed deberi perfici aliquo modo ſupernaturali, nempe vt ait Scotus modo maioris intenſionis, alij modo augmenti certitudinis. Caiet. dixit, requiri laudabilem, ſeu ſpecialem honeſtatẽ: alij requirunt acceptabilitatem. Confirmatur autem ſententia, quia actus vitalis fit à potentia naturali

vitali,

vitali quoad actum ſupernaturalem in ſubſtantia; poteſt ergo intellectus, & etiam voluntas elicere circa tale obiectum actus quoad ſubſtantiam naturales, quibus per diuinam gratiam addatur modus aliquis ſupernaturalis, nam intellectus naturaliter fertur in omne credibile, & ratio naturalis cognoſcens Deum, etiã cognoſcit Deum eſſe fide dignisſimum, ſi aliquid atteſtetur; ergo poteſt intellectus circa tale obiectũ naturale, actum elicere, quo credat hoc eſſe verum, & dictum à Deo: hic autem eſt actus fidei naturalis quoad ſubſtantiam.

Idemque argumẽtum efficacius fieri poteſt in voluntate, quia illud obiectum vt credibile, & credendum proponitur tanquã quid honeſtum, & voluntati proponitur vt amandum, ad quod naturaliter voluntas inclinatur; ergo voluntas illa erit naturalis quoad ſubſtantiam. Quod vero illis actibus poſsit addi ſupernaturalis modus per gratiam, probatur ratione communi: quia multa naturalia in ſubſtantia, ſunt ſupernaturalia quoad modum: verbi gratia, humanitas Chriſti eſt ens naturale, & tamen vt vnita Verbo eſt ſupernaturalis quoad modum; & vt exiſtens ſub ſpeciebus Euchariſtiæ, eſt ſupernaturalis quoad aliũ modum; & accidentia Euchariſtiæ naturalia ſunt, habent tamen ſupernaturalem modum; poteſt ergo eſſe actus naturalis quoad ſubſtantiam, & ſupernaturalis quoad modum accidentalem, qui requiritur ad credendum, vel volendum ſicut oportet, ſicut loquuntur Concilia Arauſ. can. 6. & Trid. ſeſſ. 6. can. 3. Alijs autẽ certius videtur actum fidei Chriſtianæ, quo intellectus debita certitudine credit quod Deus reuelauit, eſſe ſupernaturalẽ in ſubſtãtia; idenq. alium ſimilem in entitate ſpecifica fieri non poſſe per ſolas vires naturales intellectus. Ita Conrrad. 1. 2. q. 109. a. 4. & ibi Medi. & Bañes. 2. 2. q. 5. a. 2. & q. 6. a. 1. & q. 24. vbi refert Cano, & Aluarez diſp. 67. a. 4. Azor. 1. p. inſtitut. moral. lib. 3. c. 4. q. 2. Et *probatur* ratione, nam habitus datur propter actus, ſed habitus fidei, &c. eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam ſecundũ omnes, & etiam iuxta Scoti doctrinã; ergo & actus erit ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam, ne concedamus actum fidei Chriſtianæ quoad totam ſuam ſubſtantiã fieri per ſolas vires voluntatis, & à gratia ſolũ fieri quoad modum. Item ſi actus fidei in ſe non eſſet excellentior, *ſed tota* ſupernaturalitas eſſet in modo effectionis, poſſet eſſe æque perfectus, factus per vires naturæ: ſicut viſus à Deo non eſt perfectior in ſe, quam fieri poſſet per naturam: hoc autem concedere abſurdũ eſt. Præterea poſſet per ſolas vires arbitrij diligi Deus ſuper omnia, etiam vt finis ſupernaturalis, ſaltẽ in natura integra, quod Pelagianum videtur. Rurſus talis fides, vel dilectio eſſet ſufficiens diſpoſitio ad gratiam, quod Pelagianum eſt. Probatur, quia Scriptura promittit iuſtitiam, & remiſsionẽ peccati credenti, & diligenti *ſuper* omnia, ſeu ex toto corde; ergo ille actus acceptaretur à Deo, ac ſi fieret ex gratia. Item habitus fidei, ſpei, &c. ſunt per ſe infuſi; ergo & actus. Antecedens patet, nam ſi eſſent per accidens infuſi, poſſent naturaliter acquiri, ſicut ſcientia per accidens infuſa. Conſequens probatur, nam habitus eſt propter actus. Differentia tamen eſt, cum actus ſit vitalis, non fit

ſine

Digitized by Google

ſine cooperatione potentiæ; habitus vero quia non vitaliter ſit, à ſolo Deo infunditur.

Ex his infertur, quod ad hos actus neceſſaria eſt gratia efficiens, cum noſtris potentijs actus ipſos, & per conſequens aliquid debet eſſe intrinſece in ipſo actu, quod non poſsit viribus naturæ fieri: poſsit autem fieri viribus gratiæ, & ideo ſupernaturalitas actus nõ conſiſtit in denominatione ab extrinſeco fauore, & gratia, ſed in reali proprietate ipſius actus. Imo neceſſarium eſt actum ſupernaturalem ab homine fieri, etiã quoad ipſam ſupernaturalitatem, cooperantibus noſtris potentijs cum auxilio gratiæ. Probatur, quia ideo ad actus requiritur principiũ efficiens ſupernaturale, & gratia, quia homo non poteſt operari actum ſicut oportet, niſi cum auxilio gratiæ; ergo ille actus, etiam vt talis eſt, nempe ſicut oportet, ac ſubinde vt ſupernaturalis, eſt à nobis cum auxilio; nam in his actibus totum eſt à Deo, & totum à nobis; nec Deus operatur in tali actu aliquid ſine nobis, nec nos ſine Deo; ergo etiam id quod eſt ſupernaturale in actu, pendet à libertate noſtra, & vt ſic eſt meritorius.

Notant autem qui hanc tenent ſententiam, quod in actibus neceſſarijs ad ſalutẽ, non eſt neceſſarius modus certę intenſionis, quia actus remiſſus ſufficit dummodo infuſus ſit, ſicut etiam idem eſt de conditione: modus autem quem Cõcilia ſignificant, quando dicũt, ſicut oportet, eſt neceſſarius ad ſalutem; ergo non eſt intenſio. Item intenſio actus eſt naturalis, ſi ipſe actus naturalis ſit; ergo ſupernaturalitas actus non poteſt conſiſtere in illa intenſione. Notant etiã, nec modum durationis eſſe neceſſariũ ad credendum, ſicut oportet, quia neq. in contritione, neq. in aliquo actu virtutis infuſæ duratio actus requiritur: nam ſi actus cum primũ fit, eſt ſicut oportet ad ſalutẽ, tunc ſtatim habet effectum ſuum, vel iuſtificationis, vel meriti augmenti gratiæ, vel gloriæ; ſi vero actus in inſtãti quo fit, non eſt ſicut oportet, etiã ſi per annũ duret, nõ erit ſicut oportet, niſi in ſe melior fiat, quia ratione ſolius durationis non fit melior, nec conuertit animã melius in Deum. Dices forte, licet talis modus non ſit intenſio, nec duratio actus, erit facilitas ad operãdum. Contra, quia habitus ſupernaturalis non dãtur ad facilius tantũ operandum, nam hoc etiam concedebat Pelagius, ſed ad ſimpliciter operãdum; ergo & actus erit ad ſimpliciter operandum; & ſi ipſe eſt naturalis ſecundum ſubſtantiam, etiam illa facilitas eſſet naturalis, & non modus ſupernaturalis.

Ex his infertur. Primo, neceſſitatẽ gratiæ ad hos actus eſſe per ſe, & non tantũ per accidens, quia liberum arbitrium creatũ per ſe eſt impotẽs ad hos actus, & ita neceſſitas gratiæ fundatur in intrinſeca ſubſtantia, & natura taliũ actuum. Secundo, gratiã requiri ad hos actus, vt principiũ per ſe, & phyſicũ illorũ, nam ad actus naturales gratiæ ſolum iuuãt, moraliter illuminando intellectũ, & excitãdo affectum, & tollendo impedimẽta: ad hos autem actus maius adiutoriũ eſt neceſſariũ, vt det vires ad eos eliciendos etiam per ſe, & phyſicè prçter cõcurſus morales gratię per illuminationẽ, & inſpirationẽ ſupernaturalis ordinis, quos requirũt Concil. præſertim Trid. ſeſſ. 6. can. 2. Tertio colligunt, nõ poſſe eundẽ

actum.

actum numero eſſe acquiſitum, & infuſum, vel ſimul, vel ſucceſsiue. Probatur, quia actus acquiſitus eſt ſecundum ſubſtantiam naturalis; at infuſus eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis, & ſic fides acquiſita pertinet ad ordinem naturæ: fides autẽ infuſa eſt in altiori ſpecie, & ordine rerum; ergo non poteſt ſimul idẽ actus numero quoad entitatem, ſimul eſſe in vtraq. ſpecie.

Sed his, & ſimilibus argumentis reſponderet Scotus, & Caiet. eundem actum poſſe eſſe in duabus ſpeciebus; in vna ſecundum ſubſtautiam, in alia ſecundum accidens, vel ſecundum modum accidentalem: ſicut verbi gratia, Petrus eſt in ſpecie ſubſtantiæ, vt homo, & in ſpecie accidẽtis, vt albus, ſeu ratione albedinis. Licet autem prior ſententia, quæ docet omnem actum eſſe naturalem ſecundum ſubſtantiam, probabiliſsima ſit, & ſine vlla nota hæreſis defendi poſsit; nihilominus poſterior, quæ conſtituit actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam, & modum, probabilior videtur: nam de viſione diuina, etſi ſit actus vitalis, nullus dubitat eſſe in ſe ſupernaturalem; ergo idem poterit eſſe in actu fidei, vel amoris viæ. Actus etiam prophetiæ ſupernaturalis eſt quoad ſnbſtantiam, vt ait D. Thom. 2. 2. q 171. art 2. ad 3. & tamen eſt actus vitalis ſicut & ſcientia infuſa animæ Chriſti.

Dices: Supernaturalitas actus videtur repugnare libertati voluntatis. Reſpondeo negando id, quia ſecundum veriorem ſententiam, & conſentaneam verbis Pauli. 1. Corinth. 13. Charitas nũquam excidit, eiuſdem ſpeciei ſunt charitas viæ, & patriæ; ergo idẽ actus charitatis, qui in patria eſt ſupernaturalis, & neceſſarius, poteſt in via eſſe ſupernaturalis, & liber; ergo libertas nõ repugnat cum ſupernaturalitate actus. Item in oppoſita ſententia, ſupernaturalitas modi non tollit libertatem; ergo neq. ſupernaturalitas actus tollit libertatem agendi, vel non agendi, vel agendi oppoſitum. Deniq. nota, modum vnionis hypoſtaticæ, vel Chriſti, & accidentium in Euchariſtia, ſupernaturales eſſe in ſua ſubſtantia, adduntur tamen rebus naturalibus ex ſpeciali operatione, & inſtitutione diuina.

QVAESTIO V.

Vtrum poſsit homo aſſentiri myſteriis ſupernaturalibus ſine auxilio ſpeciali gratiæ.

PRima concluſio. Circa myſteria fidei reuelatæ poteſt dari aliquis aſſenſus fidei acquiſitę ſolis naturę viribus. Ita S. Tho. 2. 2. q. 5. a. 3. & ibi omnes expoſitores, & Theologi ſuperius allegati, tam illi qui concedunt actum ſupernaturalem ſecundum ſubſtantiam, quam illi qui negãt. Poteſtq. probari ex illo Iacobi, Dæmones credunt, & contremiſcunt, quæ fides non procedit ex gratia, ſed ex principijs aliquibus euidentibus, partim ex naturali lumine, partim experientia, quæ reducitur ad euidentiam in atteſtante, quam poſſe habere Angelos de rebus fidei, cõmunis opinio fert. Patet etiam in hæretico, qui aliqua myſteria credit, & non fide infuſa, quia illam non habet. Et etiam Iudæi aliquas veritates fidei credunt ex ſuorum maiorum traditione, vt vetus Teſtamentum eſſe verbũ Dei, & eſſe vere quæ in illo continentur. Imo & Chri-

Digitized by Google

& Chriſtiani nō ſemper dū credūt actus ſupernaturales, & infuſos exercent, ſed ſæpe duci poſſunt ex teſtimonio parentum, vel humana quadam conſuetudine. Et hoc confirmant exempla Gentilium, qui ex traditione parentum, quædam portenta credunt, in quibus plus difficultatis eſt, quam in veritatibus fidei, cum ſæpe conuincantur eſſe ficta, & contraria rationi, quod de veritatibus fidei oſtendi non poteſt.

Ex quo infertur, quod voluntas ſic credendi fide acquiſita, non eſt ſupernaturalis, neque ad illam eſt neceſſaria gratia, quia eſt mere naturalis. Eſtque hæc fides ſpecie diuerſa à fide Chriſtiana ad ſalutem neceſſaria, cuius proprietates ſunt certitudo, infallibilitas, pietas, firmitas, & vniuerſalitas. Certa dicitur, quia aſſentit ſine vlla formidine partis oppoſitæ; infallibilis, quia deficere non poteſt à veritate. Pietas pertinet ad voluntatem ſubijcientem intellectum Deo, etiam in his rebus quæ humanam rationem ſuperant. Et inde oritur firmitas, quia præfertur omni contrariæ opinioni. Dicitur vniuerſalis, quia omnia credit, ſi ſufficienter proponantur. Nota tamen, quod aſſenſus fidei acquiſitæ certus eſt etiam, licet non æque, ac aſſenſus fidei infuſæ, nam acquiſitus nunquā eſt tam certus ex parte obiecti, quia reducitur vltimate in fidem humanam, & acquiſitam, quæ non eſt certa ex parte obiecti, cum non fundetur in medio infallibili. Poteſt tamen aliquando eſſe certa ex voluntaria adhæſione credentis, vt eſſe ſolet in hæretico, dante vitam pro aliqua veritate catholica, quam retinet: nunquam tamen illa certitudo æquabitur certitudini fidei infuſæ, quia in fide infuſa inuenitur certitudo per ſe ex vi obiecti, quia innititur Deo, qui nec falli, nec fallere poteſt; at vero ſi aſſenſus fidei acquiſitæ ſit euidens in teſtificante, poteſt eſſe certus per ſe, & ex vi obiecti formalis, ſeu medij, quia ſuo modo innititur medio euidenti: euidentia autem per ſe infert certitudinem; & hoc modo certa eſt fides dæmonum, & in hominibus doctis in rebus, & motiuis Chriſtianæ fidei fieri poteſt, vt tam euidens illis ſit has res, quas fides proponit eſſe à Deo reuelatas, ſicut eſt euidens Romam eſſe: nunquam tamen hæc certitudo, quamuis ex euidentia naſcatur, erit æqualis certitudini fidei infuſæ, per ſe de vtraque loquendo, quia talis euidentia ſemper nititur in aliqua humana experientia circa obiecta creata, & per media creata, in qua euidentia tota certitudo illius fidei fundatur.

Certitudo autem fidei infuſæ nititur in Deo ipſo, & in verbo eius per ſe, & propter ſe credito, quæ multo maior eſt: fides autem acquiſita myſteriorum reuelatorum à Deo eſt infallibilis ratione materiæ, in quam cadit: talis enim aſſenſus materialiter, ſeu entitatiue, & indiuidue ſumptus nō verſatur, nec terminari poteſt ad aliam propoſitionem, nam eo ipſo quod materia mutaretur, iā eſſet alius aſſenſus, & alius actus, & tunc non eſſet fides acquiſita myſteriorum ſupernaturalium: actus autem terminatus ad hanc materiam, eſt materialiter infallibilis, quia quod reuelatur à Deo, eſt infallibile verum. Eſt tamen fides acquiſita formaliter fallibilis, quia vltimate reſoluitur in humanam auctoritatem, quæ fallibilis eſt.

Digitized by Google

Si vero aſſenſus fidei acquiſitę fuerit euidens in atteſtatione, ita vt vere neceſsitet intellectum, vel ſimpliciter, vel morali modo, talis actus eſt infallibilis, etiam ex vi medij ſui, ac ſubinde ex obiecto formali, quia etiam ille aſſenſus procedit ex principijs euidentibus, qualia ſunt: Quod Deus dicit eſt infallibile, & Deus hoc dicit, nam primum eſt notum ſcientia naturali: ſecundum autem ſupponitur cognoſci euidenter ex ſignis experimento cognitis, iuuāte etiam diſcurſu rationis in nobis, & in Angelis ſui luminis naturalis; ergo ille aſſenſus, etiam ex obiecto formali, ſeu ex modo cognoſcendi, eſt infallibilis, & poteſt dici ſcientia à poſteriori: nunquam tamen perueniet ad infallibilitatem fidei infuſę, & aſſenſus; quia nec ex parte formalis obiecti ſui, nititur in illa veritate Dei dicētis totum id quod creditur, quæ veritas infallibilior eſt omni euidentia, & lumine naturali, quia multo magis illi repugnat falſitas, quam omnibus illis ſignis, & motiuis creatis, in quibus euidentia illa in teſtificante fundari poteſt.

Circa vltimam proprietatem fidei infuſæ, nempe quod ſit vniuerſalis ad omnia à Deo reuelata, nota non oportere fidem eſſe vniuerſalē actualiter, quia poteſt aliquis aliquem articulum ignorare inuincibiliter, ſed dicitur vniuerſalis virtute, & maxime in animi præparatione, dicetur que vniuerſalis implicite, licet non explicite, nam affectus credendi talis eſſe debet, vt homo paratus ſit ad credēdum omnia quæ ſufficienter etiam fuerint propoſita, vt à Deo dicta, & ſic fides cuiuſcunque ruſtici eſt vniuerſalis, quia paratus eſt credere quidquid Eccleſia propoſuerit. At fides humana aliquorum myſteriorū quæ in hæretico, vel Iudęo manent, nec actu eſt vniuerſalis, nec virtute, cū alia ſimiliter propoſita non credant. Ex quo infero quod quocunque modo proponatur fides acquiſita myſteriorum fidei, non poterit eſſe integra, & ſine mixtione errorum, niſi adſit aliquod auxilium ſpeciale Dei. *Loquor* autem de fide humana, quia in Angelis, & dæmonibus eſt iſta fides acquiſita ſine errore ſpeculatiuo contra fidem, quia in eis eſt facilis hæc euidentia.

Et nota, non repugnare fidem acquiſitam circa myſteria fidei eſſe vniuerſalem in homine fideli, in quo ſolum hanc fidem vniuerſalem acquiſitam exiſtimo reperiri, quia ſine fide ſupernaturali veriſimillimum eſt in nullo inueniri fidem acquiſitam vniuerſalem articulorū fidei, quia hæc non poteſt ſine ſpeciali auxilio adiuuāte acquiri pura, & ab omni errore immunis: nam vniuerſalitas fidei acquiſitæ, ab infuſa moraliter deriuatur: differunt tamen, nam in fide infuſa vniuerſalitas eſt per ſe, in acquiſita autem eſt accidentaria, & contingens, ex quodam credentis libero vſu. Vnde prior fides nō poteſt incipere, aut conſeruari ſine ſua vniuerſalitate formali, vel virtuali: poſterior autem & incipere, & conſeruari poteſt ſine vniuerſalitate formali, vt patet in hæretico, & ſine virtuali, quia illam non habet ex vi obiecti: nam ſi illam haberet, nunquam eſſe poſſet dimidiata fides. Et hinc etiam eſt, vt ad fidem Chriſtianam propter vniuerſalitatem eius, ſit intrinſece neceſſaria gratia tanquam principium per ſe requiſitum. Ad fidem autem acquiſitam, etiam vniuerſalem, non ita neceſſaria ſit, ſed ſolum

Digitized by Google

lum per modum moralis cauſæ, tollentis impedimenta, & manuducentis mentem intra latitudinem diſcurſus naturalis.

QVAESTIO VI.

Vtrum fides aliqua, quæ idem motiuum credendi, & formalem rationem obiecti habeat, cum infuſa poſsit haberi naturaliter.

PRobabilius eſt ita diſtingui fidem acquiſitam circa myſteria fidei à fide infuſa, vt nunquam poſsit intellectus ſuis viribus, vel actu naturali attingere veritatem reuelatam, vel illi aſſentiri ſub eadem omnino ratione, ſub qua illã attingit fides infuſa. Ita ſentiunt moderni omnes, qui hoc punctum attigerunt, Medi. 1. 2. q. 62. art. 2. Bañes. 2. 2. q. 5 a. 2 q. 6. a. 1. & q. 24. a. 1. Azor lib. 3. inſtitut. moral cap. 24. q. 1. Soto lib. 2. de natu & grat. cap. 7. Vega lib. 9. in Tridentin. cap. 3. declarans rationem formalem obiecti fidei, & dicens omnia quæ ſub illa ratione creduntur, eodem habitu credi. Ita docuerunt Capreol. in 3. diſt. 24. quæſt. 1. a. 3. & ſumitur ex D. Bonauent. in 3. diſtinct. 23. a. 1. quæſt. 1. quatenus diſtinguit fidem acquiſitam, & infuſam earundem rerum per rationes formales credẽdi: quod etiam tenet Ricard. ibi, artic. 7. quæſt. 1. Alenſ. 3. part. q. 64. art 2. & communiter Doctores ſcribentes de fide, præcipue vero S. Thom. 2. 2. quæſt. 1. art. 1. & quæſt. 5 a. 2. & 3. & alibi ſæpe. Non ergo fundatur fides acquiſita in diuina auctoritate tanquam in vnico, & proprio motiuo.

Probatur hæc ſententia. Primo, teſtimonio 1. ad Theſſalon. 2. dicentis: Gratias agimus Deo ſine intermiſsione, quia cum accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, qui operatur in vobis, qui credidiſtis. Accipere autem verbum vt verbũ Dei, nihil aliud eſt, quam dare illi fidem ex ſolo Dei teſtimonio, ſiſtendo in illo, & non reducendo illud ad humanas rationes; ergo accipere verbum Dei vt verbum eius, nunquam eſt naturale, ſed ſemper eſt opus gratiæ; ergo & formaliter credere ex teſtimonio Dei, in illo ſiſtendo, nunquam eſt naturale; imo propterea damnatus eſt Pelagius, quia dixit, propoſito verbo Dei poſſe hominem credere Deo dicenti, ſola ſua libertate, vt conſtat ex Auguſt. epiſtol. 105. & 106. & ex Concilijs ſæpe citatis. At vero ſi homo poſſet ſola ſua libertate, & poteſtate credere omnia reuelata, nixus ſola Dei auctoritate, ſententia Pelagij non fuiſſet ſimpliciter falſa, ſed potius vera. Vnde Concil. Arauſ. can. 15. ait, non poſſe liberum arbitrium ſolum, aut diligere Deum ſicut oportet, aut credere in Deum. Vbi non repetit particulam, ſicut oportet, quia intelligitur incluſa in illo credere in Deum; ergo quoties aſſenſus fidei in Deo ſolo nititur, eſt ſicut oportet, & non poteſt eſſe niſi actus proprius gratiæ, ac ſubinde ſupernaturalis. Confirmatur, quia ſi homo poteſt credere Deo ex diuina tantum auctoritate, poteſt ſua virtute credere ſumma certitudine, & infallibilitate; ergo haberet perfectiſsimam fidem ex ſuis viribus naturalibus, & per cõſequens talis ratio operandi, non eſſet de ſe ſupernaturalis, ſed potius naturalis, cum non ſuperet naturales vires.

Et iterum confirmatur hoc exemplo. ponamus duos homines

ſufficienter excitatos ad credendum, quia Deus dicit: ſi ergo ex illo motiuo ſequi poteſt actus naturalis, & ſupernaturalis, poterit vnus credere per actum naturalē, & alius per ſupernaturalem; & per conſequens vnus per actum ſufficientem ad ſalutem, & alius per inſufficientem. Percontor: Vnde prouenit quod vnus actus ſit naturalis, & alter ſupernaturalis? Nō ex parte hominis, quia vterque facit quod poteſt, & quod in ſe eſt; ergo erit tantum ex parte auxilij Dei concurrentis cum vno, & non cum alio; ergo vnus damnabitur, cum ex parte ſua nihil minus fecit quam alius, quod abſurdū eſt. Imo non poſſet Deus homini pręcipere vt haberet actum ſupernaturalem, cum non pendeat ex determinatione eius. Item ſolum præcipitur homini vt Deo credat, quia Deus dicit; ergo ſi hoc faciat actu naturali, ſiue ſupernaturali, implet præceptum; ergo actus ſupernaturalis non eſſet ad ſalutem neceſſarius; ergo poſſet homo per ſolos actus naturales ſaluari.

Dices forte: Semper fieri vtrūque actum, & naturalem, & ſupernaturalem, & poſterior ſufficiens eſt ad ſalutem. Contra, quia vnus eſſet ſuperfluus, imo actus naturalis tanquam facilior, & naturę magis conſentaneus præcederet ordine naturę, & pararet viam ad aliū, procedendo ab imperfecto ad perfectum ordine generationis, & ſic homo proprie crederet Deo ſuis naturalibus viribus, quod Pelagianum eſt, & in Concil. Arauſic. damnatum. Vltimo argumentari poſſumus, dicētes, actus diſtingui per obiecta; ergo actus naturalis, & ſupernaturalis, cum ſint diſtincti, non poſſunt verſari circa idem obiectum formale. Reſpondent alii qui, actus fidei naturalis, & ſupernaturalis eſſe poſſet de hac veritate, Deus eſt trinus, vt dicta à Deo, & nihilominus differre ex rationibus ſub quibus, quia reſpectu ſupernaturalis actus ratio ſub qua, eſt auctoritas Dei, vt eſt ſub lumine infuſo; eadem vero auctoritas, vt eſt ſub lumine naturali, eſt ratio formalis ſub qua, naturalis fidei. Sed contra, quia iſti ſupponūt diſtinctionem in actibus, vt declarent in obiectis, & ſic potius diſtingūt obiecta per actus, quam actus per obiecta, quia ſupponunt diſtinctionem in luminibus; ergo prius ſupponenda erat diſtinctio in obiectis formalibus.

Sed dices, quod actus ſpecie diſtincti poſſunt verſari circa eandē materiam ex eodemq. motiuo, vt patet in motibus: nō enim ſemper diſtinguntur ex terminis, ſed interdū ex modo tēdendi: vt de circulari, & recto tradit Ariſt. 5. Phyſic. c. 3. Itē in actibus voluntatis circa idem bonū, amor, deſideriū, & delectatio, ſeu voluntas, ſimplex intentio, & fruitio, ſpecie diſtinguntur ex modo tendēdi, ex D. Tho. 1. 2. q. 12. a. 1. ad 4. Itē volūtas, & appetitus ſenſitiuus interdū tendūt in idem obiectū, ſub eadem ratione delectabilis, & nihilominus eliciūt actus ſpecie diuerſos propter diuerſitatē, non cognitionum, ſed potentiarū. Reſpondeo, in primis actus ſpecie diuerſos poſſe verſari circa eandē materiam ex eodē motiuo, in potētijs ſpecie diuerſis; at vero in actibus eiuſdē potentię nō facile inueniuntur actus ſpecie diſtincti attingentes idem obiectum ſub eodē motiuo, neq. id probant exēpla adducta, nam in motu recto & circulari nō eſt propria differētia ſpecifica in ratione motus, ſed ſolū diſtinguntur in modo figurę, ſicut

ſicut linea recta, & circularis; vel diſtinguntur in ratione motus naturalis, ſicut motus ſurſum, & deorſum. In exemplo autem de ſimplici voluntate, intentione, & dilectione in ipſo motiuo aliqua diuerſitas inuenitur, nam bonitas finis per ſe mouet ad ſimplicem amorem, & vnionem; ad intentionem vero mouet idem finis vt adquirendus; & ad fruitionem mouet finis, non vtcunque, ſed vt præſens, ſeu poſſeſsio; & ſic non ſolum ipſe, ſed etiam poſſeſsio, vel præſentia eius apprehenditur vt bonum, & ita delectat; & ad hunc modum poſſunt etiam eſſe actus eiuſdem potentiæ diſtincti ſpecie, licet in idem obiectum tendere videantur, quia in eis etiam poteſt inueniri aliqua diuerſitas in motiuo, vt amor Dei, & proximi propter Deum, licet in eadem bonitate infinita Dei fundetur. Nihilominus quia illa bonitas aliter Deum afficit, aliter proximum, habet diſtinctam rationem motiui.

Aſſenſus autem fidei infuſæ, & acquiſitæ eiuſdem obiecti, & ſunt actus eiuſdem potentiæ, & eodem modo tendunt, quia etiam aſſenſus fidei infuſæ fit modo humano; & ideo niſi diſtinguantur in motiuis, & obiectis formalibus, non poſſunt eſſentialẽ diſtinctionem habere. Et nota, quod loquendo de abſoluta Dei potẽtia, noſtra ſententia non fundatur in hoc, quod diſtinctio, & multiplicatio plurium actuum ſpecie diſtinctorum ſit omnino impoſsibilis in eadem potentia circa idem formale obiectum, ſeu ex eadem ratione aſſentiendi: nam hoc modo diſtingũtur fortaſſe in anima Chriſti, aut beati plures actus ſcientiæ naturalis, & ſupernaturalis, ſeu per ſe, & per accidẽs infuſæ, prout verſantur circa naturalia obiecta, & motiua; ſed fundatur in hoc, quod motiuum Chriſtianæ fidei eſt ſupernaturale, & ideo circa illud met non poſſunt multiplicari actus naturales, ſicut etiã in ſcientia infuſa per ſe, & per accidens fieri non poteſt, vt circa veritates ſupernaturales cognoſcendas per media ſupernaturalia, diſtinguantur actus vtriuſque ſcientiæ: quia ſcientia naturalis, ſeu per accidẽs infuſa, non poteſt tale obiectum attingere.

Ex his facile intelligitur, quomodo in voluntate credendi, quæ eſt in hæretico, vel in catholico, inueniatur diuerſa ratio obiectiua; nam reſpectu voluntatis fidelis motiuum eſt honeſtas quædam ſupernaturalis, quæ in illo obiecto cerni poteſt, quatenus ad credendum proponitur ex ſola Dei auctoritate, illi omnino intellectũ ſubijciendo, & captiuando: voluntas autem, quæ eſt in hæretico, poteſt ſæpe non eſſe honeſta, nam eodem modo credit ſuos errores, & veritates noſtræ fidei: vnde poteſt in vtriſque eadem voluntate, & motiuo duci, quæ voluntas plane eſt temeraria. Et ſi contingat velle credere aliquod myſterium fidei, quia prudenter iudicat eſſe credibile pluſquam contrariũ, in hoc ipſo non niſi humana ratione ducitur, ac ſubinde ex quadam naturali, & morali honeſtate, qualis in quacunque fide humana, & prudenti inueniri poteſt, mouetur.

Sed dices: Si ex eo ſolo quod aliquis credit ex motiuo ſupernaturali, infertur habere fidem infuſam, aliquis poterit eſſe certus de ſua fide, quod ſit infuſa, & ſicut oportet. Reſpondeo negando conſequentiam, quia cum in his actibus

ſemper concurrant aliquo modo naturalia, & ſupernaturalia motiua, nunquam homo ſatis euidenter diſcernit, an ex pura ſupernaturali ratione moueatur & operetur; & hoc eſt ſatis vt nunquam poſſit omnino eſſe certus de fide, vel operatione, quãuis de illa magnas poſsit habere coniecturas.

QVAESTIO VII.

Vtrum ad ſperandum ſicut oportet diuinas promiſſiones, gratiæ auxilium requiratur.

TRes ſunt virtutes Theologicæ, vt ait Paul. 1. Corinth. 13. Vna nẽpe fides, de cuius actu iam dictum eſt, ad intellectũ pertinet; duæ vero, nimirũ ſpes, & charitas, ad voluntatem ſpectant. Pertinet autem ſpes ad amorem concupiſcentiæ, charitas vero ad amorem amicitiæ eiuſdem Dei. Legatur D. Thom. 1. p. q. 62. a. 3. & 2. 2. quæſt. 17. & 23.

Sit prima concluſio. De fide certum eſt ad ſperandum ſicut oportet ad iuſtitiam, & ſalutem conſequendam, neceſſarium eſſe ſupernaturale Dei auxilium. Probatur primo, nam 1. Corinth. 13. ait Paul. Manent tria hæc, fides, ſpes, & charitas, vbi eas ſpecialiter, & quaſi æqualiter numerando, ſatis aperte oſtendit in hoc conuenire, quod omnes ſint eiuſdem ordinis, licet in eo vna ſit altera perfectior. Vnde Aug. ſerm. 29. de verbis Apoſtoli, inquit: Hæc tria aliquãtum ſunt diuerſa, ſed omnia ſunt Dei dona. Eſt optimum teſtimonium Pauli Roman. 5. vbi de Chriſto loquens, ait: Per quem habemus acceſſum per fidem in gratiam iſtam, in qua ſtamus, & gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei. Vbi inter dona filiorum Dei, quæ per Chriſtum accipimus, ſpem ponit. Et 1. Petri 1. Regenerauit nos in ſpem viuam: quod de ſpe, quæ nobis per Baptiſmum infunditur, intelligit Aug. lib. 1. de peccator. meritis, & remiſsionibus, cap. 24.

Secundo, idem expreſſe definitũ eſt in Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 3. vbi dicit: Neminem ſine præueniẽte Spiritus ſancti inſpiratione, & eius adiutorio, poſſe credere, ſperare, &c. ſicut oportet. Et ideo cap. 6. inter diſpoſitiones ad iuſtificationẽ, ſpem enumerat, ex illo Matthæi 19. Confide fili, remittuntur tibi peccata. Et in cap. 7. ait: In ipſa iuſtificatione hæc tria ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem. Et ita loquuntur Patres, vt videri poteſt in Chryſoſt. homil. de fide, lege, & S. S. & Bernard. ſerm. 7. & 9. in Pſalm. Qui habitat. & ab effectu id conſtat: ait enim Ambroſ. lib. 1. de pœnit. cap. 1. Nemo poteſt agere pœnitentiam, niſi qui ſperauerit indulgentiam. Et Pſalm. 146. Beneplacitum eſt Domino ſuper timentes eum, & in eis qui ſperant in miſericordia eius. A priori autem probatur, ea quæ de fide dicta ſunt, cum proportione applicando.

Secunda concluſio. Actus ſpei in ſua ſubſtantia, & ſpecie *eſt ſupernaturalis*. Probatur ſicut de fide, quia ſpei habitus eſt per ſe infuſus, & eius actus eſt eiuſdem ordinis, ſiue ſit elicitus ab illo, ſiue proxime diſponat ad illum. Item, quia actus ſpei, qualis ad ſalutem poſtulatur, ſuperat vires naturales voluntatis, ratione ſubſtantiæ ſuæ intrinſecę. Et probatur ex obiecto formali actus ſpei: quem declarat D. Tho. 1. 2. q. 62. a. 3. dicens, eſſe

eſſe notum intẽtionis in finem ſupernaturalem, ſicut in id, quod eſt poſsibile conſequi per auxilium Dei, vt addit, & declarat 2.2. q.17. a. 1. Obiectum autem ſpei eſt ſupernaturale, arduum, & difficile, abſens tamen; ergo ſicut perfectio talis ſummi boni eſt ſupernaturalis, ita abſentia talis boni ſperati erit ſuo modo ſupernaturalis, nam priuatio ad habitum reducitur. Item cum obiectũ ſit arduum, & difficile, non poteſt per vires naturales obtineri. Vnde D. Petr. 1. cap. 3. eodem modo loquitur de fide, & ſpe, dicens, Vt fides veſtra, & ſpes ſit in Deo.

Sed quæres: An poſsit voluntas noſtra ſolis naturæ viribus aliquem actum ſpei naturalis, & acquiſitæ de bonis à Deo promiſsis elicere. Reſpondeo idem de ſpe, dicendum, quod de fide ſupra dixi. Propoſita igitur per fidem beatitudine à Deo promiſſa, poterit volũtas naturali affectu ad illam ferri, eamq. aliqualiter ſperare. Ita docuit Molina in concord. q 14. a. 13. diſp. 13. quia non eſt maior ratio de fide, quam de ſpe. Et ita recte Scotus in 3. diſtin. 26. ad 3. eodem modo de ſpe opinatur, quo de fide. Et idem habet ibi Durand. q. 1. nu. 6. Gabri. ibi. a. 1. & Caiet. 2. 2. q. 17. a. 5. expreſſe ponit habitũ ſpei acquiſitæ. Addit vero, & recte illũ non ſufficere ad eliciendũ actum proportionatũ ſupernaturali obiecto, ſed alium imperfectum, & acquiſitum. Poteſtq. inductione probari, nam iudæi aliquam habent ſpem conſequendi beatitudinem, quæ ſine dubio ſupernaturalis nõ eſt, nec fit per auxilium gratiæ. Idem eſt de hæreticis, qui ſupernaturales promiſsiones expreſsius credũt; imo veriſimilius eſt etiam hominem fidelem eo tempore, quo tantum humano modo ſperat, non vti actu fidei infuſæ ad iudicandũ de bonis ſperandis, ſed humano etiam modo illa conſiderare, & credere.

QVAESTIO VIII.

Vtrum ad amandum Deum amore concupiſcentiæ, vt eſt ſummum bonum, & commodum hominis amantis, ſit neceſſarium auxilium gratiæ.

VAzquez. 1. 2. diſp. 195. cap. 2. & 3. p. diſp. 43. c. 2. ait, amorem concupiſcentiæ Dei diſtingui à ſpe, & amore charitatis eiuſdem Dei: & affirmans actum ſpei, & charitatis eſſe ſupernaturales in ſubſtantia; de amore concupiſcentiæ Dei, etiam vt eſt bonum, ſupernaturaliter beatificans hominem, docet eſſe actum naturalem, & acquiſitum, ad quem non indiget voluntas habitu infuſo. Cuius ſententiæ fundamẽta inferius diſſoluentur.

Sit ergo noſtra concluſio. Amor concupiſcentiæ Dei, vt eſt ſupremum bonum noſtrum, in ratione obiecti beatifici, eſt actus per ſe infuſus, & eiuſdem ordinis, cum alijs actibus virtutum Theologicarum: & videtur ſancti Tho. 2. 2. q. 17. a. 8. vbi poſita diſtinctione duplicis amoris Dei, amicitiæ, & concupiſcentiæ, dicit, prior pertinet ad charitatem, ſed ſpes pertinet ad ſecundum amorem; quia ille qui ſperat aliquid, ſibi obtinere intendit. Et in ſolutione ad 2. dicit, ſpem prouenire ex amore concupiſcentiæ; ergo hic amor eſt eiuſdẽ rationis cum ſpe, quia actus infuſus non poteſt per ſe prouenire ex habitu naturali, & acquiſito;

nec amor naturalis poteſt eſſe principium ſpei ſupernaturalis;& communiter Theologi docẽt, ſpem ad amorem concupiſcentiæ pertinere: imo aliqui dicunt eſſe ipſum amorem concupiſcentiæ Dei, vt Maior in 3.diſt.26.q.2. Vnde Medina.1.2. q.62. a.4. in vltimo dubio, dicit hunc amorem ex diuino auxilio procedere, ſicut pia affectio voluntatis, vt donum Dei. Et probatur ratione a priori, quia obiectum huius amoris eſt ſupernaturale; ergo ille amor proportionatus obiecto debet eſſe ſupernaturalis, & eiuſdem ordinis cum ſupernaturali beatitudine, ac proinde per ſe infuſus. Maior patet, nã Deus, vt obiectum beatitudinis, eſt bonum hominis ſupernaturale, & illi conueniens; ergo ipſa viſio beata, cum in ſe ſit ſupernaturalis, erit etiam ſupernaturalis in ratione obiecti appetibilis: & loquor præcipue de amore perfecto in ſuo ordine, & efficaci, quod excedit vires naturales voluntatis; ergo Deus vt ſic amabilis, eſt obiectum ſuperioris ordinis, & amor illi proportionatus eſt eiuſdem ordinis, & infuſus.

Probatur etiã à poſteriori. Primo quia hic amor, ſi ſit efficax, & perfectus, generat ſpẽ, & ſpes intrinſece ſupponit hunc amorem, quia non ſperatur niſi quod amatur, ſed amor mere acquiſitus, & naturalis non poteſt erigere animam ad motum ſpei perfectum, & infuſum, quia eſt depẽdentia eſſentialis, & per ſe, & ideo debet ſeruari proportio inter actus. Secundo, licet hic amor Dei non ſit tam perfectus ſicut amor amicitiæ, & cõparatione illius non ſit ita ſuper omnia ſicut eſt ille, nihilominus eſt ſuper omnia concupiſcibilia, quia in eo genere eſt vltimum, & maximũ bonum, vt dixit S. Bonauent.3.diſt.26. a.2. q.3. & S. Tho. in 4. diſt.49.q.1.a.2 q.1.ad 3.ergo talis amor eſt ſupra vires naturales voluntatis, nam hic amor includit virtute obſeruantiam omnium præceptorum, etiam ſupernaturalium. Et confirmatur, nam gaudium in Deo, & de Deo, vt eſt bonum noſtrum, eſt ordinis ſupernaturalis; ergo etiam ipſe amor concupiſcentiæ Dei erit ſupernaturalis. Antecedens eſt commune Theologorum: & vt ait S Thom. vbi ſupra, duplex eſt Dei gaudiũ. Vnum de bonis Dei in ſe, & hoc eſſe charitatis effectũ, aliũ de bono diuino, prout a nobis participatur, & hoc procedit ex ſpe, per quam ſperamus diuini boni fruitionem; ergo vtrunque gaudium eſt infuſum, & proportionatum virtuti infuſæ à qua procedit: & ad hoc gaudium nos excitat Chriſtus, Matth.5.dicens: Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælis.

Item timor inferni, ſeu amittendi ſupernaturalem beatitudinem, eſt actus ordinis ſupernaturalis; ergo etiam amor illius beatitudinis, ſeu Dei, vt eſt ſummũ bonum noſtrum, erit eiuſdem ordinis, & infuſus. Antecedens eſt ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 6. vbi inter diſpoſitiones ad iuſtificationem numerat timorem diuinę iuſtitię, quo peccatores vtiliter concutiuntur per diuinæ gratiæ auxilium. Et ſeſſ.14.c 4. docet, attritionem ex metu gehennæ conceptam, Dei donum eſſe, & ex Spiritus ſancti impulſu. Conſequentia patet, quia timor gehennæ, vt eſt infuſus, & ſupernaturalis, præcipue nititur in amore eiuſdem beatitudinis ſupernaturalis. Illud enim timet homo amittere quod amat, vt dixit D.Tho.

D.Tho.2.2.q.19.a.3.ex Aug.lib.83 qq.q.33. Vnde quatenus ille timor eſt de malo proprio,ad amorẽ concupiſcentiæ contrarij boni pertinet,& in illo fundatur, & ſub hac ratione pertinet ad amorẽ ſuum, vt notat S.Bonauent.in 3.diſt.29. a.2. q.3. ad 4. ergo ſi timor infuſus eſt, multo magis amor ex quo naſcitur, erit infuſus. Vltimo hic amor eſt ſufficiens principiũ meriti, id eſt, de condigno, ſi ſit in perſona grata, vel ſaltem de congruo,ſi ſit in peccatore;ergo actus ille erit infuſus, & ſupernaturalis ordinis, cum ad finem ſupernaturalem dirigatur, iuxta illud Pſal. 118. Inclinaui cor meũ ad faciendas iuſtificationes tuas propter retributionem;quod maxime intelligendum eſt de retributione ęterna.

Sed vt reſpondeamus argumentis contrariæ ſententiæ, nota primo,hunc amorem concupiſcentiæ Dei,ſeu beatitudinis,eſſe amorem beneuolẽtiæ ſui ipſius, quia amor honeſtus eſt,& ſupernaturalis; ſicut cum mater efficaciter deſiderat filio æternam fœlicitatem, ſupernaturaliter mouetur, & ex beneuolentia ad filium, quæ ſupernaturalis eſt, quia eſt de obiecto ſupernaturali, & ex tali motiuo,à quo ſpecies actus ſumitur:ſic ergo in præſenti amor, quo aliquis ſibi vult tale bonum, licet ſit amor beneuolentiæ ſui,ſupernaturalis eſt, quia non eſt potens natura ad ſe diligendum tam perfecto amore.

Sed dices,illum amorem procedere ex complacentia ſui, ac proinde eſſe naturalem. Reſpondeo, quod talis complacentia ſui non neceſſario præcedit omnem amorem concupiſcentiæ; nam amor, quo quis ſibi concupiſcit ſanitatem, concupiſcentia eſt reſpectu ſanitatis, & beneuolentiæ ad ſe, & ipſemet eſt quædam complacentia,vel in ſanitate,vt ſibi conueniente, vel in ſe vt ſanitate affecta. Vnde talis amor complacentiæ non eſt neceſſario prior, & ſic in omni amore eſt aliquid amatũ amore concupiſcentiæ, & aliquid amore beneuolentię,ſeu amicitię: vt eſt communis doctrina cum S. Thom.1.2. q 26.a.4. licet hæc interdum re diſtinguãtur, interdum ratione. Si autem amor concupiſcentiæ ſit naturalis, impertinens eſt ad propoſitum: nam ſi inordinatus ſit, & homo nimis complaceat in ſeipſo, magis impedit ſupernaturale bonum,quam iuuet:ſi eſt moderatus,& rectus,poteſt aliquis allici ad maiorem ſuæ naturæ perfectionem generatim, & in vniuerſalis quæ affectio,licet non ſufficiat vt poſsit natura per ſe aſſurgere ad amandum ſibi Deum ſicut oportet, quodammodo vero reddit illam magis capacem,vt facilius eleuari poſsit. Loquendo ergo abſolute, & ſimpliciter, hic amor concupiſcentiæ Dei primus eſt in ſuo ordine, nullumq. alium amorem elicitum ſupponit,vel neceſſarium,à quo ipſe eliciatur, vel à quo ipſe neceſſario fiat. Si vero eſt ſermo de complacentia elicita,ſeu metaphorica, id eſt,de appetitu innato,quo vnuſquiſq. ad bonum ſuum naturaliter propenſus eſt, ſic bene ſupponitur hæc complacentia, quia appetitus elicitus ſupponit naturalem,ſicut operatio ſupponit naturam.Hinc tamẽ non ſequitur omnem amorem ſui elicitum eſſe actum naturalem, ſi per illum aliquis ſibi velit bonum ſupernaturale,ad quod ille amor naturalis, & per impulſum non extenditur,licet ſupponatur vt fundamẽtum remotum eo modo quo

Digitized by Google

gratia ſupponit naturam, vel quo inclinatio ad particulare bonum ſupponit propenſionem ad communem rationem boni in bono particulari incluſam.

Sed quæres, à quo principio ſupernaturali, vel à qua virtute infuſa hic actus concupiſcentiæ ſupernaturalis producatur. Reſpondeo, quod poſſet procedere ab auxilio Dei mouētis ſupernaturaliter; non tamē ita eſt, nam talis actus debet fieri cōnaturali modo, & per principium intrinſecū, quę eſt ratio ad producendos alios actus infuſos operatiuos. Nec elicitur hic amor ab habitu charitatis, nā amare beatitudinem in ſuum cōmodum, ſeu vt eſt bonū ſibi, ita vt hæc ſit proxima ratio amandi tale bonū, hic eſt proprius amor concupiſcentiæ diſtinctus ab amore charitatis: nā ſi quis amet ſibi beatitudinē imme diate, & proxime propter gloriam Dei, & vt illum tanquam amicum præſentem habeat, & gaudeat de bonis eius, licet hic amor materialiter (vt ita dicam) poſsit denominari concupiſcentiæ, formaliter tamen, & quoad motiuū eſt amor amicitiæ, & charitatis: & tale erat deſideriū Pauli ad Phil. 1. deſiderātis diſſolui, & eſſe cū Chriſto. Hic autē non de hoc amore concupiſcentiæ tractamus, ſed de priori amore, qui non tantum materialiter, ſed etiam ex motiuo formali ſit concupiſcentię. Reſpōdeo ergo, hunc amorem concupiſcentiæ, de quo agimus, eſſe elicitū ab eadem virtute, à qua elicitur actus ſpei ſupernaturalis. Et probatur, quia ille amor eſt actus Theologicus, id eſt, attingēs Deum vt obiectum quod, & quo, ſed non pertinet ad fidem, neq. ad charitatē, quę virtutes ſunt Theologicæ; ergo ad ſpē, maxime cum ſpes ex amore concupiſcētiæ naſcatur, & hinc etiam eſt vt ſpē etiā gaudeamus, quia hoc gaudiū ex ſpe naſcitur. Et licet amor, & ſpes ſint actus ſpecie diſtincti, ita tamen ſubordinati ſunt inter ſe in ordine ad idem obiectū formalē, vt ad eundē habitū pertineant, ſicut de amore, & gaudio cōſtat. Et licet in actu amoris non ſit omnis difficultas, quę eſt in actu ſpei, nihilominus reperitur difficultas, quæ naſcitur ex ſupernaturalitate actus, quæ ſufficit, vt ad illū ſit neceſſaria virtus infuſa, licet amor, & ſpes in modo tēdendi differāt.

Nota etiā, habitum ſpei non manere in patria formaliter ſub ratione ſpei, id eſt, vt ſit principium ſperādi beatitudinē poſſeſſam, manere autē vt ſit principium amādi hoc amore, & fruendi gaudio illi proportionato; nam hi actus honeſtiſsimi ſunt, & illi ſtatui non repugnant, & principium connaturale poſtulant.

QVAESTIO IX.

Vtrum ad amandum Deum vt finem ſupernaturalem, amore amicitiæ perfectæ, ſit per ſe neceſſarium auxilium gratiæ.

SIt concluſio. Non poteſt homo lapſus diligere ſuper omnia Deum auctorem gratię, amore amicitiæ, & propter ſeipſum, ſine ſupernaturali auxilio gratiæ. Probatur, quia talis amor eſt *illius* charitatis, de qua dixit Apoſt. Roman. 5. Diffundi in cordibus noſtris per Spiritum ſanctū. Et Ioan. 15. Sicut palmes non poteſt ferre fructum à ſemetipſo, niſi manſerit in vite, ſic nec vos niſi in me māſeritis: nā charitas radix eſt omniū bonorū. 1. Corint. 12. Sine qua cætera nullius fructus eſſe poſſunt.

Habetur etiam hæc veritas ex tra-

traditione Pōtificum, Conciliorū, & Patrum, vt ſatis de his in ſuperioribus diximus, nēpe Innocent. Celeſti. in epiſtolis, & ex Concil. Mileuita. c. 4. aſſerente, cum dicat Apoſtolus: Scientia inflat, charitas vero ædificat, valde impiū eſt, vt credamus ad eam quæ inflat nos habere gratiam Chriſti, & ad eam quæ ædificat non habere, cū vtrūque ſit donum Dei, & ſcire quid facere debeamus, & diligere quid faciamus, vt ædificante charitate, ſcientia non poſsit inflare. Quæ ſententia videtur ſumpta ex Aug. lib. de gratia Chriſti. c. 26. Legatur Cōcil. Arauſ. ſpecialiter cap. 25. & Trid. ſeſſ. 6. c. 3. definiens, nemin ē poſſe diligere Deum ſicut oportet, ſine præueniente Spiritus S. inſpiratione, eiuſq. adiutorio. Ex Patribus autem præcipue videndus eſt Aug. multis in locis, maxime lib. 4. contra duas epiſt. Pelagian. c. 5. & lib. 21. de ciuitat. Dei. c. 16. nam vbique conſtanter docet, charitatē eſſe in nobis donū naturaliter infuſum: & hinc celebrem illam ſententiam protulit in epiſt. 107 Liberum arbitriū ad diligēdum Deum, primi peccati granditate perdidimus, quia nimirū donum illud amiſimus, quo Deum ſicut oportet diligere poteramus, & auxilio neceſſario ad diligendum indigni facti ſumus.

Et probatur ratione, quia charitas excellentior eſt alijs virtutibus. 1. Corinth. 13. ſed vt diximus, ad fidem, & voluntatē credendi, & ad ſpem, & amorē concupiſcentię eſt neceſſaria gratia; ergo multo magis ad diligendum Deum ex perfecta charitate. Item ad opera pietatis eſt neceſſaria gratia, at dilectio Dei, vt finis ſupernaturalis, eſt magnum pietatis opus. Vnde Aug. dixit epiſt. 29. Deum maxime coli charitate; ergo, &c. Itē neceſſaria eſt gratia ad implēdam totam legem, dilectio autem eſt plenitudo legis, Rom. 13. Vnde ſicut actus fidei per ſe, & in ſua ſubſtantia eſt ſupernaturalis, ita & actus ſpei, & à fortiori actus charitatis, quem Deus elargitus fuit Angelis in ſua creatione, vt ait Gregor. Ezechi. 28. Et homini in natura integra, & in beatitudine eſt actus omnino ſupernaturalis, & connaturalis viſioni; ergo, &c. hic autem ex natura ſua excedit vires creatæ voluntatis.

Et nota, quod poteſt quis diligere aliquid non ex vi motiui, aut rationis diligendi, ſed ſolum quia ex libertate ſua vult adhærere huic rei potius quam alijs, & ſic homo poteſt ſe ſuper omnia diligere, vel aliam creaturam, & ille modus eſt accidentalis, nam ſolum conſiſtit in maiori adhæſione ex parte operantis, non ex vi obiecti, ſed ex vi liberę affectionis. Alio autem modo poteſt amor eſſe ſuper omnia ex vi motiui, & excellentię obiecti, & ſic eſt ſuper omnia abſolutus, & efficax amor charitatis Dei, idque habet ex vi ſuæ perfectionis eſſentialis. Et hic etiam modus non eſt ſpecificus, quia poteſt conuenire amori naturali intra ſuam latitudinem, ſed hæc perfectio conuenit amori naturali limitatè, & ſecundum quid; ideo ille modus vt conuenit perfectioni charitatis, eſt ſimpliciter talis, & ſic eſt ſupernaturalis, ac intime, & eſſentialiter illi conueniens, quia ex vi ſua, virtute includit obſeruātiam omniū præceptorum, non ſolū naturaliū, ſed & ſupernaturaliū, & non tantum virtutū moralium, ſed etiā Theologicarū, quas charitas ſuo modo perficit, volūtas autē abſoluta implē di-

talia præcepta ſupernaturalis eſt, quia excedit vires liberi arbitrij, non ſolum quoad collectionem, ſed etiam quoad ſingula.

Et nota, quod amor naturalis Dei, & ſupernaturalis, præcipuè differunt, quia per fidem cognoſcimus Deum vt maiorem benefactorem noſtrum, quam per ſolam rationem naturalem: quia per fidem plura beneficia cognoſcimus nobis à Deo prouenire, quam per lumen naturale, & inde diuerſus amor erga Deum oritur. Nec multum ab hac ratione diſcrepat communis modus diſtinguendi Deum, vt finem naturalem, vel ſupernaturalem, ſeu auctorem naturæ, vel gratiæ: & quod ſub his rationibus diligitur amore naturali, vel infuſo, qui ex illis rationibus ſufficienter diſtinguntur ſpecie, quia licet bonitas Dei abſoluta ſit eadẽ, & in ſe, apprehẽditur tamẽ ſub diuerſis titulis, ſeu gradibus bonitatis, & ſub communicationibus diuerſarum rationum, quas nobiſcum habet in bonis ſuis, quæ communicationes ſolent eſſe ſufficientes ad diſtinguendas amicitias. Vnde D. Tho. 1. 2. q. 109. a. 3. ad 1. ſic ait: Charitas diligit Deum ſuper omnia eminentius, quam natura, quæ diligit Deum ſuper omnia, provt eſt principium, & finis naturalis boni: charitas autem ſecundum quod, eſt obiectum beatitudinis, & ſecũdũ quod homo habet ſpiritualem quandam ſocietatem cum Deo: & idem optime explicat Alexand. 2. p. q. 31. memb. 3. & q. 91. memb. 1. a. 1. & Ricard. 2. diſt. 3. a. 7. quæſt. 1. ad 1.

Et nota, valde per charitatem non amari Deum vt obiectum beatificans formaliter, id eſt, ſub illo reſpectu, & motiuo vt nos beatificet, nec amari vt auctorem gratiæ, id eſt, vt nobis conferat gratiam: vt recte concludit Scotus 3. diſtin. 27. §. contra primam, quia ſic non eſſet amare Deum propter ſe, ſed ipſi amanti, eſſetque amor concupiſcentiæ, non charitatis. Sed ſenſus eſt, bonitatẽ Dei ſpectatam vt ſupernaturaliter communicabilem hominibus per gratiã, & per gloriam, ſub quadam excellentiori ratione bonitatis apprehendi, quæ ad amorem ſui, & propter ſe, & ſuper omnia mouet, qui amor inde habet ſpeciem excellentioris ordinis, ad vires naturæ ſuperantis: per beneficia enim manifeſtatur ipſa abſoluta Dei bonitas, vt altior, & perfectior. Ratione ergo duplicis motiui, amor naturalis, & ſupernaturalis diſtinguntur. Itẽ amor naturalis non habet connexionem neceſſariam cum Deo vt finis eſt ſupernaturalis, & altioris ordinis: nam natura vt ſic non pendet à Deo vt auctore gratiæ, ſed vt auctore naturæ, ſic enim eſt intra ſphęram amoris naturalis.

Sed dices, ſimplices, & rudes neſciunt diſtinguere hoc duplex motiuum amoris, & tamen diligunt Deũ amore ſupernaturali. Reſpondeo, cum hi operantur ex fide, licet ſpeculatiuo modo neſciãt has rationes diſtinguere, nihilominus in vſu ipſo, & exercitio apprehendunt Deum vt bonum quoddam altioris ordinis. Et hoc ſatis eſt vt per gratiam ad ſupernaturalem amorem eleuentur.

QVAESTIO X.

Vtrum ad amandũ Deum auctorem gratiæ amore imperfecto, ſit per ſe neceſſarium gratiæ ſupernaturalis auxilium.

CErtum eſt poſſe voluntatẽ noſtram aliquo amore naturali ferri

ferri in Deum trinum,& vnũ,&c. Patet in hæreticis, & aliqua ex parte in Iudæis,qui aliqua myſteria ſupernaturalia credũt.Iſti autẽ ſicut non credunt fide ſupernaturali,ita nec diligunt amore ſupernaturali, & charitatis, nec perfecto,nec imperfecto,ſed erit vel naturalis concupiſcentiæ; vel etiam ſi ſit beneuolentię,erit ex ſola cõplacentia naturali talis obiecti. Vnde talis amor non erit ex motiuo ſupernaturali. Quæſtio tamen eſt, An ad omnem amorẽ Dei ex proprio motiuo charitatis,id eſt,propter bonitatem Dei, vt obiectum beatificum, neceſſaria ſit gratia, etiam ſi amor ille imperfectus ſit, & an ille amor ſit in ſua entitate naturalis, aut ſupernaturalis.

Sit concluſio. Omnis amor Dei vt obiecti beatifici, propter eius bonitatẽ, eſt amor per ſe infuſus, & in ſua ſpecie, & ſubſtantia ſupernaturalis, ac proinde eſt actus charitatis. Probatur ex Augu. lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 17. vbi loquens de Petro, quando in nocte cœnæ dixit:Etiam ſi oportuerit me mori tecum, non te negabo, dicit habuiſſe tunc Petrum paruam charitatem, vel quia non erat ſuper omnia,vel quia erat remiſſa, ac proinde non ſatis firma, & conſtans. Significat autem Auguſtinus talem amorem etiam minimum eſſe ex charitate, & infuſum à Spiritu ſancto, nam charitas non ſolum perfecta, ſed etiam imperfecta, infunditur à Spiritu ſancto. Hanc concluſionem ſupponit Vega cap.28. & confirmat Bellarmin. lib. 6. de gratia, & libero arbitrio,cap.7. Et probatur ex Cõcil. Arauſ.cap.25 dicente, Neminẽ poſſe operari ſine gratia propter Deum, quod bonum eſt; vtique vt finem ſupernaturalem: nam omnis amor beneuolentiæ Dei, licet imperfectus, eſt bonus, & propter Deum,nam in ipſo ſiſtit. Et addit Concil. prorſus donum Dei eſt diligere Deum; ergo omnis dilectio Dei vt finis ſupernaturalis,eſt donum gratiæ, cum ſit etiam opus pietatis,& de ſe fructiferũ ad ſalutem. Imo in homine grato, meritorium de condigno vitæ æternæ, quod eſſe non poteſt ſine actuali influxu gratiæ, ex Concil.Tridentin. ſeſſ.6.cap.16. Si vero ſit in homine peccatore, aliquo modo diſponit illum,ſaltim remote ad iuſtitiam,multo melius quam opera moralia; ergo per ſe eſt neceſſaria gratia ad amorem etiam imperfectum, ſi ex motiuo ſupernaturali fiat.

Nota tamen, quod amor perfectus,& ſuper omnia ſemper requirit gratiam habitualem, vel antecedentẽ, vel ſaltim ſubſequentem ordine naturæ, ſimul autem tempore, quia amor ſuper omnia, eſt vltima diſpoſitio ad habitum charitatis: at vero amor imperfectus poteſt etiam tempore præcedere habitum charitatis,& gratiæ,imo frequentius ita contingit,nihilominus dicitur pertinere ad ſalutẽ, inchoando aliquo modo iuſtificationem,diſponendo remote ad illam, vel aliquod maius auxilium impetrando.

QVAESTIO XI.

Vtrum ad aliquos actus moralium virtutum ſupernaturalium, ſit neceſſaria gratia.

SIt cõcluſio. Vt homo exerceat in materijs virtutum moralium actus honeſtos ſupernaturales in ſubſtãtia, neceſſaria eſt gra-

gratia per ſe, tam in natura lapſa, quam in natura integra. Hæc eſt D. Thom. 1. 2. q. 63. a. 4. Valentia. 2. p. diſp. 5. q. 6. puncto 1. Vazquez diſput. 86. c. 2. Probatur primo, quia dantur habitus morales per ſe infuſi, vt ſuppono; ergo propter actus eiuſdem ordinis. Secundo probatur inductione, nam gratitudo ad Deum, vel religio, gratias agit Deo propter beneficia ſupernaturalia; nec ſacrificium offerri poteſt ſicut oportet, niſi per voluntatem ſupernaturalis ordinis. Itẽ in virtute pœnitentiæ, vt eſt quędam iuſtitia ad Deum, inuenitur voluntas ſatisfaciendi Deo pro offenſa, cum tamen ſatisfactio ſupernaturalis ſit, & ratio offenſæ diuinæ, ſit ſuo modo ſupernaturalis. Denique etiam actus obedientiæ ad Deum, prout ab homine Chriſtiano concipitur, ſupernaturalem habet materiam, nam vult obedire Deo etiam ſupernaturalia præcipienti, quod excedit naturales vires, quia conformitas illa ad ſupernaturale præceptũ, & debitum, quod inde naſcitur, altioris ordinis eſt: neceſſarius etiam eſt actus infuſus prouidentiæ, qua prædicti actus dirigantur. Et idem de iudicio, quo adorandum ſit, & ſacrificandum Deo tali modo, & alijs ſimilibus: & maxime cernitur in actu martyrij, in cuſtodiam virginitatis, & in corporis mortificatione propter ſpiritualem animæ profectum, & ſimilibus. Et hanc prouidentiã videtur vocare Paul. ad Roman. 8. prudentiam ſpiritus, & de his qui illa gubernãtur, ait, non ſecundum carnem ambulare, ſed ſecundum ſpiritum, id eſt, ſecundum motionem gratiæ, & Spiritus ſancti. Vnde adiungit prudẽtiam ſpiritus eſſe vitam, & pacem, quæ omnia indicant actus eſſe ſupernaturales, & per ſe ad ſalutem æternam pertinentes. Item in materijs moralibus inueniuntur motiua ordinis ſupernaturalis; ergo actus ſunt etiam ſupernaturales. Antecedens patet, quia in virtutibus moralibus duplex conformitas intelligi poteſt. Vna eſt ad naturam realem ſecundũ ſe, quæ per puram rationem naturalem regulatur. Alia eſt conformitas ad naturam gratiæ, quæ regulatur per lumen diuinũ, & ſupernaturalem rationem; ergo ex his reſultãt duæ honeſtates diuerſarum rationum, quæ poſſunt eſſe motiua operandi actus ſpecie diuerſos.

Declarari hoc poteſt ex verbis Chriſti, Matth. 10. *Qui recipit diſcipulum in nomine diſcipuli, vel prophetam in nomine prophetæ, mercedem diſcipuli, vel prophetæ accipiet.* Illis enim inſinuatur opus illud, quod materialiter videtur eſſe miſericordia, ſi fiat homini ſolum, quia homo eſt eſſe ordinis naturalis; ſi vero fiat quia fidelis eſt, & ciuis, ac domeſticus Dei, eſſe miſericordiæ ſuperioris ordinis. Sic etiam dicebat Petrus 1. canon. cap. 4. *Nemo patiatur vt maledicus; ſi autem vt Chriſtianus, glorificet Deu in iſto nomine:* hic ergo reſpectus ad nobiliorem ſtatũ filiorum Dei eleuat actum vltra ſpeciem virtutũ acquiſitarũ. Et cõfirmatur, nã velle aliquid, *quia* eſt conforme naturæ ſenſitiuæ vt ſic, vel quia eſt conforme naturæ rationali, efficiunt actus diuerſarum rationum; ergo multo magis id efficiet conformitas ad naturam rationalem vt ſic, vel ad gratiam vt talis eſt, ſeu ad diuinam, & ſupernaturalem rationem; ergo differunt tales actus, quia vnus eſt naturalis, & alius ſupernaturalis: plus enim diſtat eſſe gratię ab eſſe natu-

natu-

Digitized by Google

naturali rationali, quam eſſe naturale à ſenſitiuo.

Nota tamen, quod actus moralis ſupernaturalis natura ſua tendit in finem vltimum ſupernaturalem, & ad illum diſponit, etiam ſi ab operante non referatur: actus autem naturalis non ita tendit, niſi ab extrinſeco, quaſi eleuetur, & ordinetur. Et licet iſti actus naturales nō ſint neceſſarij ad iuſtificationem, quia Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. can. 3. ſpecialiter de actu fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ definit ad illos eſſe neceſſariam gratiam. Poſtea tamen in cap. 16. generaliter dicit, influxum gratiæ Chriſti eſſe neceſſarium ad fructus iuſtitiæ, ad quos iſti actus pertinent. Et nota, quod cum hi actus non pendeant ab actuali dilectione Dei ſuper omnia, non requiritur ad ſubſtantiam horum actuum gratia habitualis. Vnde poterunt eſſe in peccatore, licet non meritorij: & ſi requireretur aliqua relatio operantis ad vltimum finem, & beatitudinem ſupernaturalē, poſſet hæc fieri per virtutem ſpei; nam ad ſubſtantiam horum actuum non eſt neceſſaria talis relatio, ſed ſufficit vt actus fiant ex intrinſeco motiuo, & obiecto formali talium virtutum, tunc enim ipſimet natura ſua tendunt in talem finem. Poteſtque peccator moueri ad hos actus eliciendos, ex intrinſeco motiuo ſupernaturali, quia habet fidem, & regulam ſupernaturalem, & ſic poteſt peccator habere attritionem ſupernaturalem, & voluntatem moriendi pro fide priuſquam iuſtificetur, & ſic de alijs. Et ex hoc infertur, quod per ſe loquendo, non eſt neceſſaria gratia habitualis ad eliciendos hos actus, ſed ſufficit actuale auxilium, quod non negat Deus peccatori, ſi ipſe velit, quod in ſe eſt facere per priora auxilia.

QVAESTIO XII.

Vtrum præter actum fidei ſint in intellectu ſpeculatiuo aliqui actus ſupernaturales, ad quos gratia per ſe requiratur.

Loquimur iam de donis Spiritus ſancti proprie, & in rigore, de quibus tractat generatim D. Thom. 1. 2. quæſt. 68. & ſpeciatim 2. 2. in tractatibus de ſingulis virtutibus, quibus dona connectuntur. Alij vero Theologi in 3. diſtinct. 34. & 35. Nota tamen primo, diſputationem hanc de actibus donorum, fundatam eſſe à Theologis in illo loco Iſai. 11. Requieſcet ſuper illum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ, & intellectus, Spiritus conſilij, & fortitudinis, Spiritus ſcientiæ, & pietatis, & replebit eum ſpiritu timoris Domini: in quibus numerantur ſeptem ſpeciales perfectiones ad actus intellectus, & voluntatis pertinentes: nam primum illud membrum, Requieſcet ſuper illum Spiritus Domini, non continet ſpecialem effectum, ſed quaſi genus ad cætera dona, quæ ſunt quaſi ſpecies.

Nazianzen. orat. 43. in S. Penthecoſtes, ait: Iſaiam ſpiritus operationem, ſpiritum appellare, vel certe ipſe Spiritus Domini à ſuis effectibus, & donis multipliciter denominatur, vt Hieronymus, Cyrillus, & Origenes ibi exponunt. Et licet hæc prophetia ad litteram ſolum loquatur de Chriſto, quem ibi florem appellat, ſuper quem Spiritus, cum donis ſuis.

ſuis requieſcet, vt patet ex contextu, & optime exponit Bernard. ſermone 2. de Annunt. Nihilominus Patres ad omnes iuſtos extẽdunt, nam nos de plenitudine eius accepimus, vt ait Ioan. 1. & Aug. ſerm. 109. de tempore, cap. vltim. dicit, nos repleri ſeptiformi Spiritu, ſicut Iſaias prophetauerat: & prædicta verba ſubiungit Origen. homilia 6. in Numeros. præcipue facit vim in verbo requieuit, conferendo illud cum verbo manendi, quo dictum fuit Ioanni Baptiſtæ, Super quem videris Spiritum ſanctũ deſcendentem, & manẽtem, Ioan. 1. nam his verbis ſignificari ait, in nullo ita requieuiſſe, & manſiſſe Spiritum Dñi ſicut in Chriſto, qui ab initio conceptionis, & ſemper ſine interruptione, in ſumma perfectione in illo requieuit: non tamen negat quin alijs per Chriſtum fuerint iſta dona communicata. Cum ergo hæc dona primo in actibus conſiſtant, vel per actus exerceantur, ſequitur eſſe actus gratiæ ſpecialis, & non poſſe ſine auxilio gratiæ perfici, vt conſtat ex Propheta, & omnes Patres, & Scholaſtici docent. Sed quęres, an iſti actus ſint in ſubſtantia ſupernaturales, & an ſint diſtincti ab actibus virtutum; quia vero ex illis actibus quatuor ad intellectũ pertinent, ſcilicet ſapientia, intellectus, ſciẽtia, & conſilium; & tres ad voluntatem, fortitudo, pietas, & timor; de quatuor primis in hac quæſtione agemus, de alijs tribus in ſequenti.

Sit concluſio. Hæc dona Spiritus ſancti à virtutibus diſtinguntur. Eſt D. Bonauent. in 3. diſt. 34. a. 1. q. 1. a. 2. Durand. q. 1. & 2. & hãc ſententiam eſſe communem dixit Ricard. q. 1. & ex modernis Azor tom. 1. lib. 3. c. 30. q. 2. Valent. 2. p. diſp 5. & Bañes, & Aragon. 2. 2. q. 8. ſequentes ibi D. Thom. Et probatur, quia Scriptura loquitur de his donis tanquam de ſeptem actibus proprijs Spiritus ſancti, & ideo vocat illos ſpiritus. Dicit autem diuus Thomas. 1. 2. q. 68. ar. 1. hos actus differre ab actibus virtutum, quia ſunt peculiari, & ſpecialiori modo ex motione ſpiritus ſancti. Hos ergo quatuor actus ad intellectum pertinentes, diſtingui à virtutibus Theologicis, probatur. Et primo, de charitate omnes pro comperto habẽt, intellectum, ac ſcientiam ad illam non pertinere. Probemus ergo ſapientiam non eſſe formaliter, ac proprie ipſam charitatem, quia ſcientia proprie ſumpta perfectio eſt intellectus, & rationis, vt apud Philoſophos, & in vſu etiam Eccleſiæ eſt certum. Vnde eſt illud Auguſtini ſerm. 3. de tempore: Anima viuit, ratio ſapit, nam ſapientia ad rationem pertinet, & ratio ſola ipſam ſapientiam ſuſcipit. Et quamuis interdum videatur attribui voluntati, vt Iob. 28. Ecce timor Domini ipſa eſt ſapientia, nihilominus proprie, & in rigore ſumitur pro aliquo dono intellectus, vt 3. Reg. 3. Salomon à Deo poſtulabat cor docile, vt iudicare poſſet populum, & diſcernere inter bonum, & malum: cui dixit Deus, Quia poſtulaſti tibi ſapientiam, &c. & Baruch 3. Quia non habuerunt ſapientiam, interierunt propter ſuã inſipientiam. Vbi ſapientiæ inſipientia opponitur, hæc autem eſt error intellectus; ergo ſapientia eſt vera Dei cognitio, vel via diſciplinæ, vt ibidem dicitur.

Et Sapient. 7. poſtquam dixit Salomon, vel qui compoſuit illum librum ex ſententijs Salomonis, Et præpoſui illam regnis, &c. concludit

cludit, & propoſui pro luce habere illam, quoniam inextinguibile eſt lumen illius. Lux autem, & lumen ad intellectum pertinent, vt per ſe conſtat. Et de hac ſapientia Dei, vel iuſtorum, vel Eccleſiæ ſæpe loquitur Paulus, eam ad intellectum, & cognitionem referens, vt videri poteſt. 1. Corinth. 1. & 2. & ſæpe aliàs. Denique à contrario id confirmari poteſt, quia ſtultitia, & error imperfectiones ſunt intellectus, ait Greg. lib. 2. moral. c. 26. aliàs 36. Sapientiã dari vt ſtultitiam depellat; ergo, &c. Vnde teſtimonia Scripturæ, quæ ſapientiam ipſam charitatem appellant, intelligenda ſunt cauſaliter, quatenus charitas cauſat ſapientiam, vel ab illa cauſatur. Et ita loquitur Aug. cum dicit, charitatem eſſe ſapientiam, ſicut ſcriptum eſt in illo Iob 28. Pietas ipſa eſt ſapientia. Et addit Auguſt. Pietas cultus Dei eſt, nec colitur niſi amando. Summa ergo ſapientia eſt in illo præcepto, Diliges Dominũ Deum tuum, ac per hoc ſapientia eſt charitas Dei. Per hoc (ait) id eſt, quia vera ſapientia ad charitatem inducit, & charitas ſapientiam cogit. Vnde mentis intelligentia, non meretur nomen ſapientiæ, niſi cum vero Dei cultu, & amore iuncta ſit. Imo eſt aliquis Spiritus ſapientiæ, qui non niſi diligentibus Deũ tribuitur; non vero quod ipſa ſapientia ſit formalis amor, nec formaliter eſt ſpes, aut charitas, ſed cauſaliter, quia vel ſpem, & charitatem iuuet, vel ab illis iuuetur.

Nec iſta dona pertinent ad fidem, quia iſta dona Chriſto primitus attributa ſunt, qui non habuit fidem. Illam etiam in Angelis ſanctis inueniri tradit Ambroſi. lib. 1. de Spiritu ſancto, cap. 30. Vnde communiter docent Theologi hæc dona in beatis manere, cum Magiſtro in 3. diſt. 34. Et nota, quod Patres non tribuunt illa dona Chriſto, ratione ſcientiæ beatæ, aut infuſæ, ſed tanquam diuerſas perfectiones illas numerant. Nec eſt cur hos actus in nobis, cum actu fidei confundamus, maxime cum hæc dona cenſeantur eſſe propriè iuſtorum; ergo non manent in peccatoribus, etiam ſi in eis maneat fides.

Et confirmatur, nam Salomon iam fidem habebat, cum inuocauit, & datus eſt illi ſpiritus ſapientiæ. Et ſimili modo Dauid orabat: Da mihi intellectum, Pſalm. 118. Et de iuſto dicitur Eccleſi. 15. Cibauit illum pane vitæ, & intellectus, & aqua ſapientiæ ſalutaris potauit illum: quæ de alijs præter fidem intelliguntur, maxime cum fides ab intelligentia non ſolum nomine, ſed etiam perfectione diſtinguatur. Vnde eſt illud Iſai. 7. iuxta 70. Si non credideritis, non intelligetis; nam in pura fide non eſt cognitio per cauſas altiores, vel inferiores, ſed ſimplex aſſenſus per Dei auctoritaté; ergo illi actus à fide diſtinguntur.

QVAESTIO XIII.

Quis ſit actus ſapientiæ, ſpecialiter Spiritui ſancto attributus.

DE actu ſapientiæ ait S. Tho. 1. 2. q. 68. a. 4. dari vt perficiat intellectum ſpeculatiuum in iudicando ex motione peculiari Spiritus ſancti: ſed non videtur ſufficiens hæc declaratio, cũ totum id conueniat actui fidei, qui eſt actus intellectus ſpeculatiui, quoad iudicium de rebus propoſitis, vt reuelatis à Deo, & elicitur ex peculiari Spiritus ſancti mo-

tione, & inſtinctu. Conuenit etiã prophetiæ, quę eſt iudicium de veritate ſpeculatiua ex ſingulari motione diuina; actus etiam ſcientiæ infuſæ in Chriſto eſt iudiciũ ſpeculatiuum ex motione Spiritus ſancti; imo iuxta illam doctrinam omne iudicium ſpeculatiuũ à Spiritu ſancto immiſſum intellectui, erit donum ſapientiæ, ſeu actus eius, & ſic iudicium de rebus creatis, & inferioris ordinis, ſed non pertinentibus ad ſalutem, non pertinebit ad vnum ex proprijs donis Spiritus ſancti: v. g. quod aſtra ſint paria, vel imparia, à Spiritu ſancto inditum, quod eſt contra mentem Scripturæ, & Sanctorum; ergo illa non eſt adæquata deſcriptio doni ſapientiæ. Alij dicunt, ſapientiam eſſe de concluſionibus ſupernaturalibus, quę inferuntur ex principijs fidei. Contra, nam de his eſt Theologia, quę in peccatore eſſe poteſt, non tamẽ donum ſapientiæ. Alij, vt Caiet. dicunt, fidem, & ſapiẽtiam in hoc diſtingui, quia fides aſſentit tantum principijs, & non iudicat, ſapientia vero iudicat. Sed contra, quia iudicium veritatis intrinſece, & eſsẽtialiter eſt aſſenſus, quia eſt determinatio ad alteram partem contradictionis, & è contrario omnis aſſenſus eſt iudicium, quia eſt determinatio rei, vel eſſe debet: nam qui credit Deum eſſe trinum, & vnum, determinat in mente ita eſſe; & qui credit Deum eſſe hominem, determinat ita eſſe debere. Rurſus non poteſt intellectus determinari ad aſſentiendum alicui veritati, niſi iudicando illam eſſe veritatem: quomodo enim determinabitur, ſi non iudicat de eo ad quod ſe determinat? Vnde impoſsibile eſt determinationem eſſe priorem iudicio, vel è conuerſo. Et in qualibet opinione, quando homo in vnam partem ſe determinat, iudicat ſe illam nõ ignorare, ſed illam cognoſcere, & ſic iudicat vt verum.

Dico ergo, fidem, & ſapientiam conuenire tantum ratione iudicij quoad aſſenſus; differre tamẽ quia fides iudicat ſimpliciter eſſe verũ quod reuelatũ, & quia reuelatum eſt; ſapientia vero vt hic ſumitur, non iudicat de veritate ipſa reuelata, quod vera ſit, vel falſa, ſed iudicat de rebus diuinis quatenus conuenientiam habent, & dignæ ſunt vt amentur, vel credantur: ſicut in myſterio Incarnationis. v. g. aliud eſt ita eſſe, aliud eſſe conueniens, & decens diuinam bonitatem, & ſapientiam, &c. *Primum* ergo iudicatur per fidem ſecũdum donum ſapientiæ, quando ex peculiari inſtinctu, & motione Spiritus ſancti habetur tale principiũ. Vnde iudicium fidei ſupponitur, & eſt quaſi directum; ſapientia vero quaſi reflectitur in rem diuinã creditam, & attentius illã contemplatur, ac ponderat, & tandem iudicat adhærendum eſſe illi tanquã digniſsimæ fide, vel dilectione. Hic autem actus ſapientiæ non ita tribuitur intellectui ſpeculatiuo, quin etiam circa practicas virtutes verſetur: ſed dicitur eſſe perfectio partis ſpeculatiuæ, vel quia in illa principaliter verſatur, vel quia etiam de practicis in generali, & modo ſpeculatiuo iudicat, vt ait S. Thom. 1. 2. q. 45 art. 3. atque ita etiam explicuit hoc ſapientiæ donum Albert. in 3. diſtin. 35. a. 1. ad 1. dicens, ſapientiam eſſe quoddam lumen diuinorum, ſub quo videntur, & guſtantur diuina per experimentum. Et Ricard. ibi a. 2. q. 1. dicit, actum ſapientiæ eſſe contemplari Deum ex dilectione,

cum

eum quadam experimentali ſuauitate in affectum. Non eſt ergo ſapiētia credulitas veritatis, ſed ſupponit illam, & conſiſtit veluti in quadam ſcientia experimētali veritatis creditæ, quod experimentū plus eſt quá naturale, quia eſt per effectus ſupernaturales, & ex peculiari operatione Spiritus ſancti cōferentis quendam peculiarem ſenſum ſpiritualem illorum effectuū, & affectuum interiorum, & illæ veritates euidenter iudicantur cōſentaneæ diuinæ bonitati, & quadam peculiari certitudine, cauſata ex motione Spiritus ſancti mens illis adhæret, & fide, ac amore digna ſe reputat.

QVAESTIO XIV.

Quis ſit actus intellectus, attributus ſpecialiter dono ſpiritus ſancti.

SIt concluſio. Intellectus non conſiſtit in ſola apprehenſione terminorum, vel propoſitionū ſine vlla cognitione, & iudicio aliquo de re apprehenſa, (vt videtur ſentire S. Tho. 1.2.q.68.a.4.) ſed in tali apprehenſione, quæ aliquid penetret, percipiat, & conſequenter iudicet; imo 2.2.q.8.a.6. ait S. Tho. munus intellectus eſt penetrare, & capere credenda. Quis autem dicet penetrare, & capere, nihil aliud eſſe quam propoſitionē concipere? Sed videndum quomodo hic actus intelligentiæ diſtinguatur à fide, & ſapientia. Pro quo notandum, quod cum aliquid eſt credendum ex auctoritate loquentis, vel ſcribentis, in primis neceſſe eſt concipere quo ſenſu loquatur, & quid dicat, vt poſtea qui audit iudicet de his quæ dicuntur, & fidem adhibeat, vel non adhibeat. Vnde in doctrina etiam acquiſita, aliud eſt intelligere, & penetrare quid dicat. v.g. Aug. vel in quo ſenſu fuerit loquutus, aliud eſt iudicare an id quod dixit verum ſit, idem erit in rebus diuinis; interuenit ergo in hoc actu intelligētiæ iudicium aliquod, non de veritate rei dictæ, ſed de ſenſu loquentis, & fortaſſe etiam de credulitate rei dictæ, ſicut in exemplo propoſito, quando legendo, & inueſtigando cognoſcimus: quæ fuerit ſententia Auguſtini, vel S. Thom. in aliquo puncto iudicamus profecto hanc, vel illam fuiſſe eius mentē, licet nondum iudicemus an ſententia illa vera, vel falſa ſit. Ita igitur in præſenti per intellectum penetramus veritates fidei ſolum quoad ſenſum loquentis, ideoque iudicamus hoc eſſe quod dicitur. Hoc ergo iudicium includit actum intellectus, quod eſt donum, & in illo ſiſtit: nam iudicare de veritate dicta, iam pertinet ad fidem, & ita patet diſtinctio intellectus à fide: à ſapientia vero diſtinguitur, quia ſapientia non inueſtigat ſenſum loquentis, nec de illo iudicat, ſed ſupponit ſicut etiam ſupponit fidē de tali myſterio; aliud vero iudicium profert de rebus ipſis diuinis iam creditis, & amatis, id eſt, quod reuera ſint dignæ Deo, & vt æſtimentur tales quales dicuntur, & creduntur ex proprio quodam motiuo, quod ſumitur ex connaturalitate ad affectum bene diſpoſitum per charitatē, & ex effectibus diuinis, quæ inde naſcūtur, & experimento cognoſcuntur, vt dixi.

Nota tamē aliud eſſe loqui de habitibus, aliud de actibus. De habitu enim intellectus ſimpliciter verum eſt ſupponere fidē, imo & gratiā; de actu vero diſtinguendū eſt: nam ſi eſt imperfectus, & quaſi inchoatus, poteſt aliquis actus intellectus ſupponiad actū fidei infuſū,

quia cum homo primo ad fidẽ vocatur,& inducitur priuſquam credat, oportet vt interius iuuetur à Spiritu ſancto ad concipiendas ſicut oportet res fidei ſibi proportionatas,iuxta illud Ioan.6. Omnis qui audit à Patre,& diſcit,venit ad me vtique credendo; prius ergo debet audire,& interius à Patre diſcere,vt exponit Augu.Vnde de obduratis, & excæcatis dicitur Iſai.6. & Matth.13.Auditu audietis,& non intelligetis.At vero intellectus perfectus,& cõſummatus prout maxime ponitur donũ Spiritus ſancti, ſupponit fidem, imo & charitatem: & ſic poſſunt optime intelligi verba Iſaiæ citata,& illud Pſalm.110.Intellectus bonus omnibus facientibus eum:nam ad hunc intellectum pertinet illuſtrior,& explicatior conceptio diuinarum rerum ,quas fides reuelat,varijq.modi explicandi myſteria per plures ſimilitudines, vel exempla;& hinc etiam prouenire poteſt vere intelligentia locorum Scripturæ, in quibus veritates fidei continentur. Et hoc eſt illud Lucæ vltimo: Aperuit illis ſenſum vt intelligerent Scripturas. Et ita etiam poſſunt intelligi verba Chriſti ad diſcipulos Matth.15. Adhuc & vos ſine intellectu eſtis.

Notandum vero, quod naturale lumen intellectus fide illuſtratum, & adiutum, multa poteſt facere circa veritates reuelatas valde ſimilia, quæ dono intellectus tribuuntur, & ideo non eſt euidens dari tale donum omnino ſupernaturale à fide diſtinctum, neque etiam eſſe certum, quia non eſt ſatis aperte reuelatum.Nihilominus dico certum videri nõ ſufficere ingenium humanum etiam fide præditum,ad pręſtanda per ſolum naturale lumen illa omnia, quæ circa veritates fidei concipiẽdas,confirmandas, & explicandas à credentibus fiunt, ſed neceſſariũ ſæpe eſſe peculiare, & ſupernaturale Spiritus ſancti auxilium, & hoc modo actus illos eſſe donum intellectus ſupernaturale, ſiue illi actus ſint in ſubſtantia ſupernaturales,ſiue non.Probabilius tamen eſt eſſe in ſubſtantia ſupernaturales, quia excedunt vires ingenij humani. Imo interdum perſonæ ſimplices,& indoctæ ſolent concipere altius, & explicare myſteria fidei,quam ſoleant ſapientes id facere, quod fieri non poteſt niſi ſupernaturaliter: & hæc cognitio intellectus eſt certa ex inſtinctu Spiritus ſancti,concipiens illa motiua cum tanta claritate,& adhæſione, vt quaſi per reflexionẽ fiat quædam experimentalis euidentia, quod ibi inueniatur Spiritus ſancti inſtinctus, & operatio.

QVAESTIO XV.

Quis ſit actus ſciẽtiæ attributus, ſpecialiter dono ſpiritus ſancti.

DIuus Th.1.2.q.68.a.4.docuit, ſcientiam quæ eſt donum,eſſe iudicium omnino practicum de agendis,ex inſtinctu Spiritus ſancti,quod ſolet etiam morale imperium vocari, & in hoc diſtinxit ſcientiam à ſapiẽtia,& intellectu. Hanc tamen ſententiam expreſſe retractauit 2. 2. quæſt. 8. artic.6.& quæſt.9. artic.3. dicens, ſcientiam principaliter eſſe ſpeculatiuam, licet extendatur ad materiam etiam practicam, & in hoc cum intellectu, & ſapientia conuenire. Vnde illi non tribuit iudicium de agendis in particulari, quod dicitur practicum, vel

impe-

Digitized by Google

Imperium, vel applicatio ſcientiæ ad opus, nam hoc totum ad conſiliũ ſpectat. Et hæc ſententia vt veriſimilior tenẽda eſt; nam propria ſcientia, ſecundũ communẽ vſum, longe diſtat à prudentia, & à iudicio practico, quod per modum prudentiæ fertur: ſcientia enim per ſe tendit in veritatis cognitionem, prudentia vero magis tendit in operationem. In materia etiã fidei, tam circa principia ſpeculatiua, quam circa moralia, quæ practica dicuntur, eſt neceſſarium aliud genus iudicij, & cognitionis, præter intellectũ, & ſapientiam, quod nõ poteſt eſſe niſi ſcientia; ergo ſcientia, quę inter donum refertur, non eſt iudicium practice practicũ; imo in hoc differt à conſilio; nec eſt mera apprehenſio, ſed eſt cognitio iudicatiua, & ſpeculatiua, & in hoc cũ ſapientia, & intellectu conuenit. Difficultas ergo eſt, quomodo ſcientia ab his, & a fide diſtinguatur. Dico ergo diſtingui, quia ſcientia non præbet aſſenſum veritati reuelatæ, iudicando ita eſſe ſicut reuelatum eſt, ſeu credendo verã eſſe, quia à Deo dicta eſt, ſed iudicat de conuenientia veritatis reuelatę, vel reſpectu Dei, vel reſpectu noſtri, vel reſpectu ipſius fidei quatenus iudicatur digna fide, vel reſpectu amoris, quatenus amabilis reputatur. Vnde in hoc ſuo iudicio non fundatur immediate in reuelatione, ſed in alijs motiuis, vel experimentis, & ita differt à fide; ab intellectu autẽ differt eodẽ modo quo ſapientia, quia ad diuerſos fines ordinantur, & iuxta illos diuerſos actus efficiũt: intellectus enim conſiſtit in penetratione, & perfecta cognitione veritatis fidei, vt dixi; ſapiẽtiæ vero, ſicut & ſcientię in ipſa doctrina fidei iam perfectè concepta, & ordinata, nouas rationes cõtemplatur; inter ſe vero differunt, quod ſapientia iudicat in materia ſupernaturali de conuenientia eius per æternas, & diuinas rationes ad Deum ipſum, & attributa eius, ac amorẽ ipſius pertinentes; ſcientia vero per rationes inferiores, & creatas, vel humanas, de eiſdem rebus iudiciũ profert.

V.g. ſcientia iudicat peccatorũ permiſſionem fuiſſe conuenientẽ ad cernendam libertatem, & ad vniuerſi complementum; ſapientia vero iudicat id fuiſſe conueniens ad oſtenſionem diuinæ iuſtitiæ, & ſapientiæ, quæ nouit ex malis bona facere. Itẽ ſcientia iudicat paucos ſaluari propter propenſionem hominis ad peccandum, & difficultatẽ virtutis; ſapientia vero fieri iudicat ad oſtenſionem gratiæ Dei, & pleni dominij voluntatis eius, &c. Et confirmatur, quia etiam apud Philoſophos, ſapientia eſt ſub rationibus æternis, & ſcientia ſub temporalibus. Lege Ariſtot. 1. Metha. c. 2. & 6. Ethic. c. 3. & 5. Et hoc modo intelligenda eſt doctrina, quam ſæpe Aug. inter ſapientiam, & ſcientiam tradit, quod ſapientia ſit circa diuina, & ęterna; ſciẽtia vero circa humana, & temporalia: nam de ſapientia, & ſcientia naturali ita loquitur lib. 12. de Trinit. c. 12. & vocat ſcientiam actionis, id eſt, quæ ad vitæ huius actiones deſeruit. Intelligẽda eſt autẽ hęc diſtinctio tã formaliter, quã materialiter, nam etiã ſi cognitio ſit diuinarum rerum, ſi per inferiores, & creatas rationes cognoſcantur, vel elucidentur, ſcientia eſt; & è conuerſo, etiam ſi res creatæ humanæ ſint, ſi per rationes ſuperiores cognoſcantur, erit ſapientia.

Differt etiam ſapientia à ſcientia, quia ſapientia peculiariter fun-

Digitized by Google

datur in quadam ſpirituali experientia ex connaturalitate ad charitatem Dei; ſcientia vero non ita fundatur in charitate, ſed in alijs inferioribus rationibus. Vnde omnes rationes fundatę in Dei bonitate, & dilectione ipſius secũdum ſe, vel ad ipſius gloriam, aut manifeſtationem attributorũ eius pertinentes, quæ diſponũt intellectum ad adhærendũ myſterijs diuinis, ac reuelatis, pertinent ad ſapientiam; quæ vero ſpectant ad hominis fœlicitatem, vel ſalutem etiam ſupernaturalem, pertinent ad ſcientiam, pręſertim ſi procedant ex affectu ad proprium cõmodum. Diciq. poteſt, quod ſicut ſapiẽtia adnectitur charitati, & intellectus fidei, ita ſcientiam adnecti virtuti ſpei, & habere connaturalitatem quandam cum amore concupiſcentiæ Dei, quatenus in illo fundari poſſunt, pręcipuę rationes inferioris ordinis, ad hanc ſcientiam pertinentes.

QVAESTIO XVI.

Quinam actus ſint, fortitudo, pietas, timor, & conſilium dona Spiritus ſancti.

PRobabilior ſententia aſſerit, hæc dona actus eſſe diſtinctos ab actibus virtutum. Ita docẽt Patres, præſertim Grego. 2. moral. c. 16. alias 36. D. Bonau. Ricard. & alij vbi ſupra. Et in primis certum eſt, hæc dona diſtingui à virtutibus moralibus acquiſitis; imo per antonomaſiã inde dicta ſunt dona, vt eſſe à Spiritu ſancto ſingulariter infuſa ſignificaretur: & vocata ſunt hæc dona ſpiritus, ab Iſaia, vt ſignificaretur dari ex ſpeciali inſpiratione Spiritus ſancti. Quod autem actus donorum moraliũ ſint diſtincti ſpecie ab actibus virtutum moralium infuſarũ, probatur: quia actus morales diſtinguntur ex diuerſis motiuis, & motiua ipſa per cõformitatem ad diuerſas regulas operandi, ſicque diſtinguntur motiua virtutum moralium acquiſitarum, & infuſarũ, quia illa ſumuntur per conformitatem ad regulam fidei, & regulas ſupernaturales: ſed vltra has regulas datur alia ſuperior, quæ eſt motio Spiritus ſancti; ergo per conformitatem ad illam ſumitur ſpeciale motiuum, in quo peculiaris ratio honeſtatis inuenitur, per quod poſſunt optime actus donorum ab actibus virtutũ diſtingui.

Sed id melius declarabitur, explicando prædictos actus ab Iſaia numeratos, qui primo loco poſuit conſilium, ſub qua voce indicatur practicũ iudicium mouẽs ad operandum, quia eſt tale, vt non tam conſilio proprio operantis, quam Spiritus ſancti mouentis feratur: & hoc conſiliũ Spiritus ſancti conuenit cum iudicio prudentiæ in modo practicè iudicandi, in quo differt ab alijs tribus donis intellectus. Differt tamen ab alijs iudicijs practicis in regula, & principio cui nititur, quia datur ſolũ inſtinctu Spiritus ſancti, qui ſæpe eſt præter ordinarias regulas tam ſupernaturales, quam naturales. Et licet interdũ eſſe poſsit illis conformis, homo qui ſic mouetur, non alias regulas attẽdit, nec diſcurſu quaſi proprio mouetur, ſed agitur potius quam agat, quia Spiritus ſanctus, qui ſupremus dominus eſt noſtræ voluntatis, non obſtringitur regulis, vel natura, vel gratia; eſtq. omnipotẽs ad mouendas hominum mentes quo voluerit, & prout voluerit hac ſua lege priuata. Conſtat exemplo Sanſonis, Iudicum 16. qui ſe cum Phi-

liſteis

Digitized by Google

diſteis occidit, quia Spiritus ſanctus latenter hoc iuſſerat: vt ait Aug.1.de ciuit.c.21. Idemq. ſentit Ambroſ.lib.1.de officijs,cap.4.de Eleazaro, qui ſub elephante ingreſſus vt illum, & hoſtes interimeret, ſuo triumpho ſepultus eſt. 1.Machab.6. Et eandem rationem reddit D.Tho.2.2. q.64. a.5.ad 3. de quibuſdam fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt,quarum memoria Eccleſia celebrat. Et idē de Pelagia virgine, quæ cum ſocijs in flumen ſe proiecit, vt virginitatem ſuā ab hoſtiū iniurijs cuſtodiret,vt aitAmbroſ. lib.3.de virginitate.Et idē deApollonia, quæ inſilijt in rogū vbi cō ſumpta eſt,vt ait Dionyſ.Alexād. apud Euſebium,lib.6.hiſtor.c.34. Tale ergo iudicium dicimus eſſe diſtinctū à iudicio prudentiæ infuſæ, quia non nititur principijs eius,neq.medio,aut diſcurſui humano, ſed altiori motiuo fundatur,nimirum,quia motio Spiritus ſancti eſt ſupra omnem legem.

Ex his facile explicantur dona ad voluntatem ſpectantia. In primis donū fortitudinis,quod cōuenit cum virtute fortitudinis, quæ circa pericula mortis ſuſtinenda,& aggredienda verſatur. Idem enim præſtat actus fortitudinis, qui eſt ex dono, vt patet in exemplis adductis de Sāſone,& alijs:& probabilior ſententia eſt, actū fortitudinis provt ad donū ſpectat, eſſe in ſpecie,& ſubſtantia diſtinctum ab actu virtutis infuſæ, & conſequenter non elici à propria virtute morali,ſed ab altiori principio. Idemq. dicendū eſt de actu doni conſilij,eſſe nimirum diſtinctum ab actu virtutis prudentiæ, quæ ſæpe non poſſet per ſe iudicare in tali materia,& occaſione aggredi mortem eſſe actum fortitudinis:idemq. cum proportione eſt de cæteris donis voluntatis. Et ratio eſt, quia motiuum iudicandi, vel appetendi in tali opportunitate,ſumitur per conformitatem ad altiorem regulam, quam ſit ordinaria regula rationis,ſiue naturalis, ſiue infuſa, nimirū ad ſpecialem rationem, & inſtinctum Spiritus ſancti.

Circa donum pietatis notādum, in originali Hebræo,in dicto loco Iſai. 11. idem haberi nomen, quo pietas,& timor ſignificantur. Vnde aliqui nimium Hebraizantes dicunt ab Iſaia,ſex tantum numerari dona, ſeu actus diuini Spiritus; & pro dono pietatis ponunt donum timoris,& deinde idem repetunt. Nihilominus tamē 70.Interpretes ponunt pietatem in ſexto loco,& in ſeptimo nomē timoris.Et ita vertit Hieronym.& hoc ſequuntur Patres, & vniuerſalis Eccleſiæ conſenſus probauit:quare nullo modo licet ab hac ſententia recedere.Sumitur autē in præſenti pietas,provt eſt erga Deum, quæ eadem eſt cum religione, vt notat Tertulian.lib.5. contra Marcio.cap.8.& S.Tho 2.2. q.121.a.1. ait:Pietatē proprie ſignificare honorem,& cultū parentum: & quia Deus ſingulari modo,Pater noſter factus eſt per Chriſtum, ideo per Spiritū Chriſti nobis donari,ſpeciale donum pietatis eſt,ad Deum vt Patrem. Additque in ſoluti. ad 3. Per virtutem religionis exhibere nos cultum Deo vt creatori:per donum autē pietatis exhibere nos cultū Deo vt Patri. Et nota, quod licet religio acquiſita colat Deum tātum vt creatorem,& naturalem benefactorem, nihilominus religionē infuſam etiam colere Deū vt Patrem ex illo filiali affectu, quem in nobis generat ſingularis

adoptio per gratiam, iuxta illud Rom. 8. Accepiſtis ſpiritum filiorum, in quo clamamus, Abba pater. Pietas tamen ad Deum vt Patrem, quatenus interdum fit per peculiarem inſtinctum Spiritus ſancti, ad donũ pertinet: ſub quo dono etiam comprehẽditur pietas erga ſanctos, & parentes, & alios homines quatenus ad Deum pertinent: vt ait S. Tho. 2. 2. q 121. art. 1. ad 3. prout iſta omnia fieri poſſunt ex ſpeciali motione Spiritus ſancti: nam hæc omnia vt ordinario modo præſtari poſſunt, ad pietatem infuſam, duliam, & obſeruantiam, & miſericordiam pertinent. Et ad hoc donum ſpectat, quando ex inſtinctu Spiritus ſancti, ſuſcipit homo ſcripturas cum debita pietate, & ſubiectione, & conſequenter ſine ſpiritu contradictionis.

Circa donum timoris, dico de timore reuerentiali, hoc donũ intelligi, qui timor ſanctus, & bonus eſt, quia Spiritus ſanctus non poteſt eſſe auctor timoris praui, nec timor Dei ſi ſeruilis ſit, eſt huius doni actus, quia ſi includat cõditionem ſeruilem, eſt prauus, & quamuis ſit cum debita moderatione, ſeu apprehenſione, licet ſit bonus, & à Spiritu ſancto, nõ tamẽ eſt ſpeciale donum ex his quæ ab Iſaia numerantur, quia licet ſit bonus, eſt imperfectus, & non fuit proprie in Chriſto; imo pertinet magis ad peccatores, licet in iuſtis eſſe poſſit, tamen ex imperfectione aliqua, nam perfecta charitas foras mittit hunc timorẽ; & ideo etiam ſine charitate eſſe poteſt, vt ait Auguſt. lib. de natura, & gratia, cap. 57. Dona autem Spiritus ſancti ſunt propria iuſtorum: intelligitur ergo donum hoc probabilius de timore reuerentiali. Hunc enim merito à cęteris diſtinguit Alenſ. 3. p. q. 66. memb. 1. dicitque nunc conſiſtere in fuga mali, ſed eſſe timorem reuerentię magnitudinis diuinæ maieſtatis. Et 2. p. q. 156. memb. 2. a. 1. aliàs q. 17. memb. 1. dicit, eſſe reſilitionem, id eſt, affectum reſiliendi à diuina Maieſtate conſideratione propriæ paruitatis, & hunc eſſe timorem ſanctum, qui manet in beatis, illo enim coram Deo humiliãtur, vt de ſanctis Angelis idem auctor dicit. 2. p. q. 101. aliàs 118. memb. 3. a. 6. Vnde intelligimus hunc timorem eſſe actum humilitatis, vt etiam ſentit Ricard ſupra quęſt. 4. & Scot. vbi ſupra, dicens, hunc timorem eſſe ſpeciem temperantiæ, quia eſt idẽ quod humilitas. Eſtq. hæc ſententia conſentanea Aug. lib. 1. de ſerm. Domini in monte, cap. 4. dicente: Timor Domini cõgruit humilibus, de quibus etiam dicitur, Beati pauperes ſpiritu, id eſt, non inflati, nõ ſuperbi: de quibus etiam dicit Apoſtolus: Noli altum ſapere, ſed time. Et D. Greg. lib. 2. moral. cap. 26. timorem hunc ſuperbiæ opponit. Per timorem ergo illum humilitas ſignificatur, ſub qua tota temperantia intelligitur.

Nota tamẽ, quod licet hęc quatuor dona reducantur ad quatuor cardinales virtutes quoad materiam, non vero quoad eſſentiam, propter diuerſam rationem, & modum operandi. Vnde Gregor. 35. moral. c. 7. non dixit, dona in rigore eſſe virtutes, ſed per dona iuuari virtutes, nempe cardinales. Aliter de virtute Theologica, nam vt ait S. Thom. 1. 2. q 68. a. 4. ad 3. & artic. 8. dona ſupponunt vnionem ad ſpiritum, quam faciunt Theologales virtutes; & ideo hæ virtutes ſupponũtur ad dona, vt radices, & regulæ illorum, & ideo

ſunt

ſunt perfectiores quibuſcunq. donis, & ſic non ſunt neceſſaria dona quæ Theologicos actus efficiant, deberent enim perfectiori modo fieri per talia dona, quam per ipſas virtutes Theologicas, quod eſſe nõ poteſt, quia virtutes Theologicæ, tam ex parte obiectorum materialium, quam ex ratione formali attingendi illa, habent ſupremam excellentiam, ita vt non poſsit Deus ſub altiori ratione amari, quam per charitatem ametur, & ſic de cæteris; nam omnes immediate nituntur ipſi Deo tanquam obiecto, & tanquam regulæ, & tanquam principali efficienti. Vnde in materia virtutum non inuenitur excellentior modus operandi, quam ſit Theologalium virtutum, quod non ita eſt in virtutibus moralibus, vt diximus.

QVAESTIO XVII.

Vtrum præter actus virtutum, & donorum, ſint alij actus ſupernaturales, ad quos ſit neceſſaria ſpecialis gratia.

Diſputant Theologi de alijs donis ſupernaturalibus, nempe de aptitudinibus, & fructibus Spiritus ſancti, in 3. diſt. 35. & S. Thom. 1. 2. quæſt. 69. & 70. Nomine beatitudinum ſignificantur illi actus, quibus homines beatos fieri Chriſtus docuit, Matth. 5. dicens: Beati pauperes ſpiritu. Sunt ergo beatitudines boni, & optimi actus, adeo excellentes, vt non poſsint ſine gratia ſpeciali fieri, comprehenſi ſub actibus virtutum, & donorum. Prima pars de fide eſt, quia in eis Chriſtus beatitudinem poſuit, per illos enim vera beatitudo comparatur: nam licet beatitudo formalis, ſeu in termino ſit vna, via tamen ad beatitudinem, vel eſt multiplex, vel plures actus comprehendit, qui cauſaliter, vel diſpoſitiue beatitudines nominantur, quæ ſunt numero octo, quæ ad veram beatitudinem diſponũt, ac perducunt. Et ex his conſtat ſecundam partem etiam eſſe de fide, nempe hos actus eſſe ſupernaturales, & ſine gratia Dei fieri non poſſe, quia beatitudo promiſſa ſupernaturalis eſt, & ad illam non niſi per actus diuinæ gratiæ tenditur. Vltima autem pars, quod illi actus non ſint altioris ordinis à virtutibus, & donis, ab omnibus Theologis recepta eſt. Et patet, quia illa diſtinctio nec in Scriptura, nec in Patribus ſignificatur, nec eſt neceſſaria, cum illa omnia quæ à Chriſto beatificantur fieri non poſsint niſi ſecundum ordinarias regulas, vel ſecundum inſtinctum, & ſpecialem motionem Spiritus ſancti: qua ratione vtitur S. Thom. 1. 2. q. 69. art. 1. ad 2. vbi auctoritate Auguſtini idem confirmat.

Prima ergo beatitudo, eſt paupertas ſpiritus, Matthæi. 5. Beati pauperes ſpiritu. Per quam paupertatem veram humilitatem intelligunt Niſſen. lib. de beatitud. & Hieronym. & Cyrill. Iſai. vltimo, in illud, Ad quem reſpiciam niſi ad pauperculum, & contritum ſpiritu? vbi Cyrillus legit, Niſi ad humilem. Hieronym. per pauperculum, humilem intelligit. Idẽ Aug. de ſerm. Dñi in monte. c. 4. Secũdo exponitur de ſpirituali cõtemptu diuitiarum, & rerum omnium temporaliũ, etiam ſi reipſa non relinquantur, animo tamẽ, ac ſpiritu parati ſunt omnia relinquere, quando oportuerit, propter

Digitized by Google

regnum cælorum, ſic Ambroſ. in Lucam, lib. 5. Quia qui contempſerit (inquit) ſæcularia, ipſe merebitur ſempiterna. Nec poteſt quiſquã meritum regni cæleſtis adipiſci, qui mũdi cupiditate poſſeſſus emergendi non habet facultatem. Tertia expoſitio eſt de vera paupertate Euangelica, quæ dicitur ſpiritus, quia non debet eſſe coacta, vel tantum à fortuna, ſed voluntaria, aut etiam quia debet proficiſci ex ſpiritu perfectionis, tanquam diſpoſitione neceſſaria ad illam: iuxta illud Matth. 19. Si vis perfectus eſſe, &c. Hanc expoſitionem ſequitur Hieronym. & Leo Papa ſerm. de omnib. SS. vbi de humilitate, & paupertate Euangelica intelligunt, & S. Thom. 2. 2. q 19. a. 12. dixit, paupertatem ſpiritus includere inanitionem inflati, & ſuperbi ſpiritus, cum abiectione rerũ temporalium ex inſtinctu Spiritus S. Et hæc expoſitio de paupertate voluntaria, excludente temporales diuitias, propter ſpiritualem perfectionem aſſequendam, magis literalis eſt. Et licet relinquere diuitias, ſemper dicat honeſtatem alicuius virtutis, ſi altiori tamen inſtinctu Spiritus ſancti appetatur, erit ex dono Spiritus ſancti accõmodato tali motiuo, modo ſit pietatis, aut timoris, aut humilitatis.

Secunda beatitudo eſt, Beati mites, quam aliqui de humilitate intelligunt: non enim poteſt eſſe mitis, niſi humilis. Vnde Matth. 11. dicebat Chriſtus: Diſcite à me, quia mitis ſum, & humilis corde. Sed aliud quidem eſt mãſuetudo, aliud humilitas: mites enim dicuntur qui ſunt manſueti, & lenes, nõ proprie, ac formaliter qui ſunt humiles: & licet iſta moraliter ſint coniuncta, poſſet aliquis animo, ac mente eſſe humilis; quæ virtus magis ſpiritualis eſt, & non eſſe mitis, quia non habet paſsionem iræ ſatis moderatam. Vnde Baſil. in regulis breuiorib. interrogati. 191. ait: Quis eſt mitis? Et reſpondet: Qui in iudicijs earum rerum, quæ Deo placent, idem vſque ſtabilis perſeuerat. Vbi deſcribit, mitem per quendam effectum eius, qui eſt placido, & quieto animo accipere omnia quæ per diuinam prouidentiam homini eueniunt, etiã ſi proprijs commodis contraria videantur. Proprie ergo manſuetudo eſt virtus, quæ paſsionem iræ moderatur: vt tradit S. Thom. 2. 2. q. 157. Vnde ſi ſub hac tãtum ratione hic actus conſideretur, ad virtutẽ quãdam moralem, & acquiſitam pertinet. Si autem illa iræ moderatio fiat cum maiori, & ſupernaturali perfectione, poterit pertinere ad virtutem infuſam, vel ad donum illi correſpondens, applicando ad illam materiã motiua in ſuperioribus explicata. Beati ergo mites, Et addit, quia ipſi poſsidebunt terram, id eſt, viuent in pace, & quiete in hac vita, & erunt hæredes, & poſſeſſores terræ viuẽtium, & hic quodammodo incipient illa poſsidere, vt acute dixit Auguſt.

Tertia beatitudo eſt, Beati qui lugent; id eſt, qui lugent propria peccata, vt Chryſoſt. & Hilar. exponunt, & etiam aliena, vt ait Hieronym. in Matth. ſicut Samuel luxit Saulem, 1. Reg. 15. & Paul. fornicariam. 2. Corinth. 12. vel ſicut Chriſtus Lucæ 19. luxit ſuper Hieruſalem, nõ tam propter futurum eius excidium, quam propter cauſam eius, quæ erant peccata. Leo autem Papa vtrunque coniungit, dicens, religioſa triſtitia, aut alienum peccatum deflet, aut propriũ: vel beati qui lugent, & contriſtantur quaſi naturali ſenſu naturæ,

quia ſe vident oppreſſos in hoc ſæculo cum virtutem ſectentur, iuxta illa Chriſti verba Ioan.16. Plorabitis, & flebitis vos, &c. Ita exponit Cyprian. lib.3. ad Quirinũ, cap.6. vel per lugentes intelliguntur iuſti, qui in vincendis, & mortificandis proprijs cõcupiſcentijs laborant, quod non fit ſine luctu, & gemitu, vt ait S.Tho.1.2. quæſtio.69. art.3.

Quarta beatitudo eſt, Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam; & ſumitur iuſtitia in vniuerſali: completur enim hæc fames, & ſitis ex varijs affectibus religionis, pœnitentiæ, miſericordiæ, & cæterarum virtutum, quibus homo appetit, & ſitit iuſtitiam in vno momẽto totam, ſed tẽporis diſcurſu diuerſarum virtutũ frequentia deſideria exercendo, in quibus etiam includitur fames, & ſitis iuſtitiæ particularis virtutis, vt per ſe patet; vel certe haberi poteſt fames illa, vnico actu in ſuo eſſe particulari; in obiecto vero vniuerſali, qualis eſt, vel actus charitatis quo vult homo in omnibus placere Deo; vel obedientiæ, quo voluntatis Dei explendę in omnibus perpetuam famem & ſitim habet; vel actus deuotionis ad religionẽ pertinens, quo Dei gloriam, & honorem in omnibus appetit; vel etiam poteſt eſſe actus ſpei, quo quis intendit propriam ſanctificationem in omnibus quærere, eamque vt maximum bonum ſuum vehementer appetit. Sed nota, quod Lucas cap.6. dicit, Beati qui nunc eſuritis, quia ſaturabimini. Vbi videtur loqui de fame corporali, & de his qui indigentiã temporaliũ bonorum patiuntur, vel qui ab omnibus delitijs corporis abſtinẽt, vtique propter Deum, & iuſtitiam. Sed Matthæus, & Lucas nõ de eodem, ſed de diuerſo ſermone Chriſti loquuntur: nam Matthæus refert ſermonem Domini in monte in initio prædicationis ſuæ: Lucas autem refert alium ſermonem Domini in loco campeſtri ad turbas, & poſt aliquod tẽpus, & progreſſum prædicationis ſuę. Dici etiam poteſt, vtraque verba poſſe eodem ſenſu explicari, quia non beatificantur qui corporalem famem patiuntur, niſi quatenus illam propter iuſtitiam ſuſtinent, & ita ſub illa voce etiã intelligitur fames iuſtitiæ, ideoque eadem ſaturitas iuſtitiæ vtroq. loco promittitur.

Quinta beatitudo eſt, Beati miſericordes, ſcilicet erga proximũ, ſiue tales actus ſint corporales, ſiue ſpirituales, conferendo bona, ſiue remittendo mala: totum autẽ hoc miſerendi genus partẽ ad charitatem pertinet, partem ad virtutem moralem miſericordiæ, beneuolentiæ, eleemoſynæ, & pietatis.

Sexta beatitudo eſt, Beati mundo corde, quæ munditia conſiſtit in obſeruatione omnium mandatorũ, & perfecta remiſsione præcedentium peccatorum. Et nota, quod ſicut dilectio Dei perfecta, quæ omnem deffectũ excludat, in hac vita obtineri non poteſt; proponitur autem vt intendenda, & procuranda, inchoando illam in hac vita quoad fieri poterit, ita etiam munditia cordis non poſtulatur in hac vita, cum ea perfectione quam habebit in patria, ſed tantum proponitur, vt ad eam tendamus, & in hac vita inchoemus, quoad fieri poſsit: ſic ergo dicuntur, mundi corde boni, qui omnẽ prauum motũ vitare ſtudent, quoad poſſunt, cum diuino auxilio, quod fit per actus virtutũ, & donorum, maxime autem per actum diuinæ dilectionis, & intentionis

rectæ.

recte placẽdi Deo in omnibus, nã vt Chriſtus dixit Matth. 6. Si oculus tuus fuerit ſimplex, totũ corpus tuum lucidum erit. Idem autem eſt mũdum cor, quod ſimplex oculus, vt dixit Auguſtin. lib. 1. de ſerm. Domini in monte, cap. 2.

Septima beatitudo eſt, Beati pacifici, id eſt, qui non ſolum pacem cum hominibus habent, ſed etiam diſcordes cõciliant, & inimicitias inter proximos auferunt: maximè autem pacifici dicuntur, qui homines Deo reconciliari ſtudent, quibus merito participatio filiationis Dei promittitur, quia Filius Dei naturalis ad hoc præcipue venit in terram, vt in illo pacem habeamus, ſicut ipſe dixit Ioann. 16. & ideo illo naſcente ſtatim mundo prædicata eſt, quia per illum erat conſummanda, pacificans per ſuũ ſanguinem, quæ in cælis, & in terra ſunt, vt dicit ad Colloſſ. 1. Eſtq. officium charitatis hanc pacẽ procurare, vt ait S. Tho. 2. 2. q. 29. a. 3. Exponitur etiam hęc beatitudo de interna pace hominis reſpectu Dei, & proximorum, atque etiam in ſeipſo inter proprios appetitus inferiorem, & ſuperiorem, & in vnoquoque illorum, ſecundum varios eius affectus. Quam expoſitionem tradit Auguſtin. vbi ſupra, lib. 1. cap. 2. & 4.

Octaua beatitudo eſt, Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam. In qua beatitudine ſpecialiter exercetur actus patientię, & fortitudinis, qui in tolerandis laboribus, & perſecutionibus propter fidem, & religionem exercetur, & in martyrio potiſsimũ conſummatur. Videtur etiã pertinere ad hanc beatitudinẽ donum perſeuerantiæ, quod maxime facit hominem beatum, nam qui perſeuerauerit vſque in finem, hic ſaluus erit. Diciturque hic perſeuerantia quædam mãdatorum, integra obſeruantia vſque ad finem vitæ, quę per actus diuerſarũ virtutum in diſcurſu vitæ fit, oſtenditq. hæc tribulatio efficaciã virtutis Dei, & eſt occaſio ſubito aſcẽdendi ad eximium quendam ſanctitatis, & beatitudinis gradum; tum ob feruentem fidei, & charitatis actum cum vſu aliarum virtutum moralium, fortitudinis, patientiæ, &c. tũ propter ſingulare martyrij priuilegium, & Chriſti promiſsionẽ: Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eũ coram Patre meo, cap. 7. Et nota, quod in patria vnum tãtum eſt pręmium, nempe viſio Dei, vel fruitio; at vero in hac vita alia ſunt pręmia habitualis gratiæ, & ſanctitatis, vt fieri filios Dei, per remiſsionem peccatorum miſericordiam conſequi; alia propter peculiarem perfectionem eiuſdem ſanctitatis, tam habitualis, quam actualis, vt ſaturari iuſtitia, poſsidere regnum cælorũ, quod intra nos eſt, per quandam antonomaſiam vocari filios Dei. Quędam etiam cõſiſtere poſſunt in peculiari aliquo fauore, & gratia Dei, etiam ſine morali actu noſtro, vt eſt conſolari, & poſsidere terram. Tandem aliquod etiam pręmiũ eſſe poteſt actus ipſius hominis, vt eſt viſio Dei, per quam in hac vita ſignificatur *contemplatio* Dei, vel intelligentia *myſteriorum* eius, quæ per fidẽ, & dona intellectualia Spiritus ſancti, comitante charitate, in hac vita cõparatur. Et ita quidquid eſt in his pręmijs, quod ad actum hominis pertineat, inter actus virtutum, & donorum inuenitur.

QVAESTIO XVIII.

De fructibus Spiritus ſancti.

De

Digitized by Google

DE his ait Paulus ad Galatas 5. Fructus autẽ Spiritus ſunt charitas,&c. ſignificatq. Paulus nomine fructuum ipſa opera, & actus oppoſitos operibus carnis, cum contra concupiſcentias pugnamus, vt ex contextu eſt manifeſtum. Item fructus eſt vltimus effectus, qui ex arbore cum vtilitate, & voluptate percipitur; hunc ergo fructum, & voluptatem afferũt opera ſpiritus. Sunt igitur fructus ſpiritus actiones honeſtæ, quæ in nobis, & à nobis per afflatum Spiritus ſancti fiunt, nemo autem negat his operibus, habitus correſpondentes.

Sed inquiritur: An hi fructus ſint tales actus, vt quaſi nouũ gradum, ſeu ordinem actuum conſtituant, diſtinctũ ab his actibus virtutum, & donorum. Dico fructus eſſe eoſdem actus virtutũ, vel donorum, quos Paulus per metaphorã fructus appellat: hinc D.Tho. 2.2.q.157.a.1.ad 3.dixit, beatitudines eſſe actus virtutum, fructus vero eſſe delectationes de actibus virtutum. Sed hoc intelligendum eſt ſano modo, nam reuera iſti actus virtutũ ſunt proprijſsimi fructus, & fortaſſe meliores, & vtiliores quam delectationes, quæ ex illis reſultant; ſolũ ergo quoad metaphoram videtur virtutum actus nomine fructuum ſignificari, quatenus ſuauitatem ſecum afferunt, & quia hoc maxime habent in ſtatu virtutis perfectæ, ideo maxime videntur actus perfecti fructus appellari, abſolute vero omnes actus iuſtitiæ fructus dici poſſunt. Vltimo hoc probatur ex numeratione Pauli, nam primum fructum charitatem appellat, ſeu diuinum amorem, qui infunditur per Spiritum ſanctum, & illi adiũgit gaudium, & pacem, qui ſunt actus, & effectus eius. Deinde conſtituit fructus virtutum moralium, vt reſpectu proximorũ, bonitatem, id eſt, beneficentiam, ſeu liberalitatem, quam etiam vocat benignitatem, vt fidem vtique moralem, ſub qua totum fructum iuſtitiæ cõplectitur; at reſpectu ſui ponit in primis quoad mala ferenda patientiam, loco fortitudinis, ſeu totum fructum fortitudinis ſub illa complectens: cui adiungit longanimitatem, id eſt, animi conſtantiam in diuturnis, & acerbis malis ſuſtinẽdis: & his etiam deſeruit manſuetudo, quæ iram moderatur, & ad maiorem tolerantiam iuuare ſolet: at vero quoad operanda bona, & frenandas concupiſcentias, ponit modeſtiam, continentiam, & caſtitatem, & ita omnes hi fructus ad charitatem, & tres virtutes morales appetitus pertinent. Sub his fructibus alij, quos Paulus numerare poſſet, comprehenduntur.

QVAESTIO XIX.

Vtrum ad ſeruanda ſupernaturalia præcepta, quæ de internis actibus data ſunt, ſit gratia neceſſaria.

SIt prima concluſio. Neceſſaria eſt diuina gratia ad implendũ quodcunque præceptũ ſupernaturale de interno actu: cenſeo eſſe hanc de fide, nam fides, & ſpes in actibus internis conſiſtunt, & prout neceſſarij ſunt ad ſalutem, ſupernaturales ſunt, & ſine gratia fieri non poſſunt, & de his ſunt præcepta diuina. Vnde non ſolum collectio omnium præceptorum, ſed etiam ſingula ſuperant vires naturæ, etiam ſi vnum myſterium tãtum proponatur, quia eſt ſupernaturale. Et idem argumentũ fieri poteſt.

Digitized by Google

poteſt de ſpe vt circa Deũ, vel res alias verſari poteſt, & de præcepto charitatis, vt Deum, & proximum comprehendit. Et confirmatur, quia non poſſumus implere diuina mandata ſine gratia, vt tradũt Concil. Mileuit. c. 5. & Arauſ. cap. 9. & 20. & 25. & alia.

Secunda concluſio. Non ſolum neceſſaria eſt gratia ad ſeruanda hæc præcepta quoad modum operum, ſed etiam quoad ſubſtantiam eorum. Probatur, nam actus iſti, quoad ſubſtantiam ſunt ſupernaturales; ergo non poſſunt fieri ſine gratia. Imo licet actus ipſi eſſent quoad ſubſtantiam naturales, & ſupernaturales quoad modum, nihilominus relati ad pręceptum, talis modus eſſet de ſubſtãtia talis pręcepti, quia pręcipit actum ſub tali modo neceſſario ad ſalutem; ergo ſubſtantialis materia illius præcepti includeret modum illũ, quod non aduertit Caiet. nam qui facit actum, quo nõ implet præceptum, non poteſt dici impleri præceptũ quoad ſubſtantiam operis, vt qui exterius orat ſine attentione, non implet præceptum orandi, etiam quoad ſubſtantiam eius, quia in illo præcepto ſubſtantialiter includitur attẽtio, etiã ſi illa non ſit de ſubſtantia externa orationis. Vnde D. Thom. quoties hac diſtinctione vtitur, loquitur de modo qui non eſt de ſubſtantia actus, nec cadit ſub præceptum, qualis eſt modus orandi ex charitate, vt patet 1. 2. q. 109. a. 4. vbi ſupponit eum qui implet præceptum quoad ſubſtantiam eius, non peccare contra illud.

Tertia concluſio. Non ſolũ non poteſt impleri affirmatiuum præceptum ſupernaturale ſine gratia, verum etiam nec vitari culpa illi cõtraria. Probatur, quia peccatum contra præceptum non vitatur niſi faciendo quod præceptum iubet: quia facere quod præceptũ iubet, vel non facere, immediate opponuntur; ergo gratia quę requiritur ad obſeruãdum præceptum, etiam ad non tranſgrediendi illud, neceſſaria eſt. Loquor autem de tempore quod præceptũ obligat, nam tempore quo non obligat, poterit quis non peccare contra illud ſine ſpeciali gratiæ auxilio, quia tunc ad non peccandum nihil oportet facere: nec erit neceſſaria gratia ad non peccandum, ſi homo inuincibiliter ignorat præceptum, vel naturaliter non aduertat, vel dormiat, aut alio ſimili modo, ſit impotens ad pręceptum implendum; tunc enim ceſſat obligatio *eius*, & per conſequens ceſſat *poſſibilitas* peccandi.

Quarta concluſio. Non ſolum ad ſeruandum affirmatiuum præceptum ſupernaturale, ſed etiam ad ſeruandum negatiuum, eo modo quo poteſt eſſe ſupernaturale circa actus internos, neceſſarium eſt auxiliũ gratię. Duobus enim modis intelligi poteſt imponi præceptum negatiuum. Primo per ſe, ſicut prohibetur fornicatio. Secundo, vt conſequens, ſeu concomitãs præceptum affirmatiuum: ſic enim præcipimur non diſſentire rebus fidei illo eodem pręcepto quo pręcipimur illas credere, quia ille diſſenſus magis repugnat illi *affirmatiuo* præcepto, quam *carentia* aſſenſus. Vnde idem pręceptũ affirmatiuum quod obligat, non pro ſemper, ſed certis occaſionibus, & temporibus, obligat pro ſemper ad non habendum actum cõtrarium: vt præceptum confitendi aliquando fidem, obligat vt nunquam fidẽ negemus, & præceptum amandi ſuis temporibus proximum, obligat

Digitized by Google

gat pro ſemper, vt odio nõ habeatur. Ex his colligo quotieſcunque occurrit tentatio ad habendum aſſenſum fidei contrarium, vel dubitationem de certitudine illius, neceſſarium eſt auxilium gratiæ, nõ ſolum ad poſitiue credendum, ſed etiam ad abſtinendum deliberate à quocunque motu contrario, quia id non fit ſine pia affectione ad fidem, cum voluntate poſitiua permanendi in fide Chriſtiana, ſeu vitandi contrarios motus, ne ab illa recedatur: & cum in tali materia ſemper ſit tentatio grauis, vt eam vincat, debet homo per gratiam illuminari, & iuuari. Si autẽ quis abſtineat ab actu fidei contrario, ſolum ductus rationibus, & motiuis humanis, poterit interdum abſtinere per vires liberi arbitrij à tali actu; tamen ſi tentatio grauis vrgeat, vel diu in illo cõflictu perſiſtendum ſit, etiam ad id conſtanter cadendũ, ſine gratia non ſufficit. Cum ergo quę per naturam impleri non poſſunt, poſsint impleri per gratiam, non dicuntur impoſſibilia. Et nota, quod nec in ſtatu naturæ integræ poſſet homo vitare peccata, vt ſunt contra legem Dei ſupernaturalem, bene tamen vt ſunt contra legem naturalem, ſicut præcepta ſupernaturalia ſeruari non poſſunt ſine gratia auxiliante. Et idem eſt in natura lapſa.

Pro quo nota, quod licet ſemel, aut iterum præcepta ſupernaturalia impleantur in natura lapſa, ſine habituali gratia cooperãte: ſimpliciter tamen, & abſolute non ſeruantur in omnibus temporibus ſine influxu gratiæ habitualis: nam licet in prima conuerſione ad fidem, homo impleat pręceptum fidei per ſolum auxilium gratiæ, ſtatim illi infunditur habitus fidei, quo poſtea vti poſsit ad implendum illud præceptum quoties occaſio occurrerit. Et idẽ eſt cum proportione de ſpe, & ſimiliter in charitate, licet prima conuerſio ad Deum perfecta, qua impletur præceptum dilectionis, poſsit eſſe ex ſolo auxilio, nihilominus per illam ſtatim infunditur habitus charitatis. Deinde vero vt homo poſsit omnia iſta pręcepta ſemper, & in omni occaſione conſtanter ſeruare, neceſſaria eſt gratia ſanctificans, quæ neceſſaria eſt ad ſeruandam totam legem naturalem, vt ſupra dixi; ergo multo magis & ſupernaturalem, cum nemo ſaluetur ſine gratia habituali.

QVAESTIO XX.

Vtrum ad ſeruanda præcepta ſupernaturalia de externis actibus, ſit neceſſaria gratia.

Ratio dubitandi eſt, quia actus externi non ſunt in ſe, & in ſua entitate ſupernaturales, ſolum enim cauſaliter, ſeu moraliter poſſunt dici ſupernaturales, quatenus ab actibus internis ſupernaturalibus procedunt. Et loquor in ratione actus virtutis, quia in ratione ſacramenti alium modum ſupernaturalitatis habere poteſt externus actus, illam vero non habet à nobis, ſed ab inſtitutione diuina: nobis autem non præcipitur, niſi quatenus humanus actus, & à noſtra voluntate pendet, & vt ſic etiam habet quod ſit ſupernaturalis actus, per cõiunctionem ad aliquem interiorem actum.

Sit prima concl. Pręcepta ſupernatu-

naturalia de actibus externis interdum poſſunt quoad ſubſtantiã impleri ſine auxilio gratiæ; non vero quoad ſupernaturalem modum, quem habere poſſunt ab operante. Patet concluſio, quia ſupernaturalitas non eſt intrinſeca externo actui præcepto; ergo poteſt per vires naturæ impleri, non tamen quoad modum, qui ſupernaturalis eſt. Probari poteſt exemplo præcepti dati Adæ, non comedenti de ligno ſciẽtiæ boni, & malignam ſi reſpiciamus id quod exterius præcipiebat, ſolum erat omiſsio cuiuſdã corporalis actus, abſtinentię ſcilicet ab eſu cibi ſenſibilis, quæ naturali voluntate, & arbitrio obſeruari facile poterat. Et licet fides infuſa talis præcepti, & voluntas ſeruandi illud ex motiuo aliquo ſupernaturali non poſſent ſine gratia haberi, nihilominus præceptum illud præciſe ſpectatum non obligabat ad modũ illum operandi, ſed ſolum ad exteriorem abſtinentiam ſenſibilem, quæ naturalis erat, & ſeruari poterat ex naturali voluntate, vel bono moraliter ex ſola ratione temperantiæ naturalis, vel etiam per voluntatem aliquam peccaminoſam, vel ex vana gloria, vel timore purè humano, & ſic ſeruaretur præceptum quoad ſubſtantiam actus. At actus exterior ſi fiat ex directione actus interioris ſupernaturalis, fieri non poteſt ſine auxilio gratiæ, vt patet de orat. ſeu petitione etiam externa, & debito modo facta, vt conſtat ex Concil. Arauſ canon. 3. & 6. & præceptum confitendi fidem, impleri non poteſt ſine gratia, quia procedit talis confeſsio ex fide interna: nam ſi quis ficte confitetur fidem, licet exteri videatur implere præceptũ, apud Deum non implet.

Poteſt etiam eſſe præceptũ ſupernaturale de externo actu, quia ipſe actus præter præceptũ, habet etiam in ſe aliquam ſupernaturalitatem, ſaltem ex inſtitutione diuina, qui modus ſupernaturalis proprius eſt Sacramentorum nouæ legis, quatenus gratiam in ſe continet, quam ſignificant, & efficere poſſunt vt inſtrumenta *diuina*. Dico ergo de præceptis pertinentibus ad miniſteriũ Sacramentorum, in primis obligationẽ abſolutam miniſtrandi, ſeu efficiendi Sacramentum, poſſe impleri ſine gratia habituali, & ſine fide. Probatur, quia ſacramenta à prauis miniſtris data, vel facta, valida ſunt, vt eſt dogma fidei. Deinde poſſunt alia pręcepta impleri ſine *auxilio*, quod ad ordinem gratiæ gratum facientis pertineat, quamuis ſæpe non fiant ſine auxilio ſpectante ad ordinem gratiæ gratis datæ, quia illud præceptum impleri poteſt per actum prauum, qui ex auxilio fieri non poteſt, vt perpatet; requiritur vero auxilium poteſtati ſupernaturali debito, quia ſine proportionato concurſu, vel auxilio, nulla potentia operatur; & hoc auxilium dicimus pertinere ad ordinem gratiæ gratis datæ, reſpectu miniſtrantis, quia non ordinatur ad ſanctificationem eius, cui datur, ſed ad bonum commune.

Nota tamen, hoc auxilium maxime requiri ad efficiendum ſupernaturalem aliquem effectũ gratiæ per ſacramentum, nam ad ſolam ſenſibilem effectionem ſacramenti, non eſt hoc auxilium neceſſarium, vt patet in matrimoniũ contrahentibus peccando mortaliter, & ſimilibus. Nec intentio in ſacramentis eſt ſemper ſupernaturalis, quia poteſt ſufficere intentio faciendi quod Chriſtus facit,

Digitized by Google

cit, vel quod Chriſtiani faciunt, imo & character non operatur circa ſacramentum per modũ potentiæ phyſicæ, ſed morali tantum, & ſine ſpeciali actione ſupernaturali; at vero ad efficiẽdam gratiam, quę eſt effectus ſacramenti, vel imprimendum characterem, neceſſarium eſt ſpeciale auxilium ſupernaturale, quia hi effectus ſunt ſupernaturales, & per actiones eiuſdem ordinis fiunt. Eleuat enim Deus illam materialem actionem ad benefaciendum alteri, & etiam requiritur gratia ad ſacramentum digne miniſtrandum.

Secunda concluſio. Præceptum receptionis ſacramẽti, quoad ſubſtantiam impleri poteſt ſine gratia: hoc autẽ intelligitur vbi ſubſtantia ſacramenti poteſt conſiſtere ſine recta recipiẽtis diſpoſitione, imo ſacramentum Euchariſtię, licet res valde ſupernaturalis, poteſt tamen ſacramentaliter recipi ſine actu ſupernaturali, vel gratia. Et probatur concluſio inductione, nam in Baptiſmo conſtat, qui poteſt recipi in peccato, ſi tamẽ velit baptizari, & rite baptizatur, & per conſequens non tenetur quis amplius pręceptum illud implere.

Nec obſtat quod Concil. Arauſ. cap. 8. dicit, neminem poſſe venire ad Baptiſmum ſine gratia: nam loquitur de illo qui venit digne, vel ſaltem ex vera fide, quæ ſine gratia haberi non poteſt: hoc enim ibi principaliter Concilium agebat: atque hæc doctrina locum habet in aliorum ſacramẽtorum receptione extra pœnitentiam: hæc enim impleri non poteſt peccando mortaliter in ipſa cõfeſsione, ſeu ſuſceptione ſacramenti, quia talis diſpoſitio, & confeſsio eſt contra ſubſtantiam ſacramenti: aliter tamen loquendum eſt de Euchariſtia, nam qui digne communicat, vere recipit ſacramentum moraliter, & humano modo, nec tenetur amplius eo anno communicare, nec incurrit cenſuram non communicantibus impoſitam, & ita implet præceptum Eccleſiaſticum, & etiam poteſt implere diuinum; quia ſi quis in articulo mortis viaticum indigne recipit, non tenetur iterum ante mortem recipere, ſed pœnitentiã agere, & confiteri peccatum indignæ ſumptionis, & tunc fortaſſe recipiet etiam effectum Euchariſtiæ, recedente fictione.

Tertia cõcluſio. Ad implendum præceptum digne recipiẽdi ſacramentum, neceſſaria eſt gratia. Hæc patet. Sed aduerte, quod non eodẽ modo in omnibus eſt neceſſaria: in Baptiſmo enim, & pœnitentia neceſſaria eſt gratia auxilians, qua homo ſe diſponat ad recipiendum ſacramentum, non tamen prærequiritur gratia habitualis, quia nõ tenetur quis accedere contritus ad illa ſacramenta, quia vero tenetur accedere ſufficienter diſpoſitus, ideo non impletur tale præceptũ ſine habituali gratia, ſaltem conſequente ordine naturæ receptionẽ ſacramenti, niſi quis accedat cum conſcientia erronea inuincibiliter, tunc enim non recipit effectũ ſacramenti; at vero in alijs ſacramentis, quæ dicuntur viuorum, per ſe requiritur gratia habitualis antecedens receptionem ſacramenti, vt digne recipiatur, niſi per ignorantiam excuſetur. Præter gratiam autem actualem, non videtur gratia habitualis ſemper, & in omni caſu neceſſaria, quia actualis diſpoſitio ſupernaturalis non eſt per ſe neceſſaria ad dignam ſuſceptionẽ ſacramenti, nam ſatis eſt accedere ſine obice; hic

Digitized by Google

tamen modus imperfectus eſt, ordinarie enim non acceditur ad ſacramentum ſine actu fidei, & aliqua ſupernaturali diſpoſitione volũtatis, ad quod neceſſaria eſt gratia actualis.

QVAESTIO XXI.

Vtrum etiam iuſtis ſit neceſſaria noua gratia ad exequenda media neceſſaria, vel vtilia ad æternam ſalutem conſequendam.

PRima concluſio. Ad exequenda omnia, & ſingula media neceſſaria ad ſalutẽ, vt talia ſunt, aliquod gratiæ auxilium eſt neceſſarium. Patet, quia liberum arbitrium nihil poteſt per ſe, & ſine auxilio gratiæ facere, quod ad ſalutem æternã conſequendam conferat, iuxta Chriſti verba Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere. Vnde ad remiſsionem peccati obtinendam, neceſſarium eſt gratię auxilium in adultis, nam paruuli nõ ſunt capaces auxiliorum gratiæ. Ita diffinitur in Concil. Trident. ſeſſ. 6. & 14. fere per totam. Ratio eſt, quia adultus non conſequitur remiſsionem peccati ſine propria diſpoſitione: non poteſt autem diſponi niſi per auxilium gratiæ, vt patet in eodem Concil. cõtra Lutheranos, & Pelagianos.

Secunda concluſio. Ipſa remiſſio peccatorum eſt Dei gratia, & per veram gratiam Dei, & iuſtitiam in nobis infuſam fit. Vtraque pars eſt de fide, & ſumitur ex Paulo ad Roman. 5. & diffinitur in Trident. ſeſſ. 5. cap. 5. & ſeſſ. 6. & 14. & prior pars eſt contra Pelagianos, poſterior vero contra Lutheranos. Et probatur ex Paulo ad Epheſ. 4. Renouamini in iuſtitia, & ſanctitate veritatis. Et cap. 5. Chriſtus dilexit Eccleſiam, & ſemetipſum tradidit pro ea vt illam ſanctificaret, mundans lauacro aquæ, &c. & ita illum errorem ex profeſſo damnat Concil. Trident. Poteſt iſta reſolutio ad remiſsionem peccatorum venialium extendi; nam veritas eſt, peccatum veniale non remitti ſine aliqua gratia; nam in homine peccatore, cũ ſit coniunctum cum peccato mortali, ſine eius remiſsione remitti non poteſt; in iuſto vero cum peccatum veniale ſit in perſona grata, ipſamet gratia habitualis confert ad talis peccati remiſsionem; nam ſi fiat ex opere operantis, gratia concurrit per modum principij, & præterea neceſſarium eſt auxilium ad faciendum opus, ratione cuius tale peccatum remittatur; ſi vero remiſsio fiat ex opere operato, tunc gratia neceſſaria eſt, ſaltem per modum diſpoſitionis, & ita ſemper aliqua gratia neceſſaria eſt ad hunc effectum, venialis enim peccati remiſsio etiam ad vitam æternam confert, & tanta eſt Dei excellentia, & maieſtas, vt non poſsit homo ſuis viribus, etiam pro leuiſsima offenſa, ſatiſfacere.

Tertia concluſio. Homo iuſtificatus non indiget noua gratia habituali ad vitanda peccata. *Probatur*, quia eadem virtus, *quæ* eſt principium operandi bonum, eſt principium ad reſiſtendum contrarijs. Item, quia gratia habitualis, quæ iuſtis infunditur, eſt in ſuo genere perfecta, & operatiua omnis boni. Vnde ſuperfluum eſt aliam exigere, aliàs in infinitum procedi poſſet, nec intenſio gratiæ neceſſaria eſt ad hũc effectum, licet multum conferre poſſet. Certum

tum ergo eſt non indigere iuſtum noua gratia habituali ad ſingula peccata vitanda, præter illam quæ ad generalem prouidentiam gratiæ ſpectat. Probatur, quia peccatum vitatur operando bonum: poteſt autem peccator multa bona cum communi auxilio gratiæ operari; ergo multo magis iuſtus ſeruando ſingula præcepta. Quæ doctrina ſumitur ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 11. & 13. & can. 18. & 22.

Quarta concluſio. Homo lapſus, etiam ſanatus per gratiam ſanctificantem, indiget ſpeciali auxilio gratiæ ad vitanda omnia peccata longo tempore. Eſt communis Patrum, & traditur ab Auguſti. lib. de dono perſeuerantiæ, per totũ, vbi refert Cyprian. & alios, & Trident. vbi ſupra. Quamuis autem hoc donum perſeuerandi, vel cauendi omnia peccata mortalia longo tempore magnum, & ſpeciale ſit, non eſt tamen extra legem ordinariam gratiæ; multis enim conceditur, & per orationes, & alia media à Deo præſtita obtineri poteſt, quia Deus non deſerit iuſtum niſi deſeratur ab ipſo, vt Concil. Trident. locis citatis docet. Vnde omnes iuſti poſſent hoc auxilium recipere quantum eſt ex parte Dei, vt idem Concil. tradit: ad vitanda autem venialia maior gratia requiritur.

Ex his ſequitur, hominem non poſſe ſe ad gratiam ſanctificantem diſponere (cum hæc diſpoſitio ſit ſupernaturalis) niſi cum auxilio gratiæ. Et patet ex Tridentin. ſeſſ. 6. can. 3. Sequitur etiam quod ad promerendum gratiæ augmẽtum, gratia requiritur. Et aduerte, hoc augmentum ſalutis dupliciter in nobis fieri, ſcilicet ex opere operantis, & ex opere operato. Priori modo fit per opera virtutis, quæ aliquo modo ſupernaturalia eſſe debent, ideoq. vt talia media ſunt, non poſſunt fieri ſine gratia. Poſteriori modo fit per ſacramenta, quæ in ſe gratia quædam ſunt, & vt digne, & fructuoſe ſuſcipiantur, gratiæ auxilium facit, ideoque etiam ad hæc media eſt neceſſaria gratia, & tandem gratia ad conſeruationem gratię opus eſt. Lege D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. Probatur, quia includit obſeruantiam tam naturalium, quam ſupernaturalium prçceptorum, & ex parte Dei requiritur actio continue gratiam inferens, & conſeruans, quæ actio nihil aliud eſt niſi perpetua duratio eiuſdẽ actionis, qua Deus gratiam produxit; nam ſicut infuſio fuit gratia, ita perpetua conſeruatio eſt quædam gratia continuata ex vi illius legis, quod Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo.

TRACTATVS QVINTVS
De eſſentia gratiæ, ſeu iuſtitiæ habitualis.

QVAESTIO PRIMA;

Vtrum inter dona gratiæ gratum facientis detur aliquod creatum permanens homini intrinſece inhærens.

SIt prima concluſio. Præter operationes aliquod donũ creatum pertinens ad ordinem gratię gratum facientis nobis infunditur, permanens etiam dum non operamur. Hæc eſt valde conſentanea ſcripturis, nam Chriſtus dixit Ioan. 14. Si quis diligit me, ſermonem meum ſeruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eũ veniemus, & manſionẽ apud eum faciemus. Vbi non ſolum promittit Chriſtus aduentum ad animam diligentem ipſum, ſed etiam permanſionem in illa; ergo tale donum permanens eſt, etiam tranſacta operatione. Quod confirmatur ex Aug. epiſt. 57. vbi in quæſt. 2. dicit, quod Deus non ſolum ad adultos venit, & in eis manet, ſed etiam in paruulis. Ad hos autem venire, aut in eis permanere, non eſt per operationem; ergo eſt per dona permanentia: nam de his etiam loquitur Paul. 1. Corinth. 3. Neſcitis quia templum Dei eſtis, & ſpiritus Dei habitat in vobis. Et 1. Corinth. 6. Neſcitis quoniam membra veſtra templum ſunt Spiritus ſancti, qui in vobis eſt, quem habetis à Deo. Item. 1. Petr. 1. Regenerauit nos in ſpem viuam. Et ad Titum 3. Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, quam effudit in nos abunde per Ieſum Chriſtum Saluatorem noſtrum, vt iuſtificati gratiæ ipſius hæredes ſimus, &c. Generatio enim non tendit ad motionem, vel operationem tranſeuntem, ſed dat eſſe permanens; hoc autem fit per gratiam, teſte Paulo; ergo illa forma eſt permanens. Et multis alijs locis Scripturæ ſolet confirmari: & ſic etiam optime intelligitur illud ad Roman. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Nam licet actus etiam charitatis, poſsit dici in nobis diffuſus tantum, Paulus non ſufficienter de illo ſolo exponitur, quia intelligit Spiritum ſanctum ita dari nobis per charitatem, vt in nobis etiam maneat, quod non fit niſi per charitatem, ſeu *donum* permanens. Vnde ait Ioan. 1. Cano. c. 3. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & ſimus; ſumus autem, & nominamur filij Dei permanenter, ac vere per naturæ diuinę participationem.

Et idem docẽt Patres, in primis Dionyſ. c. 2. de Eccleſ. Hierarc. qui per diuinum ſtatum, *intelligit ſtatum* permanentis gratiæ, quæ nobis per Baptiſmum datur. Et Chryſoſtom. homil. ad Neophitos, aperte docet, in paruulis gratiam eſſe formam eis inhęrentem, vtique ſine operatione, cuius paruuli non ſunt capaces, & eandem dixit infundi adultis Et idem habet Aug. lib. de peccat. merit. & remiſ. cap. 9. loquens enim de gratia, quæ in Baptiſmo confertur, ait: Hęc enim gratia baptizatos quoque paruulos ſuo inſerit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent: vbi euidenter ponit in paruulis gratiam inhærentem, & internam abſque operatione: & poſtea de adultis ſubdit, Dat etiam (*ſcilicet* Chriſtus) ſui ſpiritus occultiſsimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & paruulis. Et idẽ ſentit de gratia adultis infuſa per Baptiſmum, Cyprian. epiſtol. 2. ad Donatum, & alij Patres.

Item poteſt eadẽ veritas ex Concil. confirmari, nam Arauſ. can. 20. diſtinxit aliqua dona gratiæ, quæ Deus ſolus in nobis facit, ab alijs

quæ

quæ nos ex ipſius dono facimus, ſic enim ait: Multa ſunt in homine bona, quæ non facit homo; nulla vero facit homo bona, quæ non præſtet Deus vt faciat homo; ergo præter operationes, ſunt alia dona gratiæ ſanctificantis nobis infuſa, quæ fuit ſententia Auguſt. lib. 2. contra duas epiſtolas Pelagianorum, cap. 8. & expreſsius id definiuit Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 7. dicens, iuſtificatione renouari hominem in ſe recipiendo iuſtitiæ donum, quod fit dum ſanctiſsimæ paſsionis Chriſti merito, per Spiritum ſanctum charitas diffunditur in cordibus eorum qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret: quod eiſdem fere verbis definit can. 11. Et probatur ratione, quia Deus, vt extra ſe aliquid habet, non ſupponit bonitatem in obiecto creato, ſed amando, illam confert. Vnde Geneſ. 1. dicitur: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona; ergo Deus amando confert bonum; ergo quãdo ſpecialiter amat aliquam rem, vel perſonam aliquã, ſpecialem bonitatem illi confert inhærentem ipſi homini, cum eum diligat amore gratuito. Hæc ratio videtur S. Tho. 1. 2. q. 110. a. 1. Nota tamẽ, quod loquitur de amore Dei abſolute efficaci quatenus refertur ab æterno, ad illud tẽpus pro quo vult bonum creaturæ, nam ſic neceſſe eſt, vt pro eodem tempore ponat aliquod bonum creatum proportionatum amori, quia alias neque eſſet efficax, neq. haberet debitum obiectum; non ergo amor Dei gratuitus intelligi poteſt ſine habitudine ad aliquod bonum creatum ſuperans naturam. Vnde obiectum illius amoris gratuiti non eſt natura præciſe ſumpta, ſed aliquo modo iuſta, vel ſancta.

Dices, hanc ſanctitatem debere ſupponere naturam. Reſpondeo, quod ſæpe id quod eſt prius natura, non poteſt eſſe ſine poſteriori: vt lux non eſt naturaliter ſine illuminatione, licet ſit prior natura; neque anima ſine potentia. Item, amor Dei dupliciter poteſt conſiderari. Primo, vt eſt in ſe quædam proprietas abſoluta, quæ eſt principium operandi ad extra, & ſic eſt natura prior. Secundo, vt dicit habitudinem ad talem perſonam, quam denominat dilectam, tali modo, & pro tali tempore, & ſic amor ille non denominat talẽ perſonam dilectam pro tali tempore, priuſquam in illa fiat gratia, quia non prius peruenit ad talem perſonam denominatio dilectæ, quam gratæ, & ideo non prius ſic amat, quam faciat. Ad ſummum ergo ibi erit prioritas rationis, ſed non naturæ. Et nota, quod licet Deus ſua potentia abſoluta poſsit peccatum remittere, ſine infuſione alicuius doni inhærentis, per mutationem quandam moralem, quæ ſufficit ad ablationem mali, fieret tamen à Deo, non tam vt poſitiue amante, quam vt deponente odium, ſeu iniuriam remittente. Nunc autem loquimur de amore poſitiuo, & efficaci quo Deus amat iuſtũ, cui peccata remittit, quod nõ fit ſine dono inhærẽte, quod in homine perſeuerat quamdiu mortaliter non peccat, etiam dum actu non operatur.

Sed quæres, cuius generis ſit hæc gratia creata permanẽs abſq. operatione? Reſpondeo, quod eſt reale accidens animæ inhærens, & intrinſece eam perficiens: nam vt ait Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 10. & 11. gratia non eſt tantum fauor extrinſecus, nec ſolum imputatio extrinſecæ iuſtitiæ, nec ſolũ remiſsio peccatorum, per quæ ex-

cluduntur omnes relationes rationis,in quibus hæc gratia fingi, vel conſtitui poſſet, ſed eſt reale accidens,vt clare traditur à Trid. ſeſſ.6.c.7.cum dicat,inhærere,qui modus eſt conſtitutiuus accidẽtis. Et nota, quod cum Concil. Trid. ſeſſ.5.c.3.& can.3.definit,peccatũ originale ineſſe vnicuiq. propriũ, cum peccatum ex genere non conſiſtat in poſitiua forma, ſed in priuatione,intelligit illud eſſe realiter inhærens, eo modo quo priuatio realis, & inhærens eſſe poteſt vtique in reipſa, tollendo realem formam,quæ debet ſubiecto inhærere. Ex quo concluditur,gratiam illam,& ſanctitatem,cuius priuatio eſt originale peccatum,eſſe formam realem,& inhærẽtem, & per conſequens eſſe accidens reale.

Secunda concluſio. Gratia hæc eſt forma,ſeu accidens ſpirituale. Probatur ex Concil. Vienen. in Clement. vnica,vbi vocat hanc gratiã informantem; ergo eſt ſpiritualis forma. Item gratia eſt participatio quædam diuinæ naturæ, iuxta illud 2.Petr.1. Maxima,& pretioſa nobis promiſſa donauit,vt per hęc efficiamini diuini conſortes naturæ; diuina autem natura puriſsimus ſpiritus eſt;ergo participatio eius adeo perfecta,non poteſt eſſe niſi per ſpiritualem formam: atq. ideo Paulus, gratiam, & effectus eius ſemper ad ſpiritum refert,nã eius perfectionem vocat nouitatem ſpiritus, & eius iuſtitiam vocat circumciſionem cordis in ſpiritu; & ad Rom. 1. gratiã apellat pignus ſpiritus; & cap.8.de fidelibus ait: Vos in carne non eſtis, ſed in ſpiritu, ſi tamen Spiritus Dei habitat in vobis.

Ex his infertur, gratiã eſſe entitatem abſolutam animæ, vel potẽtijs inhærentem. Et licet gratia ſit quid abſolutum, non excluditur ab illa relatio,quæ vocatur tranſcendentalis,quæ poteſt per omnia prædicamenta vagari,& poteſt eſſe eſſentialis qualitati,vt ſcientię, &c. vel actioni,aut paſsioni. Probatur etiam quod ſit forma abſoluta,quia adoptio diuina non fit per extrinſecum Dei fauorem, vel acceptationem, ſicut fit adoptio humana,quia ſolum eſſet relatio rationis;ergo debet eſſe per communicationem alicuius formæ abſolutæ,qua homo reddatur particeps diuinæ naturæ,& denominatur filius Dei adoptiuus; ſi vero ex hac denominatione ſupponatur oriri relatio realis, neceſſe etiam erit interuenire aliquam formam abſolutam, quæ hominem *reddat* dignum acceptatione, dilectione, aut fauore, ideoq. nullo modo poteſt realis gratia intrinſece inhærens in ſola relatione conſiſtere, aut in illa per ſe, aut primario poni. Et confirmatur, quia relatio neque eſt principiũ operationis, nec dat vires operandi, neque etiam eſt ipſa operatio, cum tamen in his gratia inhærens cõſiſtat. Cum ergo gratia, de qua nunc agimus, poſsit abſque operatione permanere,erit qualitas permanens,quę generali appellatione ſolet habitus vocari, & ita erit in prædicamento qualitatis, & ſub ſpecie, ſeu genere habitus, vt ait D.*Tho.* 1.2. q.110. art.2.

QVAESTIO II.

An ſit de fide dari iuſtis dona gratiæ habitualia permanentia, ab actibus diſtincta.

NOta,quod ante Concil. Tridẽt. non fuit in Eccleſia tanquam dogma receptum,dari hominibus gra-

gratiam aliquam inhærentem, diſtinctam ab actibus,& illis ceſſantibus in nobis permanẽtem. Duobus autem modis aliquid eſſe poteſt de fide, ſcilicet vel in ſe, vel quoad promulgationem, & ſufficientem propoſitionem vniuerſæ Eccleſiæ factam: cum ergo nego hoc fuiſſe de fide ante Concil. Trident. hoc poſteriori modo intelligendum eſt. Nihilominus verum cenſeo hoc dogma in ſe ſpectatũ ſemper fuiſſe de fide, quia reuera erat in Scriptura contentum, licet nondum eſſet per Eccleſiam aperte explicatus hic Scripturæ ſenſus;neq.per ſe ita eſſet perſpicuus, vt omnibus pateret. Hoc autem nõ obſtat quominus in ſe verus eſſet, nam à multis etiam antiquiſsimis Patribus ſic Scriptura intelligebatur. Et hoc ſentit Scotus in 3.diſtin.13.q. vnica.§.ad quæſtionem, vbi ait, oportere ponere fidem infuſam propter auctoritatem Scripturæ,& Sanctorum. Idemque ſentit de charitate, vt ibidem indicat, referens quæ dixerat in 1. diſtin. 17. Et in hoc ſenſu dixit Vega lib. 7. in Tridentin.cap.14.doctrinam definitam à Concilio Tridentino, non eſſe nouam, ſed antiquam. Nota tamen, nunquam fuiſſe quæſtionem inter Theologos, an dentur habitus infuſi, ſed an infundantur paruulis in Baptiſmo. Vnde Innocenti. III. & Clemens V. in Concilio Vienen. eligunt opinionem aſſerentem, infundi paruulis in Baptiſmo has virtutes, ſupponendo tamen cum omnibus Theologis, adultis infundi. Idem conſtat ex Alexand. Alenſ. 4. p. q. 8. memb.8. a.3. S. Thom. 3.p. q.69. a.6. & ex alijs in 4. diſt. 4. Quapropter cenſeo, nunquam fuiſſe probabilem opinionem, negantẽ ſimpliciter omnem gratiam infuſam, permanentem etiam in adultis, quãuis ergo ante Concil. Trid. nõ fuerit de fide dari adultis permanentem gratiam, ſemper tamẽ fuit conſtans Theolog. ſententia.

Sed quæres: An poſt Concil. Trident. hæc veritas ſit de fide. Reſpõdeo affirmatiue, ſaltem in hoc ſenſu, quod gratia, qua ſumus permanenter iuſti, eſt res aliqua creata, diſtincta ab actibus,& ceſſantibus illis, in homine permanẽs. Ita docuit Vega lib.7. in Trident. c.24. Bellarm. lib.1. de grat.& libe. arbitrio, cap.3.& Valentia 2.p.diſp.4. q.3. punct. vltim. quod confirmare aperte videtur Catechiſmus Pij V. iuſſu æditus, in materia de Baptiſmo, dicens: Eſt autem gratia quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis propoſita, decreuit, non ſolum per quam peccatorum fit remiſsio, ſed diuina qualitas in anima inhærens, &c. Et probatur hæc ſententia prius de paruulis, qui per Baptiſmum iuſtificantur, de quibus diffinit Tridentinum ſeſſ.5. c.1. iuſtificari per gratiam, paruulis autem gratia inhærens nõ poteſt eſſe operatio, nec actuale auxilium; ergo erit gratia permanens per modum habitus. Per Baptiſmum enim conferri non poteſt niſi gratia creata,& inhęrens, alioquin non excluderet à paruulis inhærens peccatum originale, ſed per ſolum fauorem extrinſecum, aut non imputationem remitteretur, quod ipſum met Cõcilium damnat, ſeſſ.6.canon.11. vbi etiam cap.7. docet, gratiam iuſtificantem eſſe inhærentem.

Ex his idem colligitur de adultis, quia interna iuſtitia non eſt diuerſæ rationis in vtriſq; & colligi poteſt ex eodem Concil. Trid. ſeſſ. 6.c.7. dicente, vnicam eſſe cauſam

Tt 4 for-

Digitized by Google

formalem iuſtificationis;ergo tam permanens erit hęc gratia in adultis,& in paruulis Item,quia idem Concil.ſeſſ 6 c.3.definit, meritum Chriſti Ieſu per Baptiſmi ſacramẽtum, tam adultis, quam paruulis applicari;applicatur autem paruulis ex vi ſacramenti per gratiam; ergo & adultis, ex mente Concilij.Et confirmatur,ex his adultis, qui cum ſola attritione baptizantur;iuſtificantur enim per baptiſmum;ergo recipiunt gratiã,prout eis applicatur meritum Chriſti,& expellitur peccatũ;ergo recipiunt permanentem,ſeu habitualem gratiam, quia non recipiunt nouos actus,vt per ſe,& veluti experimẽto notum eſt. Vnde etiam Vazquez (qui oppoſitam ſentẽtiam eſt amplexatus) diſp.203.c.6. fatetur euidenti ratione ex principijs fidei colligi adultum, qui nondum contritus, per ſacramentum iuſtificatur,habituale donum gratiæ recipere, quia ex vi ſacramenti non fit talis iuſtificatio per mutationẽ actus intrinſecam,ex attritione in contritionem,quia effectus ſacramenti eſt vniformis, & infallibilis,ſtante eadẽ diſpoſitione in recipiente. Non eſt autẽ per experientiam euidens in adultis,qui accedunt ad ſacramẽtum Baptiſmi,vel Pœnitentiæ, ſemper fieri mutationem in actibus, imo illam eſſe rariſsimam, ſaltim in illo puncto in quo recipiunt ſacramentum, & in quo dandus eſt effectus eius. Imo ſæpe accidit in puncto abſolutionis,vel prolationis formę Baptiſmi recipientem ſacramentum eſſe animo diſtractum, nec de habenda cõtritione cogitare, & non ideo ſacramentum manet informe,aut ſine effectu;ergo talis effectus non conſiſtit in actu, ergo in gratia habituali. Et idẽ patet euidenter in adulto attrito, qui cum voluntate Baptiſmi, vel dormit, vel iudicium amiſit: nam ſi baptizatur in eo ſtatu, recipit effectũ Baptiſmi, & intrinſece renouatur, ac iuſtificatur,quod non poteſt fieri per actus in ea hominis diſpoſitione,vt eſt per ſe notum;ergo per infuſionem permanentis gratiæ, ergo idem erit de cæteris *adultis*, qui per ſacramentum cum perfecta diſpoſitione iuſtificantur, cum hic ſit proprius effectus ſacramenti,non ponẽtibus obicem. Nec mirum certum eſt his applicari meritum Chriſti,quam alijs. Et nota nos non colligere hanc veritatem ex Concilio per illationes, & conſequentias,ſed ex vi verborũ: vtimur autem diſcurſu, & *illationibus* ad explicandum ſenſum Concilij,& expreſſam eius diffinitionem, quare hoc non excludit certitudinem diffinitionis,& fidei.

Nota tamen, quod non ſolum tractat Concilium de iuſtificatione, quæ fit per Baptiſmum in re ſuſceptum, ſed etiam in voto, vt patet in verbis ipſius cap.4 maxime can.3.diffinit, non poſſe hominem ſine præueniente ſpiritus S. inſpiratione,& eius adiutorio credere,ſperare,diligere, aut pœnitere ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur: vbi euidenter diſtinguit gratiãiuſtificationis ab illis quatuor actibus,& ab omnibus auxilijs gratiæ, quæ ad illos dantur. Quis autem dicere audeat in illis quatuor actibus non contineri perfectam diſpoſitionẽ ad iuſtitiã? Si ergo accedenti cum imperfecta diſpoſitione, cum ſacramento datur habitualis gratia, (vt aduerſarij fatentur) ergo à fortiori dabitur accedenti cum diſpoſitione perfecta,cum doceat Concilium,gratiã iuſtificationis vnicuique.

Digitized by Google

cuique infundi ſecundũ propriam cuiuſque diſpoſitionem; eſt ergo euidens diffinitio Concilij de gratia permanente, quæ per Baptiſmũ in re, vel in voto datur. Et idem probatur de gratia, quę per pœnitentiam reſtituitur quãdo per peccatum amiſſa eſt gratia Baptiſmi, de qua loquitur idem Concilium eadem ſeſſ. c. 14. docens, eſſe gratiam permanentẽ ſicut Baptiſmalis fuit, vt patet ex illis verbis: Qui ab accepta iuſtificationis gratia, per peccatum exciderunt, rurſus iuſtificari poterunt; ergo gratia quæ recuperatur, eſt eiuſdem rationis. Proceditque hæc doctrina tam de gratia obtenta per ſacramentum in re ſuſceptum, quam in voto, vt ibi docet Concil. & latius ſeſſ. 14. cap. 4.

Nota etiam, quod quoties Concilium vtitur verbo inhærendi, nõ tãtum loquitur dialectico modo, vt ſignificat modum proprium accidentis, ſed etiam vt indicat firmam, & ſtabilem, ac permanentẽ adhæſionem: nam cum per ſe notum ſit actus charitatis, vel pœnitentię, qui à nobis fiunt, nobis inhærere tanquam accidentia quædam, nunquam illis appoſuit Concilium verbum inhærẽdi, ſed ſpecialiter illi gratiæ, & iuſtitiæ, quæ præter illos actus, tanquam propter diſpoſitionem datur; ergo remiſſo peccato, etiam per ipſos actus, ſemper gratia infunditur iuſtificatis ex mente Concilij. Item cap. 10. dicit Concilium, hominem per obſeruantiam mandatorum, creſcere in ipſa iuſtitia per Chriſti gratiam accepta. Et can. 32. ait, hominem iuſtum per bona opera vere mereri augmentum gratiæ; ergo loquitur de gratia habituali, cum diſtinguatur ab actibus multiplicatis. Et cap. 11. 13. & 14. docet idem Concilium, hominem ſemel iuſtificatũ, non cadere ab hac gratia niſi peccando, ſed in ea perſeuerare; ergo perſeuerat, & durat illa gratia in homine, ergo per ſolam ceſſationẽ ab opere non amittitur. Et aduerte, quod iſta omnia intelliguntur etiam de iuſtificatione, quæ fiebat ante Chriſti aduentum. Concilium enim in diſcurſu illius doctrinæ illam confirmat teſtimonijs veteris, & noui teſtamenti: vt patet ex cap. 5. 6. &c. & ſatis hoc declarat Conciliũ ſeſſion. 14. c. 4. explicans, quomodo contritio omni tempore fuit neceſſaria diſpoſitio ad iuſtitiam, & quid peculiare nunc requirat. Doctrina ergo de permanente gratia iuſtorum generalis eſt, & ſolum hoc habet nũc peculiare, quod per ſpecialia ſacramenta comparatur, & quod fortaſſe perfectionem, diſpoſitionem ex parte fidei requirit. Item in Adam, antequam peccaret permanebat iuſtitia; ergo inhærebat per modum habitus permanentis, & non per modũ actus tranſeuntis; idem ergo erit in nobis, & hinc facile fieri poſſet aſſenſus ad Angelos, nam ſine dubitatione credendum eſt etiam eis communicatum eſſe donum gratiæ permanentis: nam Patres eodẽ modo loquuntur de ſanctitate Angelorum, quo de hominibus. Lege Ambroſ. lib. 1. de S. S. cap. 4. vbi de Angelis ait: Vtique ſancti Spiritus gratia filios Dei fecit.

QVAESTIO III.

An gratia habitualis includat habitus, ſeu virtutes infuſas.

Deſcribitur gratia hoc modo: Gratia eſt qualitas quædam ſpiritualis, & ſupernaturalis.

Digitized by Google

lis in ſubſtantia ſua, quæ non eſt operatio, neque actus ſecũdus, ſed forma permanens, & per modum actus primi à Deo infuſa, vt per eã diuinæ naturæ, & perfectionis ſingulari modo, & ordine naturã ſuperante participes efficiamur. Et nota, quod habitus per ſe infuſus eſt effectus ita Deo proprius, vt à nulla alia cauſa, niſi à Deo, fieri poſsit. Iſti enim habitus honeſti ſunt ſingulares participationes diuinarum perfectionũ, & virtutũ; ergo ex ſuo genere ſunt determinatæ quoad ſpecificationem ad quodcunque honeſtũ diuini ordinis. Et ſic intelligitur illud Ioan. 1.c.3. Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & nõ poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt; id eſt, quatenus natus eſt ex Deo, peccare non poteſt, vt exponit Augu. Idemque probari poteſt ex actibus talium habituum, nam tales habitus dantur ad efficiendos actus ſupernaturales, ſicut oportet ad iuſtitiam, & ſalutẽ; ergo talis actus erit rectus, & bonus; ergo iſti habitus natura ſua determinantur ad actum bonum, & ſic dicimus conuerti cum virtute infuſa. Nulluſq. reperitur antiquus Theologus, qui abſolute hos habitus, ſeu virtutes infuſas negauerit, licet aliqui negauerint infundi paruulis ob incapacitatem paruulorum ad operandum: Magiſter autem qui negauit habitum charitatis, non negauit omnes habitus infuſos.

Itaque vera, & catholica ſententia docet, dari fidelibus interna quædam principia ſupernaturalia actuum Chriſtianę iuſtitiæ, & cõſequenter diſtincta ab ipſis, & permanentia ſine ipſis, quæ principia vocamus, habitus infuſos operatiuos, Sic docet Concil. Vienen. Clemẽt. vnica de Sum. Trin. vbi quoad paruulos ſolum, vt probabilior approbatur; quoad adultos vero nõ explicatur in quo gradu approbetur, ſed ſupponitur tanquam recepta inter Theologos; imo Scot. & alij cenſerunt illam ſemper fuiſſe de fide, ſed de hoc iam ſupra dixi: nunc ſolum profero verba illa Trident. ſeſſ. 6. c. 7. dicẽtis: Hanc *diſpoſitionem* iuſtificatio ipſa cõſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per infuſionẽ gratiæ, & donorum: in quibus pondero hęc dona eſſe habitualia, nam infuſio eorum ſupponit actus ſufficienter diſponentes, ad quam diſpoſitionẽ conſequuntur. Vnde ſicut ad efficiendum actum ſupernaturalem beatitudinis datur habitus ſupernaturalis, nempe lumen gloriæ, quod eſt principium viſionis addens intellectui virtutẽ intelligẽdi, vt ait D. Tho. 1.p.q.12.a.5. ita in via ad efficiendos actus ſupernaturales, neceſſarij ſunt habitus infuſi.

Nota tamen, hos habitus nõ eſſe neceſſarios de potentia abſoluta, ſed ſolum ſecundum congruentẽ Dei prouidentiam, vt cõnaturaliter fiant: quod etiã tenuit Medina 1.2.q.62.a.1.dub.2. & hoc tempore receptiſsimũ eſt. Ratio, quia iſti habitus ſolũ concurrunt ad hos actus, vt principia proxima connaturalia, & in ſuo ordine principalia talium actuum; poteſt tamẽ Deus alio modo facile ſupplere hãc efficientiã, & ſic ſpeciali Dei auxilio per potentias intellectus, & voluntatis tales actus vitales fieri poſſunt, & ſic poſſent hę potẽtiæ credere, & amare ſupernaturaliter ſine his habitibus: nunc autẽ de facto tales habitus ponuntur, vt conferant poteſtatem operãdi, & non ſolum

ſolum facilitatẽ, quia habitus perficiunt potentias in ordine ad obiecta naturam ſuperantia. Cum autem iſti habitus potentias ſupponant, non poſſunt ſimpliciter potẽtiæ appellari, etſi dent poteſtatem ad ſimpliciter operandum.

QVAESTIO IV.

An habitus infuſus ſit tota ratio proxima, & per ſe efficiendi actum infuſum.

Sit cõcluſio. Habitus infuſi non ponuntur vt ſint totalia principia proxima ſupernaturaliũ actuum, ſed vt iuuent potẽtias ad eliciendũ tales actus, immediate etiã, & per ſeipſas in illos influendo. Probatur, quia Concil. Tridẽt. ſeſſ. 6. can. 4. damnat dicentes, Liberũ arbitriũ in his actibus nihil omnino agere; ergo voluntas cum amat ſupernaturaliter, vel ſperat, vere, & proprie efficit illos actus; & idẽ cum proportione dicẽdum eſt de intellectu reſpectu actus fidei. Et confirmatur, quia recipere formam extrinſecus immiſſam nõ eſt actus vitæ, quia non cõſiſtit in agendo, ſed in recipiendo: actus autem vitæ intrinſece includit efficientiã, vt ex Philoſophia conſtat 2. de ani. c. 1. & 2. vbi vitam accidẽtalem in operatione conſtituit, & non in receptione formæ extrinſecę; ergo quãdo effectus totaliter manat ab illa forma, ſubiecto nihil influente, ille modus agẽdi non trãſcendit gradum inanimatorũ, quia illa actio tota eſt à principio extrinſecus adueniente. Et idẽ reperiri poteſt in aqua calefaciente, per calorem quem recepit; & in luna agente per lumen receptũ à ſole, & in alijs inanimatis: at Cõcil. Trid. dicit: Liberũ arbitriũ in his actibus agere nõ vt inanime; ergo non agit per ſolam formã extrinſecus acceptam, qualis eſt habitus charitatis, influẽdo per ſuas internas, & vitales facultates, nam hoc eſt proprie agere vitaliter, & non vt inanime. Imo quando vna ſubſtãtia dicitur agere per formã extrinſecus illi inditã, ſolũ denominatione dicitur agere, imo & per accidens, ſi ſermo ſit de ſubſtantia abſolute, & non vt eſt ſub forma extrinſecus recepta, & in exemplo poſito; Aqua dicitur calefacere per accidẽs, iuxta doctrinã Ariſt. 1. Phiſic. c. 3. & 5. Met. c. 2. quia eſt ſubiectũ, cui accidit forma, quæ eſt principium calefaciẽdi: Calidũ autem, ſeu aqua vt calida, eſt cauſa per ſe, non inſtrumentalis, vt quidã male loquitur, ſed principalis proxima, quia calor eſt propria, & ſufficiens virtus calefaciendi; ita in propoſito ſi habitus eſſet tota ratio agẽdi, cum ille accidat voluntati, voluntas erit tãquam cauſa per accidẽs talis actus; voluntas autẽ vt informata habitu, poterit quidem dici cauſa per ſe, modo tamen cõmuni inanimatis, non tamen proprio viuentiũ, qui eſt ab intrinſeco, & per ſe, per internã facultatem operari.

Et nota, quod vitalitas actualis vnica eſt actio, pendẽs à forma, & à potentia, ſicut actio cauſæ ſecundæ, vna ſimpliciſſima eſt, licet duplicẽ habeat reſpectũ ad cauſam ſecundã, & primã, à qua ſecũda totã ſuam rationem formalem habet, à qua eſſentialiter manat. Aliqui reſpondent, actum vitalẽ pendere ab habitu vitalitate proxima, à potentia vero vitalitate remota. Sed cõtra, quia dependentia actus vitalis ſic immediata eſt à principio principali, licet dicatur remotum per comparationem ad proximũ, ſicut cauſa ſecũda reſpectu primæ, quãuis actio illius tã immediate procedat à cauſa prima ſicut à proxima.

Item

Item ſi ſupernaturales actus habent hunc modum vitalitatis, remote dependent per ſe, & immediate ab influxu animæ, vt eſt forma quædam naturalis dans ſubſtantialẽ vitam, & per conſequens ipſa anima per ſuam entitatem naturalem concurrat effectiue ad tales actus in ſuo genere principij principalis, & ita illa vitalitas, licet in actu infuſo ſit ſupernaturalis, nihilominus per ſe dicetur fieri, & pendere à forma naturali agente: ſi ergo hoc non repugnat, nec repugnabit, eandem vitalitatẽ procedere à potentia proxima naturali. Item actus non poteſt habere vitalitatem proximam à forma extrinſecus indita, tanquam à totali principio proximo actus, quia illa forma non procedit ex principio vitali intrinſeco: nam proinde viſio beata non poteſt eſſe vitalis ex eo præciſe, quod procedat ab eſſentia diuina, vt vnita per modum ſpeciei; & ſimiliter viſio corporea non habet quod ſit vitalis ex eo quod procedat ab ſpecie, vel à lumine, quia tã ſpecies, quam lumen non proueniunt à vita ſubſtantiali, ſed extrinſecus adueniunt, & ideo actio vt eſt præciſe ab illis, non manat vllo modo ex principio ſubſtantiæ vitæ, neque proxime, neque remote; ergo vt ſit vitalis remote reſpectu talis principij, neceſſe eſt vt ſit vitalis proxime à facultate radicata, & fluente a principio remoto; ergo ſimiliter vt actus infuſus ſit vitalis, non ſatis eſt vt procedat ab habitu infuſo, qui ab extrinſeco prouenit, ſed oportet vt proxime etiam manet ab ipſa potentia vitali; ergo ſolus habitus non poteſt eſſe integrum principium formale, & proximum eliciendi illum actum, ſed potentia cum habitu.

Rurſus de ratione amoris, v.g. eſt, vt ſit intrinſece voluntarius, quod non minus conuenit amori infuſo, quam naturali. Non poteſt autem eſſe voluntarius, niſi ſit à voluntate factus; ergo non poteſt habitus charitatis eſſe integrum principium amoris ſine cooperatione voluntatis. Maior eſt communis Theologorum: nam amor ſeipſo ſpontanee fit, & ita intrinſece voluntarius. Lege Aug. lib. 8. de Trinit. c. 7. Minor etiam probatur ex ratione voluntarij, quæ eſt vt procedat à principio intrinſeco, ſuppoſita cognitione, vt ait S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 1. & 2. ex Ariſtot. Damaſ. & Nemeſio. Vnde non poteſt actus aliquis eſſe voluntarius intrinſece, niſi actiue procedat ab appetitu, vel voluntate; ergo habitus infuſi non ponuntur vt ſint totalia principia actuum, ſed vt intrinſece adiuuent potentias, eaſque eleuent ad altiorẽ modum agendi, ita tamen vt actio etiam ab ipſis potentijs immediate, & tãquam à principio per ſe procedat; agit ergo potẽtia eleuata per habitum ſupernaturalem, & vt ſic influit in actum non ſolũ per habitum, ſed etiam per ſeipſam, ſeu per entitatem ſuam. Et hoc eſt cõſentaneum doctrinæ Patrum, & Conciliorum; habet ergo potentia virtutem agendi, inchoatam tamen, & incompletam: cõpletur autem per habitum, & ſic perfectio actus ex habitu deſumitur, vt patet in viſione beatifica, quæ non ſumitur ex perfectione potentiæ, ſed ex maiori lumine gloriæ. Et nota, quod licet vitalitas actus ſit ab habitu, & ſimul à potentia, maxime tamen denominatur actus vitalis reſpectu ipſius potentiæ.

(:)

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO V.

Vtrum habitus infuſus, vel potentia, ſit principalis cauſa proxima actus ſupernaturalis.

PRobabilius eſt habitus infuſos in eſſentiali entitate ſua eſſe perfectiores ipſis actibus; ſunt ergo principia proxima virtute propria, & connaturali, & cũ concurſu ſibi debito influentia in ſuos actus, & in hoc ſenſu illos efficiunt vt principia proxima principalia. Difficultas vero eſt, an potentia informata habitu, efficiat actum vt principale principium eius, vel vt inſtrumentale.

Sit concluſio. Potentiæ noſtræ concurrunt ad efficiẽdos actus ſupernaturales vt inſtrumenta diuinæ gratiæ, ſiue quando illos efficiunt priuſquam habitibus informentur motę tantum diuino auxilio, ſiue quando iam informatæ habitibus, actus eliciunt. Hæc eſt Palud in 4. diſt. 49. q. 1. n. 41. Idem ſentit Vazquez. 1. p. diſput. 46 vbi in homine vidente Deum ſine lumine gloriæ, quod poſsibile eſſe ſupponit, ait, Deum fore principale efficiens viſionis, intellectum vero eſſe inſtrumentum. Medina vero 1. 2. q. 3. art. 2. dub. 1. ad 7 expreſſe affirmat, intellectum informatum lumine gloriæ producere viſionem beatificam, concurrereq. inſtrumentaliter ad noſtram beatitudinem efficiendam, quia (vt ipſe ait) non poteſt homo ſeipſum beatificare vt cauſa principalis: & eodem modo dicere poſſumus, nõ poſſe hominem vt cauſam principalem ſanctificare ſeipſum, aut ſe ad gratiam diſponere, & ſimilia.

Et probatur hæc ſentẽtia ex modo loquendi Pauli, dicentis 1. Corinth. 15. Plus omnibus laboraui, non ego, ſed gratia Dei mecum: vbi principalem Dei efficaciã gratiæ tribuit, ſe vero tantum agnoſcit quaſi inſtrumentum gratiæ. Et Rom. 8. Qui ſpiritu Dei aguntur, hi ſunt filij Dei: nam iuſti ita agunt, vt non niſi per ſpecialem eleuationem, & actionem Spiritus ſancti, & tanquam eius inſtrumenta ſe moueant, & agant. Et hic eſt modus loquendi Patrum, qui totum negotium ſalutis noſtræ tribuũt Deo, & gratiæ eius tanquam principali agenti, nobis vero tanquam inſtrumentis eius. Vt autem magis noſtram ſententiam confirmemus, dicemus prius de potẽtia operante ſine habitu, per ſolũ auxilium, & poſtea de operante per habitum. De priori ait S. Thom. 2. 2. q. 173. a. 4. loquens de prophetia, ſciendum eſt tamẽ, quod quia mens prophetæ eſt inſtrumentum deficiens, vt dictum eſt, etiam veri prophetæ non omnia cognoſcunt, quæ in eorum vitis, verbis, aut factis Spiritus ſanctus intendit. Et iuxta doctrinam S. Tho. 1. 2. q. 131. a. 2. cognitio prophetæ non fit per habitum, ad quam dicit concurrere prophetam vt inſtrumentum, cum talis cognitio, & aſſenſus vitalis ſit & liber; ergo inſtrumentalis effectio neque vitali actui, neque libero voluntario repugnat: & ex hoc ſoluuntur facile rationes Alua. diſp. 68. & aliorũ contra noſtram ſententiam: & hinc ſumitur doctrina generalis ad cæteros actus ſupernaturales, ſaltem ſine habitu elicitos.

Et probatur ratione, quia potentia per ſe ſumpta non eſt virtus principalis ſufficiens ad eliciendũ actum infuſum, ſed quando illum producit, nondum habitu informata non recipit virtutem intrinſecam

cam

cam eiuſdem ordinis, cum actu per quem illum efficiat; ergo non facit illum vt principium principale, ergo vt inſtrumentale per diuinum auxilium, tanquam per motionem Spiritus ſancti eleuatam. Nam dicere quod quando voluntas elicit actum ſupernaturalem ſine habitu prius natura recipiat qualitatem aliquam per modum actus primi dantis voluntati poteſtatem ad eũdem actum, falſum eſt, quia nullum veſtigium talis qualitatis in Patribus inuenimus: vixque poteſt ille actus primus ab habitu diſtingui eſſentialiter: aut ratio reddi, cur ſit natura ſua tranſiens, cum non ſit per modum operationis, & qualitas ſpiritualis, quæ à contrario agente corrumpi non poteſt, ſed à ſolo Deo, à quo pendet, in fieri, & conſeruari, quod etiã habet habitus. Et quidquid ſit de potẽtia ordinaria, de abſoluta certum eſt poſſe Deum ſupplere totam efficiẽtiam habitus infuſi, nulla interpoſita qualitate; ergo tunc potentia non efficeret actum per virtutem actiuam intrinſecam, proportionatam effectui; ergo non ageret vt principalis cauſa proxima, ergo vt inſtrumentum, & nihilominus actus eius eſſet vitalis, & liber; ergo ſaltem hoc argumento concludimus cauſalitatem inſtrumentalem potentiæ non repugnare actioni vitali, & liberæ.

Et aduerte, intellectum v.g. influere in actum fidei immediate per ſuam entitatem, & innatã virtutem, quæ in ſe ſpectata, res quædam naturalis eſt. Nihilominus dicimus intellectum non influere per talem actum, ſeu potentiam naturalem, etiam partialẽ, quia nulla potentia naturalis excedit terminos, ſeu ſphęrã ſuæ actiuitatis: entitas autẽ ſupernaturalis eſt extra ſphęram omnium rerum, & virtutum naturalium; ergo impoſsibile eſt vt potentia naturalis eſt ordinetur, vel extendatur ad efficiendam qualitatem ordinis ſupernaturalis, vt principale agens etiam partiale. Hinc infero, quãdo voluntas elicit actum infuſum ſine alio inhærente principio phyſico ſupernaturali, non agit virtute naturali, ſed obedientiali: quod etiam cenſiſſe videtur Vazquez. 1. 2. diſp. 22. cap. 2. nu. 10. & 11. Et confirmatur, quia potentia obedientialis actiua ex ſuo genere inſtrumentalis eſt, vtique reſpectu primi agentis, reſpectu cuius dicitur obedientialis, quia ſolum iuxta *imperium* eius, & motionem, ſeu *auxilium*, apta eſt operari: hoc enim ſatis eſt ad rationem inſtrumenti, cum ſit vltra menſuram, & naturam proximę facultatis, & per ſe pendeat à ſuperiori agente habente principalem virtutem.

Et nota, vt ſupra dixi, potentiã quatenus influit immediate in huiuſmodi actum, influere per virtutem innatam, quæ licet materialiter ſit entitas quædam naturalis, in tali actu non agit connaturali modo, ſed vt mota, & eleuata à principali agente, ac proinde vt inſtrumentum eius, & tanquam potentia obedientialis. Poteſt ergo quælibet potentia eleuari ad actum, quo poteſt vitaliter *informari*, & formalem eius effectum in ſe recipere: non tamen eleuari poteſt etiam per potentiam Dei abſolutam, ſi tali actu non poteſt vitaliter informari: quapropter voluntas non poteſt eleuari ad efficiendam intellectionem, & ſic de alijs potentijs.

QVAE-

QVAESTIO VI.

Vtrum potentia habitu infuſo, prædita, ſit cauſa principalis ſui actus.

SIt concluſio. Influxus, quem potentia ex parte ſua præbet in actum ſupernaturalem eiuſdem rationis eſt, ſiue potentia ſit informata habitu, ſiue non ſit, & ideo ſemper influxus eſt à potentia vt ab inſtrumento diuino. Probatur, quia ſemper manet influxus eiuſdem rationis: parum enim refert quod potentia habeat principiũ adiuuans inhærens, vel non inhærens. Et confirmatur, quia potentia informata habitu, per ſe, & immediate influit in actum per aliquam poteſtatem ſibi innatam, quam non habet ab habitu; ergo non aliter influit, quam ſi abſque habitu alio modo eleuaretur: non enim potẽtia habet ab habitu vim operandi vitaliter, & proxime, ſed à ſeipſa per potentiam obedientialem. Cum igitur talis actiuitas voluntatis ſit propria, & per ſe, & diſtincta ab actiuitate habitus, male vocat illam Aluarez diſp. 68. n. 10. radicalem tantum, & remotam; nam etiam potentia viſiua non elicit viſionem ſine interuentu ſpeciei intentionalis: & tamen hoc non obſtãte, immediate elicit. Vnde actus productus immediate terminatur ad actum, & ad potentiã, vt actus beatificus reſpicit lumen gloriæ, & intellectũ, à quibus dependet immediate. Si autem vocetur illa potentia remota, quia per ſe ſola non ſufficit etiam in genere potentiæ proximæ, & ita eſt quaſi remota ab actu, donec per aliquid aliud compleatur: nihilominus tamen ſub alia propriiſſima ratione, & proxima, quia in ſuo actu reſpicit immediate actũ, in quem per ſeipſam apta eſt influere, ſi aliunde iuuetur in eo, quod ſibi deficit; ergo etiam ſi admittatur potentia paſſiua remota in comparatione ad actus ſupernaturales, non poteſt negari proxima, prout à nobis explicata eſt, quia reuera ſunt idem. Et ne ſit quæſtio de nomine vocetur hæc potentia inchoata, non tamen vere actiua, nam ſolum dicitur eſſe innata, & materialiter naturalis: in agendo autem non efficit vt potentia naturalis, ſed vt obediẽtialis, & per conſequens vt inſtrumẽtum. Nec eſt inconueniens, quod adæquatum principium proximũ ex inſtrumento, & aliqua virtute principali coaleſcat, & dicatur mixtum ex vtroque. Poteſt etiam appellari principium principale proximum, à principali virtute, & forma. Habet ergo volũtas actiuã potentiam, quę licet obedientialis ſit, eſt tamen vera, realis, intrinſeca, & ſufficiens ad agẽdum ab intrinſeco actuali modo, & ideo ex hac parte ſufficit ad actionẽ liberã.

Sed contra dices, ergo potentiæ noſtræ non aliter efficiunt illos actus, quam ſacramenta efficiunt gratiam, quia licet conueniant in ratione communi inſtrumenti diuini agentis per potentiam obedientialem, in modo autem plurimum differunt, nam ſacramentum concurrit vt inſtrumentum inanime, & influens actione tranſeunte, quod ita mouetur, vt ipſum non ſe moueat, neq. habeat poteſtatem ſuſpendẽdi ſuam actionem, ac influxum: intellectus autẽ, & voluntas aſſumuntur vt vera principia vitalia ad agẽdum vitali, & libero modo, etiam ſi eleuentur ad agendũ ſupra ordinẽ naturalem, in quo tantũ cum ſacramẽtis cõueniunt.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO VII.

Vtrum infundantur iuſtis tres virtutes Theologales habitualiter in eis manentes.

DIuus Thom. 1.2.q.62.arti.1. probat dari aliquas virtutes Theologicas, quia homo ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem; ergo ordinari debet per principia ſupernaturalia; ergo neceſſariū fuit infundi homini quaſdam virtutes, quibus Deum ipſum vt obiectum ſupernaturale attingat, & in ipſum poſsit per illa media tendere. Illas ergo virtutes Theologicas vocamus, quæ proxime verſantur circa ipſum Deum tanquam obiectum quod. Datur enim virtus Theologica, vt per eam homo tendat in ipſum finem vltimum ſupernaturalem, ipſiq. vniatur: non eſt autem neceſſarium vt ſolus Deus ſit huiuſmodi materia adæquata virtutis Theologicę, nā poteſt etiam circa res creatas, tanquam circa materialia obiecta immediate operari, vt charitas diligit proximum, & ſpes auxilia diuina ſperat; & fides multas veritates creatas credit; ſolum ergo neceſſarium eſt vt inter obiecta immediata virtutis Theologicæ contineatur Deus, ſitq. principale obiectum, ad quod cætera ordinātur.

Secūdo requiritur ad virtutem Theologicam vt ſit per ſe infuſa: & hæc eſt cōmunior opinio Theologorum in 3.diſt.23.26.& 27. loquentium in particulari de tribus virtutibus Theologicis, vbi præſertim videri poſſūt D.Bonauen. Ricard. & Albert. D. Thom. vbi ſupra, & Caiet.2.2.q.17.a.5. Scotus autem in 3.diſt.26.putat habitum fidei acquiſitum circa res diuinas eſſe virtutem Theologicā: idemq. de charitate, & ſpe acquiſitis ſentit. Sed non loquitur Scotus riguroſe, ſed lato modo, quia habitus acquiſitus per hos actus honeſtus eſt, & attingit Deum immediate, & tanquam regula ſuorum actuū, & per conſequens diſtinguitur à virtutibus moralibus, quæ circa materias humanas verſantur, ac proinde aliquo modo dici poteſt habitus Theologicus, licet non ſit per ſe infuſus, non tamen riguroſe, quia licet v. g. fides acquiſita ſit de rebus diuinis, eſt mere humana; ergo quantum eſt ex ratione credēdi, poteſt illi ſubeſſe falſum, ergo non eſt dicenda riguroſa intellectualis virtus. Vnde in hæretico quantum ad rationem credendi, eiuſdem rationis eſſe poteſt fides errorum, & veritatum quas retinet, quia eadem humana ratione vtraque credit.

Et idem dicendum eſt de ſpe, & amore Dei acquiſito, tū quia ſpes ſi non fundatur in fide diuina, nō poteſt eſſe certa, ſed fallibilis, & infirma; ideoque neque virtus in rigore dici poteſt; tum etiam quia licet videatur inniti Deo, & bonitati, & virtuti eius, non tamen poteſt illi vniri ſub propria ratione boni ſupernaturalis beatifici, neq. inniti Deo vt auctori gratiæ, prout requiritur ad virtutem Theologicam, vt vera virtus ſit, & eodem modo amor Dei vt finis ſupernaturalis, ſi ſit acquiſitus, non poteſt eſſe ſuper omnia ſimpliciter, nec poteſt habere pro regula, ſeu formali motiuo bonitatem Dei ſecundum ſe, & vt excedit ordinem naturalem, quod requiritur ad veram virtutem charitatis; ergo virtus Theologica ex vi ſui obiecti formalis debet eſſe infuſa, quæ virtu-

tes

tes non poſſunt ſola ratione probari, ſed ſola reuelatione cognoſci, vt docent D.Thom. & Scotus vbi ſupra.

His poſitis, ſit concluſio. Virtutes Theologicæ nobis infunduntur, & ſunt tãtum tres, fides, ſpes, & charitas, traditur à Theologis, 1.diſtin. 14. & in 3. diſtin. 23. D. Thom. 1.2. quæſt. 62. & 2.2. quæſtio. 4. 17. & 23. Et patet, nam dantur in nobis per gratiã Dei, actus ſupernaturales, quibus Deum ipſum attingimus ſub aliqua ratione diuina, & ſupernaturali, quos Theologicos appellamus: infunduntur etiam nobis, vt oſtendi, habitus operatiui, qui in nobis ſint principia interna, eorum actuum ſupernaturalium, per quos Deo immediate coniungimur, hos ergo vocamus virtutes Theologicas.

Tantum eſſe tres virtutes Theologicas, probatur ex Paul. 1. Corinthior. 13. Nunc autem manent hæc tria, fides, ſpes, & charitas, quæ diſtinctæ ſunt: nam fides eſſe poteſt ſine charitate, quod etiam tradit Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 28. & è conuerſo, in patria manet, vt probabilius eſt, vel manere poteſt, vt eſt indubitatum habitus charitatis ſine habitu fidei; ergo ſunt diſtincti habitus, & virtutes. Idemque argumentum fieri poteſt de ſpe: manet enim in peccatore non habente charitatem, & poteſt amitti ſine fide, præterquam quod eſt in potentia diſtincta; & has tres virtutes Theologicas tantum eſſe tradit communis conſenſus Patrum, & Eccleſiæ. Ratio vero diſtinctionis, & ſufficientiæ eſt, quia ad tendendum in Deum vt ſupernaturalem finem, neceſſe eſt in primis eum ſupernaturaliter cognoſcere, & ad hoc ponitur fides, de qua propterea merito dixit Paulus 2. Corinth. 5. Per fidẽ enim ambulamus. Deinde oportet cum illo vltimo fine per affectũ vniri, vt cætera omnia poſsint cum perfecta rectitudine in ipſum ferri, quod ad charitatẽ pertinet. Denique neceſſaria eſt intentio efficax illam beatitudinem conſequendi, quæ pertinet ad ſpem. Hæ igitur tres virtutes Theologicæ neceſſariæ ſunt, & ſufficiunt, quia per illas perfecte attingitur immediate finis vltimus ſupernaturalis, quantum pro ſtatu viæ neceſſarium eſt. Poteſtq. aliter explicari, nam mẽs noſtra poteſt attingere Deum, vel ſub ratione veri, vel ſub ratione boni: vt igitur mens noſtra tẽdat in Deũ ſub ratione veri ſupernaturalis, vel in quamlibet aliam veritatẽ, vt ſubeſt primæ veritati, infunditur nobis fides, quæ pro ſtatu vię ſufficit, & eſt perfectior modus cognoſcendi Deum. Deus autem ſub ratione boni dupliciter ſpectari, & amari poteſt, ſcilicet vt eſt in ſe ſummum bonum propter ſe amabile, vel vt eſt ſummũ bonum amantis, & ſub priori ratione pertinet ad charitatem, ſub poſteriori vero ad ſpem.

Hæc autem veritas, nempe dari tres habitus Theologales infuſos, videtur colligi euidenter ex Scriptura. Dicit enim Paul. 1. Corinth. 13. nunc manere hæc tria in nobis fides, ſpes, & charitas: quod verbũ ſtabilem permanentiam indicat: Tres enim propriæ operationes non dicẽtur manere in nobis, pręſertim quia Paulus ſentit illa tria in viatoribus iuſtis ſemper manere; manẽt ergo etiam in illis dum non operantur. Tandemq. de charitate dixit nunquã excidere, quod recte de habituali intelligitur, & conſonat illud ad Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris

Digitized by Google

per Spiritum ſanctū, qui datus eſt nobis. Ex illis enim colligimus tā diu manere in nobis charitatē infuſam, quādiu Spiritus S. habitat in nobis, qui manet in nobis, licet actu non operemur, quamdiu non peccamus mortaliter, vt colligitur ex illo Ioan. 14. Si quis diligit me &c. ad eū veniemus, & manſionē apud eū faciemus. Ita videtur interpretari hunc locum Concil. Tridēt. vt infra dicemus, propter quæ fuit etiam ante Innocent. III. fere conſtās opinio, & cōſenſus Theologorū de hac veritate, vno excepto Magiſtro, qui de ſola charitate aliter ſenſit, & quibuſdam alijs, qui negabāt paruulis infundi has virtutes, licet de adultis id concederēt, quorum opinionē, vt minus probabilem, reijcit Cōcil. Vienen. ante Cōcil. Trid. Neque in adultis, neque in paruulis fuit hoc dogma de fide, & licet aliqui exiſtiment Concil. Trid. huic opinioni de his tribus habitibus, nullam addidiſſe certitudinem, nihilominus exiſtimo dogma hoc ſub nominibus fidei, ſpei, & charitatis, permanentibus tam in paruulis, quam in adultis dum non operātur: ac proinde, quod ſint aliquæ res diſtinctæ ab actibus fidei, ſpei, & charitatis in Concil. Trid. de fide eſſe definitū, vt ait Vega lib. 7. in Trid. c. 14. Probatur ex eodem Concil. ſeſſ. 6. & 7. nam poſtquam in ſexta, actus quibus ad iuſtitiā diſponimur numeraſſet, ſubiūgit in 7. hanc diſpoſitionem, iuſtificatio ipſa cōſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per volūtariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum; ergo hæc gratia, & dona non ſunt actus, ſed forma, vel formæ quas Deus infundit homini præparato per actus, eritque forma permanens, nēpe fides, ſpes, & charitas, de quibus loquitur Cōcil. Et ſeſſ. 6. can. 28. definit fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur; ergo datur in nobis fides permanens, etiam dum peccamus, & nullum actum fidei exercemus; & licet hoc donum ſit de fide, *ſub nomine* fidei, ſpei, & charitatis, gratiæ, & donorum non tamen ſub illis terminis habitus, vel virtutis, quamuis tam euidenter inferatur ex diffinitione Concilij, vt ſit certū certitudine Theologica, & proxima fidei. Nec eſt dogma fidei tres tantum eſſe virtutes Theologicas: ſi quis enim aliam virtutē, v. g. religionem, dicat *etiam eſſe* Theologicam, non videretur *fidei* repugnare: nihilominus non ſine temeritate à communi modo loquendi recederet.

Dices, Theologiam etiam eſſe virtutem Theologicā. Reſpondeo falſum eſſe, nam Theologia vel eſt habitus quoad ſubſtantiam naturalis, & acquiſitus, & per conſequens non eſt virtus Theologica, de cuius ratione eſt, quod ſit virtus per ſe infuſa, & ſupernaturalis, vel talis Theologia non innititur per ſe in ſola ratione increata, ſed adiūcto creato, & humano diſcurſu. Ex qua etiam parte deficit à ratione Theologicæ virtutis. *Si* quis autem opinetur, quod *Theologia* ſit habitus ſuper*naturalis*, & infuſus, quatenus in actibus ſuis certitudinem ſupernaturale participat, & naturalem ſcientiam excedit, hoc modo multum participat de ratione virtutis Theologicæ, non autem auget numerū virtutum Theologarum, vel quia non eſt habitus neceſſarius ad ſalutem, neque ad iuſtitiam Chriſtianam; vel quia non diſtinguitur à fide,

vel.

Digitized by Google

Vel ſaltim numeratur vt diſtincta virtus,ſed vt annexa fidei,quia ex eadem pia affectione procedit; vel denique reducitur ad ſapientiam, quæ eſt donũ Spiritus S.de quo,& de alijs donis intellectus quomodo á fide diſtinguantur ſub radice poſtea. Etnota,probabiliusdici per vſum actuũ infuſorum non acquiri habitus,quia illi habitus nõ eſſent per ſe infuſi,ſed acquiſiti per actus, atq. ita non eſſent ſupernaturales,nec poſſent per ſe influere per actus ſupernaturales,eo nimirũ modo quo ſolet habitus acquiſitus concurrere ad actus; ergo nec poſſent tales actus dare facilitatẽ ad actus per ſe infuſos, eo modo quo ſolet illam dare habitus acquiſitus ad ſuos actus, nam habitus dat facilitatem informando potentiam; ergo habitus acquiſitus informaret infuſum. Item,quia virtus per ſe infuſa non indiget hac facilitate,quia eſt virtus in ſuo genere completa, & non habet contrariũ eiuſdẽ ordinis,& ſic non indiget ex ſe vt ab alia informetur, vt facilius operetur.

QVAESTIO VIII.

Vtrum ad gratiam habitualem pertineant etiam virtutes morales, ſeu cardinales per ſe infuſæ.

Virtutes morales, ſtricte loquẽdo,dicuntur omnes,quæ immediate non attingunt Deum, ſed in materia creata proxime verſantur: ſuntq. hæ virtutes in ſpecie conſideratæ quamplurimæ; quæ ad voluntatem pertinẽt ad tria capita reducũtur,quæ ſunt Iuſtitia,Fortitudo,& Temperãtia, quibus ex parte intellectus adiungitur auriga earum prudentia, & ita reſultãt quatuor illę virtutes, quas Cardinales vocarũt Ambroſ. lib.5. in Lucam, cap.6. explicans quatuor beatitudines,quia vita in eis verſatur tanquam in cardine, ſicut Greg.2.moral.cap.36. dixit, quatuor has virtutes ſignificatas per quatuor Angulos domi Iob, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis ſtructura cõſurgit. Hæ virtutes ordinis ſunt naturalis, naturaliterq. acquiri poſſunt; & licet aliquando præter naturaliter a Deo infundantur ſẽper acquiſitæ dicuntur, ſaltem aptitudine, ideoque vocantur infuſę per accidens,& ſic ex peculiari priuilegio,quo fuerunt infuſæ Chriſto Domino, B. V. Adamo,& fortaſſe alicui alteri;non tamen ordinaria lege infunduntur omnibus iuſtis, quia Deus ſecundum ordinariam legem,per cauſas ſecundas operatur, vt connaturali modo rem vnamquamque producat. Vnde ſi Chriſto Domino inditæ ſunt illæ virtutes, fuit quia omnis perfectio erat illi connaturalis;Adamo vero propter integritatẽ naturæ, quam decuit Virgini communicari quoad ablationem fomitis, in cæteris vero hominibus manet fomes etiam poſt iuſtificationem;ergo fruſtra,& abſque ratione fingitur illis hominibus has virtutes infundi.Item in iuſtificatis remanent habitus praui, quos ante acquiſiuerant, & fomes relinquitur ad agonem, vt ait Concil. Trid. ſeſſ.5. c.5. ergo iſtæ virtutes non omnibus iuſtis infunduntur, quia ſubito expellerent habitus vitiorũ. Sed quæſt. eſt,an poſsint dari virtutes morales per ſe infuſæ, & ſpecie diſtinctę ab acquiſitis. Reſpõdeo affirmatiue.Probatur,quia illi actus,qui nitũtur in motiuo ſupernaturali,nõ poſſunt elici à libero arbitrio ſola poteſtate naturali;

ergo poſſunt dari habitus, qui ſint principia talium actuū; ergo ſunt per ſe diſtincti ab acquiſitis, quia & habent obiectum formale diuerſum, & ad actus diuerſæ rationis inclinant. Item actus ipſi ſupernaturales ſunt, & infuſi, vt ſupponimus; ergo & habitus debent eſſe illis proportionati, ac ſubinde per ſe infuſi, ac ſupernaturales.

Sed eſt dubium, an hæ virtutes morales de facto cum habituali gratia omnibus iuſtis infundātur. Reſpondeo, omnibus iuſtis infundi quatuor virtutes Cardinales cū omnibus partibus, ſeu ſpeciebus ſuis eiuſdem ordinis cum ipſa gratia, ac ſubinde ſupernaturales, & per ſe infuſas. Ita docuit S. Bonau. in 3. diſt. 33. a. 1. q. 5. Ricard. a. 1. q. 2. Gabriel. diſp. 3. dub. 2. D. Thom. 1. 2. q. 63. a. 3. & 4. & ibi Caiet. & Conrrad. Vega lib. 1. in Trid. c. 24. nam ſicut potentiæ naturales concreantur animæ ex cōnaturali vinculo, ita hæ virtutes infunduntur cū gratia quaſi ex debito ipſi gratiæ connaturali, vt homo poſsit operari in materia morali ex motiuo ſupernaturali, præſertim propter materiæ excellētiam, vel inſignem difficultatem, vt videre licet in actibus pœnitentiæ, & religionis, martyrij, propoſiti ſeruandi virginitatem, & ſimilibus. Debuit ergo homo per diuinam gratiam habitualiter diſponi ad hunc modum operandi. Et addit D. Bonau. fuiſſe etiam has virtutes neceſſarias vt mereri poſsit in omni materia virtutis: & loquitur de merito ex intrinſeca dignitate actus, cum ex ſe habeat proportionem cum beatitudine ſupernaturali: actus autem acquiſitarū virtutum non ſunt ita meritorij beatitudinis, niſi ex imperio alicuius infuſæ virtutis ad altiorem ordinem ſubleuentur. Addit præterea D. Tho. in 4. diſt. 14. q. 2. a. 2. ad 4. has virtutes nō expellere formaliter contraria vitia, quia proprie, & formaliter non ſunt contraria quoad formales effectus, quia non ſunt eiuſdē ordinis: nam habitus acquiſitus quaſi auget inclinationem naturalem ad actum acquiſitum, & ideo dat facilitatem: virtus autem infuſa non opponitur illi inclinationi directè, ſed confert nouam poteſtatē ad actus altioris generis, & ideo non excludit formaliter acquiſitum habitū vitij, ideoque etiam ex hac parte non minuit difficultatem, quæ ex præcedenti praua conſuetudine ſæpe oritur. Vnde non obſtantibus his virtutibus moralibus infuſis, difficultas operandi virtutem moralē integra manet. Et nota, quod omnes iſtæ virtutes infuſæ, etiam temperantiæ, & fortitudinis principaliter ſunt in voluntate, quidquid ſit de temperantia, & fortitudine acquiſita. Ratio eſt, quia proprius, & formalis actus ſtudioſus, & honeſtus in quacunque materia virtutis eſt in voluntate, ſiue ſit acquiſitus, ſiue infuſus; nam velle fortiter, & temperate viuere, actus voluntatis eſt, à qua habet bonitatem moralem. Vnde appetitus ſenſitiuus non videtur capax actuum ſupernaturaliū quoad ſubſtantiā, & conſequenter neque habituum per ſe infuſorū, nihilominus probabile eſt appetitum eſſe capacem habitus infuſi, vt ſit facile mobilis à voluntate ſupernaturaliter illum mouente, & per conſequens poſſet eſſe fortitudo, & tēperantia infuſa, quaſi habitus ſecundarij in appetitu ſenſitiuo per ſe infuſi.

Et nota, quod virtutes naturales infuſæ, non ſunt ſupernaturales, propriè loquendo, quia ad finem vlti-

vltimum ſupernaturalem ordinantur, ſed quia habet finem propriũ, & intrinſecum ſupernaturalem; illi autem fines intrinſeci tot diſtinguntur quot virtutes morales, & ideo licet finis charitatis, quia eſt extrinſecus reſpectu virtutum moralium vnus ſit, nihilominus ſola charitas non eſt ſufficiens principium proximum actuum talium virtutum, & ideo neceſſariæ ſunt virtutes morales ſimul cum ipſa charitate infuſæ.

Sed dices, qua certitudine id tenendum eſt? Reſpondeo, quidquid alij dicant, non eſſe de fide infundi cum gratia aliquam virtuté moralem. Probatur, quia ante Concilium Trid. non fuit de fide, vt ſupra dixi, infundi nobis virtutes Theologicas; ergo neque erat de fide infundi virtutes morales: ſed Concil. Trident. nihil de his virtutibus definit, niſi de fide, ſpe, & charitate, gratia, & donis; ergo. Sed dices, ſub donis illas comprehendiſſe. Reſpondeo, hoc probabiliter poſſe coniectari, non tamen eſt de fide certa. Solum in cano. 3. nominauit Concil. pœnitentiam, cum fide, ſpe, & charitate; ſed ibi loquebatur de actibus, non de habitibus; & de actu illo pœnitentiæ probabile eſt eſſe actum elicitum ab habitu charitatis.

Sed quæres, quam certa ſit hæc ſententia. Reſpondeo, eſſe opinionem Theologicam probabiliorẽ, licet contraria nec temeraria ſit, nec alia ſimili cenſura digna. Eſt tamen minus probabilis, & non ita ſanctorũ modo loquendi conſentanea, ſicut noſtra ſentẽtia, quę pia eſt, & communior. Ita videtur cenſiſſe Caiet. 1. 2. q. 62. a. 3. & Soto lib. 2. de nat. & grat. cap. 17. & 18. Vnde Auguſt. tract. 8. in 1. epiſtol. Ioann. dicit, Chriſtum in nobis per fidem vti his virtutibus, nempe moralibus, vt miniſtris ſuis. Et Gregor. homil. 5. in Ezechi. & 2. moral. cap. 26. aliàs 36. Spiritui ſancto tribuit has virtutes morales. Et idẽ fere habet Ambroſ. 6. Exhameron, cap. 7. & Catechiſ. à Pio V. approbatus, ait, nobiliſsimum omnium virtutum comitatum, quę in anima ſimul cum gratia diuinitus infunduntur.

QVAESTIO IX.

Vtrum præter virtutes, infundantur cum gratia habituali dona Spiritus ſancti.

NOta, quod generali quadam ratione omnes virtutes infuſæ dona ſunt, quia à Spiritu ſancto dantur, vt eis promoueamur ad ſalutem æternam: ſicut Iacobus dixit: Omne datũ optimũ, & omne donum perfectum de ſurſum eſt, deſcendens a Patre luminum. In qua ſignificatione, etiam gratiæ gratis datæ poſſunt dona vocari, iuxta illud 1. Corinth. 12. Alij per fidem datur ſermo ſapientiæ, alij autem ſermo ſcientię, &c. Imo non ſolum habitus, ſed etiam actus infuſi poſſunt dona Spiritus ſancti vocari: nam ibi Apoſtolus de operationibus præcipue loquitur; ſed hic loquimur de dono per antonomaſiam, vt eſt habitus, quo fit homo bene mobilis à Spiritu ſancto ipſum ſpeciale inſtinctu mouente. Et hi habitus donorum poſſunt eſſe diſtincti ab habitibus virtutum, poſſuntq. à Spiritu ſancto ſimul cum habituali gratia infundi; ergo ſi iſti actus ſunt poſsibiles, poſsibiles erũt habitus, qui ſint principia illorum, ſicut ad viſionem beatam datur lumen glo-

riæ, & ad dilectionem Dei datur habitus charitatis, & eadem ratio eſt de cæteris. Vnde ſi dantur tales habitus donorum, erunt ſpecie diſtincti ab habitibus virtutum, quia habitus ſpecificantur, & diſtinguntur per actus, & obiecta: ſed actus donorum ſpecie diſtinguntur ab actibus virtutum ex diuerſo obiecto formali motiuo; ergo etiam habitus donorum erunt ſpecie diſtincti ab habitibus virtutum. Vnde interni actus voluntatis doni, & virtutis ſubſtãtialiter diſtinguntur ex motiuis proprijs, & quando homo operatur ex dono, ſolum ex motiuo talis actus operatur; ergo talis actus nullo modo poteſt à virtute elici: ſicut à contrario, quando virtus operatur ex proprio motiuo, non concurrit donum. Quod ſi contingeret (quod morale non eſt) voluntatem ſimul, & ęque proxime operari ex vtroque motiuo, non eliceret vnum actum, ſed duos, iuxta vera principia de diſtinctione actuũ moralium, quia non poſſunt duæ ſpecies eſſe eſſentialiter diſtinctæ, & æque primo in vnã entitatẽ coaleſcere: neque habitus poſſunt cõcurrere ad tertium quendam actũ ſpecie diſtinctum à proprijs.

Loquendo tamen de facto, aliqui putant non oportere dona Spiritus ſancti infundi per modum habitus, etiam ſi per modum actus conferantur. Ita ſentit Vazquez. 3. part. diſp. 44. cap. 2. nu. 7. Probatur, quia ad actus, qui raro, & extra legem fiunt, non dantur habitus, quia multis eſsẽt habitus perpetuo otioſi. Et patet de actu cognitionis prophetiæ, qui in ſe quidem ſupernaturalis eſt, & nihilominus ad illũ non datur habitus, quia rarus, & extraordinarius eſt. Item, quia habitibus vtimur vt volumus, non tamen donis, quia ille vſus eſſe debet ex motione extraordinaria Spiritus S. Nihilominus tamen probabilius eſt infundi iuſtis ſimul cũ gratia habitus donorũ ſpecie diſtinctos ab habitibus virtutum infuſarum. Ita docet S. Tho. 1. 2. q. 68. D. Bonau. Ricard. & alij in 3. diſt. 34. Henri. *quodlib.* 4. q. 23. qui omnes ponderant verba Iſai. 11. Requieſcet, quod ſignificat habitualem permanentiam. Dicitur Spiritus S. venire ad hominem, quia in illo modo nouo operatur; ergo quando ita venit ad hominem vt in eo quieſcat, permanentem in eo effectum habet, qui non poteſt eſſe niſi habitus; ergo dantur hi habitus per ſe infuſi diſtincti ab habitibus virtutum.

Nota tamen, quod licet inter actus donorum quidam, quia ab ordinarijs legibus exorbitant, *raro* fiant, & ex inſtinctu Spiritus S. nihilominus non ſunt illi adæquati actus horum habituum, ſed per illos tanquam per notiores explicamus peculiarem modũ operandi Spiritus S. per hæc dona. Poteſt tamen & ſolet Spiritus S. etiam in alijs materijs virtutum, hoc peculiari modo hominem ad operandũ mouere, ita vt in eadem materia, in qua poſſet homo operari ex virtute, tunc altiori modo ex dono operetur, ideoque iſti habitus nec ſunt otioſi, nec raro *operantur, ſi* iuſtus in gratia multo tẽ*pore perſeueret*, & motionibus *Spiritus S.* obtemperet. Et licet habitibus vtamur cum volumus, nihilominus non obſtat quin in operibus gratiæ excitatio, & motio Spiritus S. præcedere debeat, quæ in hoc modo operandi poteſt eſſe altioris rationis, & ea non obſtante homo libere conſentit, & elicit moralem actum doni, & ita vtitur habitu

cum

cum vult; & eadem ratione ex parte habitus connaturaliter operatur, quamuis modus operandi ſit ex peculiari motione Spiritus ſancti.

Ex his infertur, hos habitus donorũ infundi omnibus iuſtis; tum quia participant integrè creatam iuſtitiam animæ Chriſti, cui data ſunt hæc dona, & in illo cenſentur promiſſa omnibus iuſtis; tum etiam quia decet iuſtum eſſe facile mobilem à Spiritu ſancto in his quæ ad propriã eius ſalutem, vel neceſſaria ſunt, vel conuenientia, ad quæ hæc dona ordinantur, & ideo non ſunt comparanda cum prophetia, vel alijs gratijs gratis datis, quæ ad aliorum commodum interdum communicantur; tum quia hi habitus per ſe ſpectant ad complementum, & perfectionem iuſtitiæ, dona enim intellectualia deſeruiunt fidei, & ad perfectum eius vſum multum conferunt; dona autem moralia perfectiores habitus ſunt, quam ipſæ virtutes morales, quia circa eaſdem materias altiori modo operantur. Vnde hi habitus perpetuo permanẽt etiam in gloria; nam ſi hæc dona fuerunt in Chriſto, qui ſemper fuit beatus, in alijs etiam beatis eſſe poterũt. Et nota, quod iſta dona quatenus habẽt connexionẽ cum gratia, dici poſſunt neceſſaria ad ſalutem, ſicut gratia ipſa habitualis neceſſaria eſt ſecundum diuinam ordinationem. Et licet de habitibus non dentur præcepta, poſſunt dici neceſſaria dona, ratione ſuorum actuũ: in moralibus quidem, quia interdum tenetur homo ſequi Spiritus ſancti inſtinctum; in intellectualibus vero poſſunt eſſe neceſſarij per modum auxilij ad fidem, vel charitatem conſeruandam. Vnde etiam fieri poteſt, vt interdum teneatur homo intellectum, & ſapientiam poſtulare. Vnde & ipſis indoctis, & idiotis hominibus iuſtis hæc dona intellectualia quoad habitum communicantur, quia etiam ad ſimpliciter credendum poſſunt pro ſua capacitate, illis donis iuuari ad apprehendendas conuenienti modo res fidei, vel ad iudicium ferendum de earum conuenientia, & credibilitate, quamuis ex defectu ſpecierum, & carentia habitus, ac conſuetudinis, & doctrinæ non valeant obſcuriora myſteria explicare.

Sed quæres de numero donorum Spiritus ſancti. Reſpondeo, licet ab Iſaia ſeptem dona numerentur, multi cenſent illum numerum myſtice ſignificare plenitudinem quandam donorum, vt Ambroſ. Cyrill. & alij; vel poni numerum certum pro incerto, vt ex illis tanquam præcipuis donis alia ſimilia intelligantur: ſed communiter dicimus, numero ſeptenario comprehendi.

QVAESTIO X.

Vtrum præter habitus operatiuos, detur iuſtis habitualis gratia ab illis diſtincta animæ infuſa.

HAec quæſtio tractari ſolet ſub hoc titulo, An gratia ſanctificãs diſtinguatur realiter à virtutibus, & ſpecialiter à charitate, nam à fide, & ſpe manifeſtum eſt diſtingui.

Sit concluſio. Gratia idem realiter eſt cum charitate, & per conſequens in donis infuſis ex vi iuſtificationis, nullum eſt, præter ea, quæ ad aliquod genus opera-

rationis immediate ordinantur. Ita tenet Aleſ. 3. part. quæſt. 61. al is 69. memb. 2. art. 4. Ricard. in 2. diſt. 26. art. 1. quæſt. 4. Scotus q. vnica, Durand. quæſt. 1. & alij, vt Vega lib. 7. in Trident. cap. 25. & Bellarm. lib. 1. de grat. & libero arbitrio, cap. 16. & Gaſpar Caſalius lib. 1. de quadripart. iuſtit. Gratia ergo & charitas ſolum diſtinguntur per reſpectum ad diuerſos effectus; nam charitas perficiendo formaliter hominem, facit illum bonū apud Deum, & proinde valde diligibilem à Deo, & hoc eſt eſſe gratum; ſimul vero reddit hominem diligentem, ſeu dilectiuū Dei, & ſub hoc poſteriori reſpectu vocatur charitas, ſub priori autem vocatur gratia. Sicut ergo amabile, & amatiuum, vt ita dicam, ratione ſaltem diſtinguntur, ita gratia, & charitas, vt ſentit Scotus, Gabriel, & alij, qui conſequenter docent, tam gratiam, quam charitatem immediate infundi voluntati.

Probatur autē hæc ſententia ex Scriptura. Primo, quia quidquid de gratia dicitur, attribuitur charitati, & è conuerſo; ergo eſt eadem forma. Probatur antecedens, quia proprium eſt gratiæ conſtituere homines filios Dei. Et idem dicitur de charitate. 1. Ioan. 3. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & ſimus. Secundo, per gratiam iuſtificamur, iuxta illud Rom. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. Et tamen hoc ipſum charitati tribuitur cap. 5. dum dicitur: Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Tertio, ſicut gratiæ tribuitur regeneratio, ita de charitate dicitur. 1. Ioan. 4. Omnis qui ex Deo natus eſt. Quarto, gratię maxime propriū eſt hominē facere gratum Deo, id eſt, Deo dilectum, ſeu diligibilem ab illo. Charitas autē eſt, quæ maxime poſcit hominem diligibilem Deo, nam de illo dicit diuina Sapientia, cap. 8. & Chriſtus Ioann. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo. Quinto, gratia eſt ſanctitas animæ. *De charitate* autem dicitur ad Epheſ. 1. Elegit nos in ipſo, vt eſſemus ſancti, & electi in conſpectu eius in charitate. Sexto, gratia etiam expellit peccatum, nam hoc ad ſanctitatem pertinet. Vnde dicitur. 1. Ioann. 3. Omnis qui in eo manet, non peccat; & iterum, omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniā ſemen ipſius in eo manet: & tamē ibidem ſubditur, Nos ſcimus, quoniam tranſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres, & qui non diligit, manet in morte. Et Lucæ 7. dicitur: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Vltimo, gratia ſanctificans cēſetur eſſe maxima inter dona gratiæ, iuxta illud 2. Petri 1. Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donabit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ. At charitas præfertur cæteris donis Dei à Paulo. 1. Corinthi. 5. & ideo ad Coloſſen. 3. illam vocat vinculum perfectionis; ergo nō poſſunt hæc eſſe duo dona gratiæ, quia non poſſunt eſſe æque, vel ſumme perfecta.

Secundo, probatur concluſio ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cano. 7. vbi cum dixiſſet, hominem iuſtificari per voluntariam ſuſceptionē gratiæ, & donorum; & vlterius docuiſſet, cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe iuſtitiam, qua interius renouamur in nobis recipientes, quia nemo poteſt eſſe iuſtus niſi cui merita paſsionis Domini

mini noſtri Ieſu Chriſti communicantur, ſubiungit: Id tamen in hac impij iuſtificatione, dum eiuſdem paſsionis merito per Spiritum ſanctum charitas diffunditur in cordibus eorum qui iuſtificantur, vbi eandem, quam gratiam, & iuſtitiam vocat, declarat eſſe charitatem. Et ſtatim addit, in iuſtificatione hæc tria ſimul infundi, fidem, ſpem, charitatem, nulla facta mentione alterius gratiæ, ſeu doni Et cap. 10. cum dixiſſet, hanc iuſtitiam bonis operibus augeri, adiungit, hoc vero iuſtitiæ incremẽtum petit ſancta Eccleſia dum orat, Da nobis Domine fidei, ſpei, & charitatis augmentum: indicãs iuſtitiam in his tribus tantũ conſiſtere, nimirum in charitate per ſe, in alijs vt charitate formantur. Item in can. 11. definit, iuſtificationem fieri ſine gratia, & charitate, quæ in cordibus hominũ diffundatur: in quo loquendi modo ſingulare verbum diffundatur, indicat, gratiam, & charitatẽ vnam tantum formam eſſe. Et ſeſſ. 14. c. 4. dicit, contritionem charitate perfecta hominem Deo reconciliare, gratia autem eſt, quæ hominem Deo reconciliat.

Tertio probatur ex Patribus, nã Leo Papa in ſerm. de S. Laurentio, inquit: Omnium ſumma virtutũ, & totius plenitudo iuſtitiæ de illo amore naſcitur, quo Deus, proximuſque diligitur. Et Auguſt. lib. de natura, & gratia, cap. 1. ait: Charitas eſt veriſsima, pleniſsima, perfectiſsimaque iuſtitia. Et tractatu 5. in 1. Epiſt Ioannis, inquit: Charitas eſt quæ ſeparat inter filios Dei, & filios perditionis; & ita ſæpe loquitur: ex quibus conſtat Auguſt tribuere charitati omnia, propter quæ poteſt gratia deſiderari: ac proinde ſuperfluam eſſe gratiam quæ ſit forma diſtincta. Gregor. etiam homil. 27. in Euangel. dicit, charitatem eſſe radicem omnium virtutum, ſentiens ipſam charitatem non habere priorem radicem: at vero ſi gratia eſſet diſtincta à charitate, ipſa eſſet radix charitatis, & à fortiori cæterarum virtutum. Et homil. 38. in Euangelia dicit, charitatem eſſe veſtem nuptialem, per quam ſolent Patres expoſitores intelligere gratiam ſanctificantem.

Probatur etiam ratione. Primo, quia gratiæ neceſsitas tota ſumitur ex operatione; ſed gratia quæ ſit forma diſtincta à charitate, ad nullam operationẽ neceſſaria eſt, quia ad omnia opera virtutũ ſufficiunt virtutes, & dona ſupra enumerata. Et confirmatur, quia effectus formalis gratię intelligi non poteſt diſtinctus ab effectu formali charitatis. Patet, quia ille effectus eſt eſſe ſanctum, & dilectum: ad hunc autem ſufficit charitas, quatenus à forma intrinſeca fieri poteſt, nam hæc dilectio eſt denominatio intrinſeca, & à forma inhærẽte in perſona grata. Ad hanc autem internam denominationẽ ſufficit charitas quæ facit hominem ſimpliciter bonum, & ſanctum, & ſingulariter dilectum à Deo, & gratum. Secũdo probatur, quia vel gratia à charitate diſtincta eſt in eſſentia animæ, vel in potentia: non poteſt eſſe in potentia, quia deberet illam complere, & inclinare ad aliquam determinatam operationem, nam perfectio recipitur in perfectibili ad modum eius. Neque etiam videtur eſſe poſſe immediate in eſſentia animæ, quia nullum determinatum, & quaſi ſpecificum effectum poteſt illi conferre, quia hic effectus, ſcilicet eſſe gratum,

vel dilectum, vt tenet ſe ex parte obiecti, ſeu perſona à Deo dilecta, nihil aliud ſignificat quam eſſe bonum, quod prædicatũ de ſe tranſcendens eſt, & per quamcunque virtutẽ ex parte confertur, & per charitatem ſimpliciter datur, nec eſt neceſſaria alia forma. Et confirmatur, quia per gratiam expellitur peccatum; ergo immediate recipitur in ſubiecto, in quo maxime ineſt peccatum, nempe in voluntate, in qua eſt charitas, & per conſequens non diſtinguitur ab ipſa gratia.

Probatur tertio: Si gratia, & charitas realiter diſtinguerẽtur, poſſent à Deo ſeparari, & per conſequẽs ſine charitate eſſet homo ſanctus, & gratus Deo, contra illud 1. Corin. 13. Si charitatẽ non habuero, nihil mihi prodeſt; vel è contrario poſſet eſſe gratus, & non acceptus Deo, ſi habens gratiam, nõ haberet charitatem ad ipſum; vel poſſet cum ſola charitate diligere, licet non eſſet dilectus, quod repugnat verbo Dei, dicentis: Ego diligentes me diligo: aut denique poſſet quis diligere, & diligi cum charitate, & ſine gratia. Vltimo probatur, ſi gratia eſſet diſtincta à virtutibus, compararetur ad illas vt eſſẽtia ad proprietates, vel ſicut ſubſtantia animæ ad potentias; ergo omnes virtutes infuſæ penderent à gratia, nõ ſolum quoad eſſe virtutis, quod dicuntur habere à charitate, ſed etiam quoad ſubſtantiam ipſorum habituum, quia omnes manarent ab illa, ſicut paſsiones ab eſſentia: hoc autem dici nõ poteſt, quia etiam habitus fidei, & ſpei amitterentur amiſſa gratia. Lege Ioan. Rada in 2. controu. 13.

Oppoſitam ſententiam, nempe gratiã eſſe formam à charitate realiter diſtinctam, tenet S. Tho. 1. 2. q. 113. a. 3. & alijs in locis, quem ſequuntur omnes Thomiſtæ, Caiet. Conrad. Medi. vbi S. Tho. Capreol. in 2. diſt. 26. q 1. Soto lib. 2. de nat. & grat. c. 17. & 18. Suarez lib. 6. de grat. c. 12. cum alijs, quos ibi citat. Difficile tamen eſt (vt ipſe Suarez fatetur) ſententiam hãc Scriptura, Concilijs, aut Patribus oſtendere: quia licet ſæpe dicant ſanctificari nos per Dei gratiam, vel infundi nobis gratiam ſanctificantẽ, nihil firmũ colligi poteſt, quia vox, gratia, valde generalis eſt: & de omnibus donis ſupernaturalibus proprie dicitur, & maxime charitas comprehendi poteſt, quæ peccatũ mortale ſecum non admittit.

Probat autem hanc ſententiam Suarez. Primo, quia nullam implicationem inuoluit dari aliquam qualitatem ſupernaturalem, quæ ſit forma dans formaliter aliquod eſſe ſupernaturale, quod non ordinetur per ſe primo ad aliquã operationem tanquam proximũ principium eius: in naturali enim ordine experimur dari formas accidentales afficientes formaliter ſubiectum, licet vim agendi non præbeant, vt eſt quantitas, & in genere qualitatis albedo, pulchritudo, & aliæ ſimiles: imo etiam formæ ſubſtantiales per ſe primo ordinãtur ad dandum eſſe formaliter; ad agẽdum vero non ita, ſed per ſuas potentias, vel qualitates; ergo poteſt gratia formaliter perficere animam, eamq. pulcherrimam reddere in diuino ordine, quamuis non per ſe immediate, ſed per virtutes ſibi connaturales operetur, ſicut character formaliter perficit animam, & quaſi ſigillat, & tamẽ non eſt principium proprium, & phyſicũ alicuius operationis ſibi connaturalis; ergo valde credibile eſt infundi iuſtis hanc gratiam, quæ

ſit

Digitized by Google

ſit quaſi totius iuſtitiæ ſupernaturalis fundamentum, vel potius eſſentia, quia prius eſt forma quæ dat eſſe, quam quæ dat operari. Vnde charitas quæ operatiua eſt, non eſt forma primo deificans animã, ſed gratia, in qua ipſa charitas radicatur. Item gratia eſt forma animæ inhærens, quæ formaliter excludit culpam mortalem: hæc autem forma non poteſt eſſe ipſa charitas, nec quantum ad actum qui non permanet, nec quoad habitum qui non eſt perfectior actu; ergo datur forma diſtincta à charitate ſanctificans, ſeu deificans animam. Multas alias rationes adducit Suarez, quibus vt ſatiſfaciamus, aliqua erunt notanda in opinione Scoti.

Primo nota, quod quæcunq. forma actiua, quæ alicuius operationis eſt principiũ quo, & formale, prius dat eſſe agenti principali, quam in operationem prodeat: vt calor qui eſt principium quo calefactionis, prius conſtituit ignem in eſſe calidi, quam ignis per eum agat, & operetur. Ratio eſt, quia actus ſecundus neceſſario præſupponit actum primum, & agere neceſſario ſupponit eſſe: ex quo infero eandem formam, quæ eſt principium actionis, duo habere munera; vnum eſt dare eſſe agenti, alterum vero eſſe principium actionis ſibi congruentis. Et ſicut etiã virtus moralis dat eſſe, & operari, ita loquendum eſt de formis Theologicis, nempe de gratia, quæ & dat eſſe ſupernaturale, & ſic vocatur gratia, & dat operari ſupernaturale, qua ratione dicitur charitas. Conſtituitur ergo homo in eſſe ſupernaturali per formam ſupernaturalem, quę eſt immediatum principium operationis ſupernaturalis, nõ enim vt homo immediate per ſuam ſupernaturalẽ formam, quã diuinitus accepit, operetur, indiget alia forma, quæ per ſuã actionem paſſum diſponat.

Secundo nota, quod gratia non præeminet charitati, nec charitas excellentior eſt gratia. Primum patet, quia ſecundum Aug. 15. de Trinit. c. 18. charitate, donum nullum Dei eſt excellentius. Et ſermo. 18. de verbis Domini, ait: Quale bonum eſt iſta charitas, fratres? Quid pretioſius? Quid luminoſius? Quid firmius? Quid vtilius? Quidve ſecurius? Et inter chariſmata ſpiritualia, charitas in ſummo gradu numeratur à Paulo, & fidei, ſpei martyrio, & admirabilibus alijs ſupremæ gratiæ donis præferri affirmat Bernard. ſermo. 29. in Cant. & 1. Corinthio. 12. & 13. Neque ſecundum dici poteſt, quia gratia à nulla virtute exceditur, vt eſt manifeſtũ; cum ergo ęquales ſint in perfectione gratia, & charitas, non poſſunt ſpecie differre, nam quæ ſpecie differunt, nequeunt æquari in perfectione; & ſi æquales ſunt in perfectione, & eiuſdem rationis, altera ſuperflueret. Sed reſpõdent aduerſarij, charitatem quidem præcedere omnes habitus infuſos operatiuos, non tamẽ gratiã, à qua tanquã à radice dimanat. Cõtra, quia Aug. vbi ſup. abſolute dicit, nullum donum eſſe charitate excellẽtius. Quis autem negabit gratiam inter dona Dei contineri? Quod vero Paulus, ſecundum Bernard. charitatem omnibus donis ſupernaturalibus pręferat, ſatis conſtat.

Tertio nota, quod etſi probabile ſit, (etſi non certum) principium quod dat eſſe ſubſtantiale, diſtingui realiter à principio operandi: probabile enim eſt animam realiter diſtingui ab intellectu,

& vo-

& voluntate; de principio tamen ſecundario, quod dat eſſe accidentale, non poteſt eſſe verum: calor enim qui dat eſſe accidétale igni, eſt ei immediatum principium agendi, & ita cum gratia det eſſe accidentale, & non ſubſtantiale, nihil prohibet eam eſſe immediatũ principium operandi. Et confirmatur, quia D.Thom.1.2.q.110.a.12. ait, gratiam habitualem, quæ animam iuſtificat, & ſanat, eſſe principium operis meritorij. Sic enim ait: Gratia habitualis in quantum animam ſanat, vel iuſtificat, ſiue gratam Deo facit, dicitur gratia operans; in quantum verum eſt principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans; ergo eadem forma, ſecũdum S.Thomam, poteſt eſſe principium eſſendi, & operandi, cum eadem gratia det eſſe ſupernaturale animæ, & ſimul ſit principium immediatum operis meritorij: quapropter gratia, & charitas erũt eadem forma, vel charitas ſuperfluet.

Ex his ſequitur, quod gratia eſt formaliter charitas: diſtinguntur tamen ſola ratione, nã vt ait Scotus, charitas dicitur, qua habens eam, habet Deum charũ, ita quod reſpicit Deum non in ratione diligentis, ſed in ratione diligibilis: gratia vero eſt, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipſa reſpicit Deum acceptantem, ſiue diligẽtem, non autem dilectum; gratia ergo dicitur prout reſpicit ſubiectum, cui eſſe ſupernaturale tribuit, quo mediante eſt gratũ Deo; quatenus vero reddit ſubiectum potens diligere Deum, ac meritorie operari, eſt charitas. Igitur relatione ad ſubiectum dicitur gratia, relatione vero ad actum dicitur charitas, ſicut eadem eſt amicitia qua ego Petrũ diligo, & ob quam me Petrus diligit. Lege Radam vbi ſupra. Ex his facile ſatis fit his quæ obijcit Suarez, nam quamuis dari poſsit forma perficiens ſubiectum, quæ non ſit principium operandi, vt quantitas, albedo, &c. de gratia tamen id concedendum non eſt, quia *eſt forma* intrinſece operatiua, & principiũ actus meritorij, vt ex D.Tho. vbi ſupra probaui. Vnde per gratiam & efficimur diuinæ conſortes naturæ. 2.Petr. 1. & etiam meritorie operamur, & filij Dei efficimur, iuxta illud Rom. 5. Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei. Et 1.Ioan. 3. Nũc filij Dei ſumus, ſcilicet per intrinſecam formam, quæ eſt ſuprema quædam participatio ipſiuſmet naturæ Dei vt talis eſt. Vnde charitas, ſeu amor realiter non ſolum conſtituit amicũ, ſed etiam filium, & hæredem, licet *alia ratio* ſit *filij*, alia amici.

Arguit etiam Suarez ex Concilijs, nempe Vienenſi, Clementi.1. de Summa Trinit. vbi ait, gratiam infundi, & virtutes: vbi videtur gratiam à charitate, quæ virtus eſt, diſtinguere. Et in Trident. ſeſſ.6. cap.7. dicitur: In iuſtificatione renouari hominem per voluntariam ſusceptionem gratiæ, & donorũ, & ſub donis includit virtutes. Reſpondeo, ſolum ex his inferri diſtinctionem rationis gratiæ à *charitate*, vel ad ſummum *diſtinctionem* formalem, nam etiam in diuinis, præter ſapientiam, numeratur bonitas, omnipotentia, miſericordia, & alia attributa: quæ tamẽ inter ſe, iuxta communem ſententiam S.Thom. ſola ratione, ſecundum autem mentem Scoti, formaliter diſtinguntur. Item cum Concil. ait, gratiam infundi, & virtutes, & dona, ſenſus eſt, infunditur

gra-

gratia, quæ idem realiter eſt cum charitate, & ſimul infunduntur aliæ virtutes, & dona prçter ipſam charitatem, & gratiam. Et his ſatis fit omnibus auctoritatibus Patrum, quæ in hac materia adduci ſolent, facilè enim habent interpretationem, vt ipſe Suarez concedit lib. 6. de gratia, cap. 12. nu. 12.

Poteſt etiam noſtra ſententia amplius declarari: nam communis eſt in Philoſophia, & Theologia diſtinctio relatorum, provt dicunt, in, & provt dicunt, ad, ſeu vt alij dicunt, in actu ſignato, vel in actu exercito. Primo modo cõſideratur relatum vt forma inhærens ſubiecto: Secundo modo, vt refertur ad terminum, & tamen nullus hucuſque conceſsit, nec concedere poteſt relatum, vt dicit ad, & vt dicit in, diſtingui realiter; eodem igitur modo gratia conſideratur, vt forma inhærens ſubiecto, & veluti in actu ſignato deificans animam; charitas vero tendit ad ipſum Deum quem diligit veluti in actu exercito, quapropter ſola ratione differt ab ipſa gratia. Charitas enim, vt Probat D. Thom. 2. 2. q. 23. eſt amicitia erga Deum, dicente Chriſto Domins Ioan. 15. Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos, quia charitas eſt virtus qua nos diligimus Deum, & peculiaris amor quo Deus amat Chriſtum tanquam filium ſibi gratum, non poſtulat peculiare donũ diſtinctũ realiter à charitate, quod ipſam animam immediate ſanctificet, cum hoc præſtet ipſa charitas, dicente Ioan. 1. c. 3. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & ſimus. Loquitur enim, vt multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quæ alio nomine dicitur gratia, quæ facit hominem Deum per participationem, ſeu filium Dei adoptiuũ. Poteritque prædictus locus Ioannis intelligi de charitate creata, qua nos amamus Deum, & ſimul de increata, qua Deus nos ita amat, vt filios ſuos nos conſtituaт.

Confirmatur etiã ex verbis Pauli Roman. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritũ ſanctum, &c. id eſt, charitas eſt prima per quam Spiritus ſanctus habitat in nobis: nã vt dicit Ioan. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo: quod idem eſt de gratia, quæ idem eſt cum charitate: nam quatenus Deus diligit nos, & manet in nobis, dicitur gratia; quatenus vero diligimus Deum, & in ipſo manemus, vocatur charitas, & vtraque dicitur vinculũ perfectionis, & æqualis excellentiæ, & per conſequens non ſunt diuerſæ ſpecies, vt ſupra probaui. Et hoc eſt conſentaneum Concilio Trident. dicenti, merita Chriſti applicari iuſtis, quãdo per iuſtitiam in eis receptam interius renouantur. Et addit hoc fieri dum in cordibus eorum infunditur charitas; & conſtat loqui de formali iuſtitia, non autem per concomitantiam, & connexionem, vt non recte exponit Suarez, vim inferens verbis Concilij. Vnde falſum eſt quod ipſe Suarez docet, gratiam eſſe eſſentialiter perfectiorem charitate, ſicut eſſentia eſt perfectior ſuis proprietatibus: ſupponit enim gratiam, & charitatem ſpecie differre. Dicit etiam, gratiam in eſſentia perfectiorem eſſe ipſo lumine gloriæ, quia eſt principium radicale ipſius luminis, & viſionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis, quod libenter concedo. Idem autem omnino dicendum eſt de charitate, quæ eiuſdem perfectionis, & ex-

& excellentiæ eſt cum gratia.

Vnde etiam quod dicit D.Tho. 1.2.q.110.a.2.ad 2.gratiam in modo eſſe minus perfectam anima rationali,quia eſt accidens; in quantum vero eſt expreſsio,vel participatio diuinæ bonitatis, eſſe perfectiorem. Et in 4.diſt.49. q.1. a.2. q.1.ad 5.dicit,gratiam,licet in ratione accidẽtis,ſit minus perfecta; quatenus tamẽ ordinatur ad aliquid extra, id eſt, ad perfectius vniendam animam cum Deo, eſſe perfectiorem; & hoc modo inquit D. Tho.beatitudo creata,& gratia,& huiuſmodi ſunt aliquid nobilius natura animæ cui inhærẽt. Quod etiam expreſſe dixit de charitate, 2.2.q.23.a.3. Auguſt. etiam ſerm. 15. de verbis Apoſtoli, cap. 15. ſic ait:Melius eſt te iuſtum eſſe,quam te hominem eſſe:ſi hominem te fecit Deus,& iuſtum tu te facis, aliquid melius facis quã fecit Deus; ergo ſecundum Augu. gratia quæ dat eſſe iuſtũ, perfectior eſt quam anima quæ dat eſſe hominem.

Sed videntur iſta,& alia huiuſmodi in rigore intelligẽda ſecundum moralem conſiderationem, & in ordine ad beatitudinem conſequendam. Ita enim Scriptura cõparat ſapientiam ad diuitias,& cætera bona humana Sapient.7.Prouerbio.8.Iob.28. ex his ergo non probatur in perfectione entitatiua eſſe perfectiorem gratiã, quam ſit animæ ſubſtantia, licet oppoſitum probabile ſit, quia non repugnat ſpeciem conſtitutam ſub genere minus perfecto ratione differentiæ, perfectione ſuperare ſpeciem ſub genere nobiliori exiſtentem, quia potentia imperfecta poteſt interdum coniungi cum nobiliſsimo actu, & ſic ſpecies alicuius accidentis poterit eſſe perfectior quam aliqua ſubſtantia,& per conſequens erit valde credibile,gratiam,ſeu charitatem eſſe ſimpliciter meliorem formam, quam ſit ipſa anima.

Ex his etiam infero,gratiam,& charitatem non poſſe ad inuicem ſeparari, etiam de potentia Dei abſoluta. Probatur contra Suarez in loco citato, quia ſunt *vna*, & eadem res eſſentialiter: quare non poteſt Deus infundere charitatem ſine gratia:nam habens charitatẽ, idoneus eſt ad merendum de condigno vitam æternam; & carens gratia idoneus non eſt de condigno ad merendum ipſam; ergo eſſet idoneus,& non idoneus, quod implicat contradictionem,& eſſet hæres, & non hæres vitæ æternæ, & filius adoptiuus,& non adoptiuus;quia ſi careret gratia,*non eſſet* filius adoptiuus, & ſi haberet charitatẽ,eſſet filius adoptiuus ad implens omnia Dei præcepta,non ſolum quoad ſubſtantiam actus, ſed etiam quoad intẽtionem præcipientis, dicente Apoſtolo:Finis præcepti eſt charitas de corde puro,&c. Et Apocalip.3. Suadeo tibi emere aurum ignitum, id eſt, charitatem (vt multi Patres exponunt) vt locuples fias, & per conſequens hæres vitæ æternæ,vt filius adoptiuus. Vnde nec poteſt Deus infundere gratiam, & non habitum charitatis, propter eandem rationem, & quia ſunt vnus, & idem habitus.

Sed quæres, an virtutes infuſæ proprie, & phyſice manent à gratia eo modo quo potentiæ fluunt ab anima, quod inſinuare videtur diuus Thom. 1.2. q.100. a.3.ad 3. vbi de gratia dicit,ſupponitur virtutibus infuſis, tanquam earum principium, & radix: & artic. 4. ad 1.dicit: Quod ſicut ab eſſentia animæ fluunt eius potentiæ, ita à gra-

gratia fluunt virtutes in potẽtias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus: certum tamen eſt hoc falſum eſſe, ſaltem de habitibus fidei, & ſpei, quoad ſubſtantiam eorum, quia non pendent à gratia in conſeruari; ergo neque in fieri, nec ſunt quaſi proprietates ſubſequentes gratiam, ſed veluti diſpoſitiones de ſe remotæ, & quę tempore præcedunt formam; & ideo poſſunt etiã ſine forma permanere: & idem cenſeo de alijs virtutibus infuſis, quia cum non ſint connaturales potentijs, quibus infunduntur à ſolo Deo, immediate fiunt in illis; ergo non procedunt à gratia per propriam reſultantiam; aliàs etiam lumen gloriæ deberet phyſice profluere à gratia conſummata, quia etiam eſt tanquam facultas, & proprietas eius, nam in quocunque ſtatu eſſet gratia, flueret lumen gloriæ; cum ergo à gratia non manet fides, nec lumen gloriæ, nulla virtus intellectualis ab illa manabit. Et idem eſt de charitate, cum non diſtinguatur à gratia. Item, virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo ſignum eſt non infundi per naturalem emanationem à gratia, ſed iuxta diuinæ prouidentiæ diſpoſitionem. Satis ergo eſt quod in hac infuſione ſeruetur quædam connaturalis proportio, & quod ratione gratiæ, ſeu charitatis tanquam illi debitæ infundantur.

QVAESTIO XI.

Vtrum gratia ſit immediate in eſſentia animæ.

DIuus Thomas. 1. 2. quæſtione 110. articulo 4. ait, gratiam immediate ſubijci in eſſentia animæ, charitatem vero in voluntate. Idem tenet Caiet. ibi. Scotus vero in 2. diſtinctione 26. quæſtione vnica, docet, gratiam immediate eſſe in voluntate, & non in eſſentia animæ.

Sit concluſio. Gratia immediate ſubiectatur non in eſſentia animæ, ſed in eius potentia, quæ eſt voluntas. Hęc eſt Scoti, & eorũ, qui docent idemptitatem realem gratiæ cum charitate. Et probatur primo. Gratia perficit animam in ordine ad determinatum actum, putà meritorium, quia eſt ſolius voluntatis, vt docet Anſel. lib. 1. de conceptu virginali, cap. 4. quia ſicut nullus actus eſt peccatum, niſi ſit voluntarius, ita nec meritorius niſi libertati voluntatis ſubſit; ergo non perficit gratia animã ſecũdum eſſentiam, vel ſecũdum quod eſt indeterminata ad intellectionem, & volitionem, ſed vt determinata ad operationem voluntatis. Et confirmatur, quia ſi gratia perficeret eſſentiam animæ, perficeret etiam in ordine ad actũ intellectus priuſquam ad actum voluntatis; ergo tunc actus intellectus, vt præcedit actum voluntatis, eſſet gratus Deo, & meritorius, quod concedi non poteſt. Reſpondet Caiet. quod licet gratia perficiat actum meritorium, non tamen ad hoc ſolum datur, nec primo, quoniam gratia primo perficit ad Dei formitatem, & participationem diuinæ naturæ, iuxta illud 1. Petri 2. Vt efficiamur diuinæ conſortes naturæ; ſecundario vero perficit ad actum meritorium. Vnde infantes per gratiã regenerantur in filios Dei, habentes præcipuum, & principalem effectum gratiæ, carentes tamen ſecundario, ſcilicet merito proprio. Et addit, quod ſi gratia cõſideretur ſimpli-

Digitized by Google

ſimpliciter, prius redundet in intellectum,quam in voluntatē;nam ſicut aſſentio eſt naturaliter prius grata quam voluntas, ita & intellectus; ſi vero ſit ſermo ſecundum inclinationem per propriū actum, prius conuenit voluntati.

Sed contra, quia gratia primo deificat ſubiectum cui ineſt, per ſuum formalem effectum; deificat tamen, & perficit in ordine ad propriam,& peculiarem eius operationem, cum eſſe ſit propter operationem. Vnde ſicut albedinem perficere ſubiectum, non poteſt condiſtingui contrafacere album, ſunt enim penitus idem,ita gratiā perficere animamidem eſt, ac illā deificare, & Dei formem reddere in ordine ad determinatum actum voluntatis; tum etiam quia ſicut anima primo eſt ingrata, & inuiſa Deo per voluntatem peccantē, ita primo eſt ei grata ratione voluntatis gratificatæ, & conuerſæ ad ipſum;ergo neque eius intellectus poteſt eſſe primo gratus Deo, quapropter ſicut gratia eſt primū principium gratificandi,ita & merendi.

Secundo probatur, quia impoſsibile eſt quod habitus perficiēs eſſentiam animæ, habeat maiorem vnionem cum habitu perficiente voluntatem, quam cum habitu perficiente intellectum;ſed gratia habet maiorem colligantiam, ſeu vnionem cum charitate, quæ eſt habitus perficiēs voluntatē, quam cum fide,quę perficit intellectum, etiam ſecundum Thomiſtas;ergo, &c. Maior patet, quia qualis eſt habitudo perfectibilium, talis videtur eſſe perfectionum:cum ergo voluntas non habeat maiorem cōnexionem cum eſſentia animæ, quam intellectus, imo videtur minorem habere; pari ratione,nec habitus voluntatis poteſt eſſe magis colligatus cum habitu perficiente eſſentiam animæ,quam habitus intellectus; non ergo eſt gratia in eſſentia animæ. Tertio oppoſita ſunt circa idem,ſed peccatū quod eſt oppoſitum gratiæ, eſt primo & immediate in voluntate; ergo ſimiliter gratia. Et confirmatur ex Anſel. de conceptu virginali,cap. 3. omnis iuſtitia, & iniuſtitia eſt formaliter in voluntate,gratia vero eſt quędam iuſtitiæ rectitudo;ergo erit formaliter in voluntate.Et non ſolum loquitur de iuſtitia actuali,ſed etiam de habituali: iuſtitia enim habitualis ita iuſtitia eſt ſicut actualis, imo ſecluſa actuali iuſtitia, vel iniuſtitia per ſolam habitualē dicuntur proprie Angelus, & homo *iuſti*, vel *iniuſti*. Quarto,gratia vel eſt realiter idem cum gloria, vel per ſe diſpoſitio ad eam; ergo per ſe eſt in eodem ſubiecto,in quo eſt beatitudo,& gloria; ſed beatitudo nō eſt per ſe in eſſentia animæ,ſed in potentia;ergo ſimiliter gratia erit in ſola animæ potentia. Minor patet, quia beatitudo eſt actus ſecundus quietans per coniunctionem ad obiectum beatificum; ergo eſt immediate in potentia.

Sed contra dices cum S.Thom. generatio terminatur ad formam ſubſtantialem, ergo & regeneratio. Reſpondeo negando conſequētiam:nam hæc regeneratio eſt accidentalis, & per conſequens in forma accidentali primo & immediate ſubiectatur, nempe in ipſa potentia, à quo principio per gratiam gratificato, & eleuato oriri debet,quæ potentia dicitur primo gratificabilis,non vero anima niſi ratione potentiæ quæ eſt voluntas, ſicut nec eſt beata niſi per ſuā potentiam, cui primo, & immediate

diate ineſt beatitudo, gratia igitur immediate perficit, ſicut & charitas ipſam voluntatem, actus vero aliarum potentiarum, & etiam ipſam animam mediante voluntate. Vnde quod dicit Suarez vbi ſupra, gratiam eſſe formam abſolutam, quæ immediate ad nullum actum, vel obiectum dicit habitudinem, ſed ſolum ad dandũ quoddam eſſe diuinum, falſum eſt, cum ſit idem quod charitas, quæ hanc habitudinem dicit, & per conſequens etiam falſum erit gratiam abſtrahere ab vtraque potentia, imo eſt determinate in voluntate: Vnde vnio inter Deum & animam fit media voluntate.

QVAESTIO XII.

Vtrum circa obiecta habituum infuſorum dentur habitus acquiſiti concomitantes infuſos.

PRo explicatione huius quæſt. in primis ſuppono, ſupernaturales actus non efficere in nobis habitus ſupernaturales, quia omnes illi immediate à Deo infunduntur. Suppono etiam hos actus ſupernaturales non inducere habitum eiuſdem ſpeciei cum habitu infuſo, nam ſuperfluum eſt multiplicare habitus numero differentes; & falſum eſt habitus naturales, & ſupernaturales in ſubſtantia eſſe eiuſdem ſpeciei. Item ſuppono, facilitatem actus non eſſe modum aliquem abſolutum, diſtinctum à ſubſtantia actus, ſed ſolum addere habitudinem ad ſuum principium quatenus ex maiori propenſione, vel virtute, vel meliori diſpoſitione, vel circa ſubiectum melius diſpoſitum operatur: neque intelligi poteſt alius modus abſolutus in actu, qui in inſtanti fit. Vnde in actione inſtantanea modus nihil aliud eſt, præter ſubſtantiam, & intenſionem eius, & habitudinem ad principiũ tantæ virtutis.

Ex his infero, habitum acquiſitum non poſſe dare facilitatem agendi in actibus infuſis tanquam principium per ſe influens aliquid in ipſum actum. Probatur primo, quia illa facilitas, vt dixi, non eſt in actu aliquid intrinſecum abſolutum, diſtinctum à ſubſtantia actus. Secundo, quia talis habitus non poteſt augere virtutem actiuam talis actus quoad entitatem eius, quia ille habitus eſt mere naturalis, & entitas actus eſt ſupernaturalis. Tertio, quia habitus qui acquiritur circa actus naturales, inclinat ad actus eiuſdẽ rationis cum his, à quibus genitus eſt, & ad idem obiectum ſub eadem ratione formali; in præſenti autem habitus acquiſitus non poteſt inclinare ad idem obiectum ſub eadem ratione formali, quia illud obiectum ſupernaturale eſt: neque etiam poteſt talis habitus ad actus infuſos inclinare; tum quia naturalis qualitas non habet naturalem appetitum ad ſupernaturalia; tum etiam quia naturalis inclinatio habitus ad actum fundatur in virtute actiua naturalitatis actus, quam virtutem non habet habitus acquiſitus circa actus infuſos, vt dixi; non ergo addendi ſunt habitus acquiſiti vltra infuſos circa eaſdem materias. Vnde facilitas, quæ in exercendis actibus infuſis inuenitur, per ſe quidem prouenire poteſt ex gratia Dei, vel phyſice augente virtutem effectiuam habitus, vel moraliter dante maiorem ſuauitatem,

Digitized by Google

aut illuſtrationem, vel affectioné maiorem in operando: per accidens autem poteſt ex conſuetudine prouenire quatenus per illam, vel tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentiæ, aut organa miniſtrantia his actibus, vſu ipſo melius diſponuntur.

His poſitis, ſit prima concluſio. Ex vi actuum ſupernaturalium, nullus habitus acquiſitus comitatur infuſos circa eorum materias. Ita D. Thom. quæſt. 17. de veritate, artic. 1. ad 4. & quæſt. 1. de verit. artic. 10. ad vltimum, ſequitur Caiet. Medina, & idem tenet Vazquez. 1. 2. diſputat. 79. cap. 10. & Valentia 2. tom. diſp 4. quæſt. 3. puncto 4. Et probatur, quia actus non producit habitum, niſi ſit circa idem obiectum materiale, & formale, in quod ipſe tendit, ſed actus ſupernaturales non poſſunt producere habitum inclinantem ad ſuum obiectum formale; ergo abſolute non poſſunt inducere habitum inclinantem ad operandum circa eandem materiam. Minor ſupponitur ex dictis, maior ſumitur ex Ariſtotel. 2. Ethic. cap. 1. Et probatur, quia habitus acquiſitus ſemper efficit actum ſimilem in ſpecie illis, à quibus genitus eſt, vt docet Ariſtotel. loco citato, & S. Thom. 1. 2. quæſt. 74. articu. 2. ad 3. quia habitus generatur tanquam pondus quoddam ad eoſdem actus, & tanquam virtus effectrix illorum, vt potentia facilius, & delectabilius poſsit ſimiles actus efficere: ſed actus infuſi non poſſunt efficere habitus productiuos ſimilium actuum; ergo multo minus poſſunt producere habitum effectiuum actuum diſsimilium. Nec fingi poteſt ratio ob quam talis habitus inclinet ad aliam ſpeciem actuum, vel cur ad vnam potius quam ad aliam.

Ex his infero, quod ille qui prius Catholice credebat omnia, & ſingula reuelata, & poſtea vnum articulum negat, licet alia retineat, ſtatim ſentit ſuam fidem infirmiorem, & minus fundatam circa ea quæ retinet. Vnde ſi aliqua facilitas poſtea ſentitur circa ea quæ credit, vel eſt ex aliquo habitu humanæ fidei antea acquiſito non per actus diuinæ fidei, ſed humanæ, quorum frequentia præceſſerat; vel oriri poteſt ex ſola memoria præteritæ fidei cum ſpeciebus de eiſdem obiectis permanentibus, & rationibus perſuadentibus illa eſſe credenda; & fortaſſe etiam ex habitu acquiſito credulitatis talium rerum, quæ omnia ſufficiunt ad facile credendum per actum fidei humanæ. Vnde quod dicit Molina 1. part. quæſt. 1. artic. 3. diſput. 3. actum fidei infuſæ eminenter continere actum fidei acquiſitæ, falſum eſt: aliud enim eſt eſſe perfectioris ſpeciei, & naturæ, quod verum eſt, aliud eminenter continere illam, quod eſt falſum, ſemper enim ſpecies perfectior eminenter continet imperfectiorem, ſed oportet vt ſe habeant per modum cauſæ æquiuocæ, & vniuerſalis, quod non poteſt tribui actui fidei infuſæ reſpectu acquiſitę, ſiue quoad habitum, ſiue quoad actum eius: alias dicere quis poſſet etiam habitum infuſum fidei poſſe elicere actum fidei naturalis, quia eminẽter continet illum, quod falſum eſt, alioquin fides diuina eliceret actum de ſe fallibilem, quod repugnat perfectioni eius, vt recte notauit Suarez lib. 6. de grat. cap. 14. Item eadem ratione poſſet quis dicere actum ſcientiæ eminenter continere habitum opinionis, & poſſe illum

Digitized by Google

illum efficere, quod eſt plane abſurdum.

Nota tamen, quod non repugnat actus infuſos ſecundum generales rationes credendi, vel amandi, relinquere ſpeciem ſui, quæ poſtea non eſt futura principium ſimilium actuum, ſed cognitionis imperfectæ, & confuſæ eorundem actuum, & ideo poteſt etiam eſſe naturalis, & relicta ab actibus infuſis ſecundum rationem aliquam communem, in qua cum actibus naturalibus conueniunt, in quo eſt longe diuerſa ratio de productione habitus, nam illa ponitur vt ſit principium phyſicum ſimilium actuum, & ideo neceſſe eſt vt ad determinatam ſpeciẽ actum inclinet, & ſi ſit acquiſitus vt ab actibus non tantum ſecundum rationem generalem, ſed ſecundum propriam, & ſpecificam producatur.

Secunda concluſio. Per actus naturales, qui circa materiam virtutum infuſarum fieri poſſunt, habitus etiam naturales, & acquiſiti poſſunt generari. Probatur, quia hi actus ſunt efficaces ad producendos habitus ſibi proportionatos, ſicut alij actus naturales intellectus, & voluntatis. Sed nota, acquiſitionem horum habituum non eſſe per ſe neceſſariã ad perfectionem, vel vſum habituum infuſorum, ſed contingenter tantum, & concomitanter cum illis coniungi. Probatur, quia actus acquiſiti non ſunt neceſſarij ad infuſos, vt probatum eſt; ergo neque habitus acquiſiti ad infuſos, quia eadem eſt ratio, & proportio. Quod autem actus naturales non ſint neceſſarij ad ſupernaturales, probatur: quia nec ſunt cauſæ, nec principia illorum, nec conditiones omnino requiſitæ, quia neſcit tarda molimina Spiritus ſancti gratia, vt ait Ambroſ. & ideo non indiget actu naturali ad efficiẽdum in nobis ſupernaturalem actum.

Tertia concluſio. Hi habitus frequenter acquiruntur, & coniunguntur cum infuſis, & ſuo modo iuuant illos. Hæc eſt communis Theologorum in 3. diſt. 23. 26. & 27. Scoti, Gabriel. Almahin. Maioris, &c. & eam ſupponit Caiet. 1. 2. q. 63. a. 3. Medina quæſt. 51. a. 4. dubio vltimo. Et probatur experientia, nam licet actus naturales productiui talium habituum per accidens ſint, & contingenter fiãt reſpectu virtutum infuſarum, nihilominus quia motiua eorum magis familiaria ſunt, & ex rebus ſenſibilibus ſæpe ſumuntur, ideo facilius fiunt; & per conſequens veriſimile eſt, vel frequentius, vel ſatis frequenter exerceri, ac proinde habitum inducere; quod vero iuuent poſtea patet, quia licet non iuuent, per ſe influendo in actus infuſos, nihilominus iuuare poſſunt inclinando ad ſimiles actus in ſubſtantia generica. Poſſunt etiam iuuare, vt apprehenſio, vel cogitatio de tali re facilior ſit, & ſuauior, ac deniq. iuuare poſſent tollendo impedimenta, moderando aliquos affectus, vel excludendo aliquos aliquo modo repugnantes.

TRACTATVS SEXTVS DE iuſtificatione, ſeu ſanctificatione hominis, provt eſt effectus formalis gratiæ habitualis.

QVAESTIO PRIMA.

An gratia intrinſece, & per ſe faciat hominem gratum.

NOTA, quod in hac materia non ſumitur eſſe gratum in generali ratione, ſed ſub ſpeciali, nempe quatenus eſt donum quoddam conſtituens recipientem gratum tanquam amicum, vel tanquam obiectum dignum amicitia Dei; debet enim tale donum eſſe perfectio naturæ rationalis, ſeu intellectualis, quia ſola talis natura, ſeu perſona capax eſt vinculi amicitiæ, aliæ nãque res, licet habeant aliquid vnde placere poſsint, & gratæ eſſe tanquam obiecta conſona appetitui, etiam ſecundum rectam rationem, non ſunt aptæ ad amicitiam, quia nec ſunt propter ſe amabiles, nec redamare poſſunt. Præterea nõ omnis perfectio, quæ reddit perſonam aliquo modo gratam, vel aptam, vt in ea quis complaceat, ſufficit conſtituere perſonam gratam amicabiliter, vt ſic dicam: nam ſeruus fidelis, prudens, & obſequens inde placet Domino, eſtq. ei gratus, non tamen gratitudine amicitiæ; & ſic etiam Angelus in pura natura placeret Deo propter naturalem perfectionem, & magis propter moralem, ſi illum ſuper omnia diligeret, & naturalem rectitudinem ſeruaret, & ſimiliter homo ſtudioſus in ordine naturali, ſi careret peccato, in eodem ordine placeret, non tamen eſſet gratus tanquam amicus, imo etiam ſi homo ex ſupernaturalibus donis vnum, vel aliud habeat, vt fidem, vel ſpem, ſecundũ illam perfectionem placebit Deo, *ſimpliciter* vero non erit gratus, provt nunc loquimur, tanquam actus ſecundum pręſentem ſtatum ad amicitiam cum Deo ineundam. Senſus ergo quæſtionis eſt, an in tota latitudine habitualis gratiæ, ſit aliquod donum intrinſece homini inhærens, quod formaliter illum conſtituat, ſimpliciter Deo gratum perfectæ amicitiæ gratitudine, ita vt Deus ratione illius doni in illo tanquam in amico complaceat, ſeu ſingulari amore, ac proprio iuſtorũ illũ proſequatur.

Sit prima concluſio. Homo iuſtus fit gratus Deo, & amabilis illi vt amicus per qualitaté aliquã illi inhærenté, ſiue illa vocetur iuſtitia, ſiue gratia. Hæc eſt cõtra Lutherum, Caluinũ, Kemnitium, qui docent, nos tantum dici iuſtos extrinſece ex Chriſti iuſtitia. Sed probatur hæc concluſio ex Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 4. & 7. nam in priori docet, quod iuſtificatio eſt translatio ab ſtatu filiorum Adæ in ſtatum gratię, & adoptionis filio-

filiorum Dei: in alio addit, quod per hanc gratiæ ſuſceptionem fit homo ex inimico amicus Dei. Et cap. 10. ſubdit, per hanc gratiã nos fieri amicos Dei, & domeſticos eius. Et cap. 7. docet, homines fieri iuſtos, & ſanctos per inhærentem ſibi ſanctitatem, & iuſtitiam; ergo homo fit gratus Deo per gratiam ſibi inhærentem. Et probatur ad Coloſſenſ. 1. vbi dicitur, placuiſſe Deo reconciliare omnia in Chriſto, tanquam in capite à quo omnis gratia manat, per quam grati Deo efficimur. Et ſubiungit Paulus, quia in ipſo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipſo, &c. Ibi enim particula, per, cauſam efficientem, ſeu meritoriam ſignificat; vox ve o, in, finalem indicat. De formali vero intelligendum eſt, quod inferius addit, Exhibere vos ſanctos, & immaculatos, & irreprehenſibiles coram ipſo: non enim efficimur veri ſancti, niſi à ſanctitate propria, & nobis inhęrente, & non aliqua denominatione per extrinſecam imputationem gratiæ Chriſti. Legatur Auguſt. lib. 8. confeſſ. cap. vltim. & orat. ad Cathecu. contra Iudæos, cap. 1.

Et probatur ratione, quia homo non fit gratus Deo niſi per amorē quatenus à Deo ſpecialiter diligitur, & amatur: amor autē Dei non eſt ſterilis, ſed efficax; nec fertur in obiectum ficte, & apparenter bonum, ſed in vere bonum, Deiq. amore dignum. Vnde 2. Reg. 12. dictum eſt de Salomone, Dominus dilexit illum: & ſubditur, & vocabit nomen eius, Amabilis Domino, eo quod diligit eum Dominus; ergo Deus ſpeciali amore, diligendo iuſtum, aliquid ei donat, quo faciat illum tali amore dignū, quod eſt eſſe gratum per aliquam formam in homine receptam. Et hinc de iuſto dicitur Sapient. 4. Placens Deo factus eſt dilectus. Et infra: Placita enim erat Dei anima illius; ergo aliquid eſt in anima iuſti, per quod fit Deo placita. Vnde ſubditur, quoniam gratia, & miſericordia eius eſt in ſanctos eius. Vnde Hieron. Daniel. 10. ait: Omnis ſanctus habens in ſe animæ pulchritudinē, id eſt, gratiam inhærentem, amatur à Domino. Et hoc eſt illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus, vtique per gratiam permanentem.

Secunda concluſio. Forma, ſeu qualitas gratiæ per ſe, & ex intrinſeca natura ſua habet in homine hunc formalem effectum, qui eſt gratum Deo illũ reddere, & quantum in ſe eſt ſpeciali Dei amore, ſeu amicitia dignum. Hæc aſſertio vt infra videbimus, non eſt contra Scotum, nec contra alios, qui oppoſitam videntur tenere ſententiam. Tenet autem eam Aureol. in 1. diſt. 17. q. 1. a. 2. Medin. 1. 2. q. 110. a. 4. Bellarm. lib. 2. de iuſtif. c. 16. Ricard. art. 8. §. quod autem, Valentia 2. p. diſp. 8 q. 5. punct. 2. Suarez lib. 7. de grat. c. 1. Vazquez 1. 2. diſp. 104. Et probatur primo, quia hæc gratia per ſe, & natura ſua eſt vera interna iuſtitia, vt ex dicendis patebit; ſed iuſtitia vere eſt grata, & amabilis, maxime ab eo qui iuſtus eſt, dicente Ariſt. 1. Ethicor. cap. 10. Non eſt iuſtus, qui non gaudet iuſtis; ergo hæc gratia talis eſt apud Deum, & talē conſtituit eum cui donatur. Et confirmatur ex Auguſt. Concion. 26. in Pſalm. 118. dicente, Iuſtitia eo ipſo iam bona eſt, quia iuſtitia eſt, quam iuſtitiã gratiam ibi appellat; & hæc iuſtitia conſiſtit in redamatione, &

amore Dei ex ntaura ſua;ergo cõſtituit hominem ita gratũ,vt conſtituat etiam amicum,ſeu amabilem amore amicitię. Dicitur enim Ioan.15. Qui diligit me, diligetur à Patre meo. Sed quia præter mutuam beneuolẽtiam, requiritur ad amicitiam proportio,& æqualitas quædam, ex Ariſt.8. Ethicor. c.7. Vnde inferior ad conuenientẽ dignitatem eleuari debet,vt fiat ſufficiens proportio, & communicatio bonorum : nam vt ait Hieron. Micheæ 7. Amicitia pares aut accipit,aut facit: quare amor hominis ad Deum , ſiue in habitu , ſiue in actu conſideretur ex vi ſuæ intrinſecę naturæ,non conſtituit hominem proportionatum ad veram amiciſiam cum Deo,niſi adiungatur donũ, quo talis proportio fiat.

Propter quod fundanda eſt hæc concluſio , principaliter in gratia gratum faciente:illa enim eſt,quę ex vi ſuæ intrinſecæ naturæ , & perfectionis eſſentialis tantã confert homini dignitatem,vt ſit capax diuinæ amicitiæ:& hanc qualitatem vocat Concil.Trident.gratiam,& ſanctitatem,ſicut vocat iuſtitiam , & adoptionem filiorum. Et ratione huius formæ dictũ eſt 2.Petri 1.Maxima,& prætioſa nobis promiſſa donauit , vt per hoc diuinę efficiamur conſortes naturæ;ergo ex ſua natura illa eſt participatio naturæ diuinæ . Et licet ſub illis promiſsis, de quibus loquitur D.Petrus,alia beneficia cõprehendantur , maxime includitur conſortium gratiæ : ſic enim Deus multa nobis promiſit beneficia contuli , per quæ tandem conſortium illud conſequamur, inter quæ; & ſacramenta , & ipſe Chriſtus Dominus computari poſſunt , nam & illa propter gratiam nobis præſtandam, inſtituta ſunt , & Filius Dei factus eſt homo,vt nos filij Dei efficeremur.

Vnde ſi alicubi Patres locum illum Petri exponunt de conſortio, ſeu vnione morali cum Deo, intelligendi ſunt vt aliam quaſi naturalem non excludant , ſed ſupponant , quia reuera eſt magis conſentanea proprietati verborum Petri. Vnde verba Petri nec proprie de vnione Incarnationis intelliguntur , nec de coniunctione cum Chriſto in Euchariſtia, ſeu de conſortio per internam formam , ita aſsimilantem hominem Deo , vt ex vi illius ſit Deo amabilis,vt in eo tanquam in amico complaceat. Ex quo infero , quod licet ſimpliciter nõ neceſſario amet Deus hominem gratia affectum , amet tamen neceſſario ex ſuppoſitione. Vnde neceſſario complacet Deus in illo effectu , tanquam in bono, neque eſt imperfectio, ſed magna perfectio:nõ enim habet Deus hunc amorẽ eo quod indigeat bonitate creaturæ, ſed quia ſapiens, & iuſtus eſt , & ideo diligit vnũquodque , provt diligibile eſt in eo ſtatu, in quo ab ipſomet Deo libere conſtituitur,ſicut Deus abſolute non videt creaturam ſcientia viſionis,tamen ſuppoſito quod illam facere velit , neceſſario illam videt.

Sed dubium eſt , quomodo hæc qualitas creata ſit participatio diuini eſſe, ſecũdum eam rationem, qua eſt ipſum eſſe per eſſentiam in participatum, & independens omnem præhabens eſſendi plenitudinem , nam vt aliquid dicatur eſſe participatio propria Dei ſecundũ rationem formalem, neceſſe eſt vt ſecundum aliquam rationem communem , tam in Deo , quam in creatura formaliter inueniatur. Vnde eſſe per eſſentiam , cum neceſ-

ſario

ſario includat, vt ſit increatum, cõmunicari non poteſt creaturæ. Itẽ ens imparticipatum repugnat enti creato; ergo impoſsibile eſt vt qualitas creata participet naturam diuinam, vt eſt eſſe imparticipatũ ſecundum formalem participationem. Vnde in terminis ipſis videtur magna implicatio dicere, qualitatem aliquam participare diuinum eſſe, prout imparticipatũ eſt, nam eo ipſo quod diuinum eſſe participatur, non participatur, vt imparticipatum eſt, formaliter loquendo, ſed prout participabile, licet ipſum eſſe Dei, quod participatur, aliquid ſit in Deo non participatum ab alio: hoc autem modo omnes creaturæ participãt eſſe Dei, quod in ipſo imparticipatum eſt quaſi materialiter: non tamen participant ipſam imparticipationem diuini eſſe, quia illa imparticipabilis eſt, & ſic dicimus implicare participari à qualitate creata gratiæ. Quapropter non placet opinio Ioannis Vincentij in releɫ. de grat. Chriſti, qui contra prædicta aperte tenet, docens, gratiam gratum facientem tantæ eſſe excellentiæ, vt ſit participatio diuinæ naturę, quatenus eſt ipſum eſſe per eſſentiam imparticipatũ, & independens, ac præhabens omnem eſſendi plenitudinem; & hoc modo conſtituere animam diuinæ naturæ conſortem: repugnat enim eſſe creatum, eſſe independens, vt ex terminis conſtat, cum dependentia ſit de intrinſeco conceptu creationis, & à fortiori plenitudo eſſendi incommunicabilis erit enti creato. Vnde cum qualitas gratiæ non participet formaliter plenitudinem eſſendi, quia nullo modo participat eſſe ſubſtantiale, nec formaliter, nec eminẽter, aut virtualiter, nec participabit vim creã di, & ſimiles perfectiones.

Vera igitur eſſentia gratię habitualis, propter quam dicitur eſſe ſingularis participatio diuinæ naturæ, eſt quia cum natura diuina ſit quædam intellectualis natura altioris ordinis, quam vlla ſubſtantia intellectualis creata, ille gradus intellectualitatis, qui eſt in diuina natura, diuino quodam & ſupernaturali modo participatur per habitualẽ gratiã, quo quidem modo à nulla ſubſtantia creata per ſeipſam, vel per potentiam ſibi connaturalem participari poteſt; nam ſicut in beatitudine eleuatur anima per lumen gloriæ, ita per gratiam habitualem nunc eleuatur, vt concors ſit diuinæ naturæ. Hæc ergo excellẽs participatio diuinæ naturæ, ſatis eſt ad conſtituendum hominem in illo gradu, in quo ſit obiectum gratum Deo, & diligibile amore proprię, & perfectę amicitiæ excellẽtię, quæ inter Deum, & creatam naturam inueniri poteſt. Cũ enim homo fiat per gratiam, quodammomo Deus per participationem, eſt dignum obiectum amoris amicitiæ apud Deũ; habitus ergo ille gratiæ, ſeu charitatis, ita perficit in via participationem diuinæ naturæ, vt non ſolum conſtituat hominem diligentem Deum actu, vel habitu, ſed etiam conſtituat illum diligibilem à Deo tanquam amicum, propter excellentiam illius amoris, & quia conſtituit hominem iuſtum, & ſanctum in conſpectu Dei.

Vt autem argumentis hæreticorum, quæ contra hanc veritatem adducuntur ſatisfaciamus, aduerte, Chriſtum D. cauſam eſſe noſtrę gratiæ, & ſanctitatis efficientẽ finalem, & exemplarẽ, ac præcipue meritoriam, quæ omnia cum ſint

extrinſeca non excludunt, imo inferunt, & requirunt intrinſecam formam, per quam dilecti, & grati Deo reddamur, quia hoc modo excellentius, ac verius dicimur per Chriſtum, vel in Chriſto gratificari, aut propter Chriſtum amari, quam ſi per ſolam imputationem, & denominationem extrinſecam grati diceremur, vt inter homines, licet filij alicuius ducis ſtrenui poſsint eſſe à Rege dilecti propter ſola patris opera, & obſequia eximia, gratiores tamen erunt, ſi pater in actibus, & virtutibus ſuis eos fecerit ſibi ſimiles; ita ergo Chriſtus ſe geſsit erga homines, & hoc magis eius excellentiam, & efficaciam cōmendat, vt ex comparatione Adami, & Chriſti declarat Paul. ad Rom. 5. vbi concludit multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iuſtitiæ accipientes in vita regnabunt per vnū Ieſum Chriſtum. Vnde cum dicit Scriptura, nos gratificari in Chriſto, particula, in, optime ſignificare poteſt cauſam exemplarem, & meritoriā, maximè vero illa particula ſignificare ſolet gratiam finalem, quia in gloriam, & amorē dilecti filij ſui nos Deus gratificat. Aliquando vero dicimur per Chriſtum gratificari, & tunc particula, per, cauſam efficientem, ſiue phyſicam, ſiue moralem, & pręſertim meritoriam ſignificat. Sæpe etiam dicimur eſſe grati, vel gratificari propter Chriſtum, & tunc particula, propter, licet poſſit dicere cauſam finalem, proprijſsime ſignificare ſolet meritoriam, vt Ioan. 6. Qui manducat me, & ipſe viuet propter me. Et ad Philippen. 2. Propter quod & Deus exaltauit illum, &c.

Nota etiam, quod nos induere Chriſtum, nihil aliud metaphoricè ſignificare, quam gratiā, & virtutem eius participare: nam ſicut corpus induitur veſtibus modo accommodato ſibi adhærentibus, ita animus non induit Chriſtum niſi habitus eiuſdem Chriſti animo noſtro adhæreat. Eſt tamen diſsimilitudo, quia habitus corporis non eſt forma inhærens, ſed ſubſtantia adiacens corpori; habitus autem animæ eſt vera forma illi inhærens, nam in metaphora non debet eſſe omnimoda ſimilitudo, ſed proportio. Gratiā autem inhęrere animæ, probatur etiam ex illo 2. Corinth. 1. Vnxit nos Deus, qui & ſignauit, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris. Vnctio enim, & pignus cordis non eſt niſi aliquid illi inhærens.

QVAESTIO II.

Vtrum gratia ex ſua natura conſtituat hominem filium Dei adoptiuum, & hæredem vitæ æternæ.

SIt prima concluſio. Gratia habitualis intrinſece, & ex ſua natura conſtituit hominem filium Dei adoptiuum, & hæredem ſupernaturalis beatitudinis, quantum eſt ex vi filiationis internæ, quam per gratiam participat. Probatur ex Scriptura: ait enim *Paul.* ad Coloſſ. 1. Gratias agentes Deo, qui dignos nos fecit in partes ſortis ſanctorum in lumine, & eripuit nos de poteſtate tenebrarum, & tranſtulit in regnum filij dilectionis ſuæ. Ex quibus verbis colligit Concil. Triden. ſeſſ. 6. c. 3. deſcriptionem iuſtificationis. Docetq. per eandē gratiam, per quam à poteſtate tenebrarum, id eſt, à peccato, & inimicitia Dei liberamur:

mur, transferri nos in regnum filij Dei, non quidem actu, & reipſa poſſeſſum; ergo ſaltem iure adeptum; ergo per illam gratiam accipimus ius ad regnum filij, ſaltem adoptiui. Et ad Rom. 8. Quicunq; ſpiritu Dei aguntur, (id eſt, per gratiam inhabitantem) hi ſunt filij Dei, & per conſequens hæredes, vt ibi ſubiungit Paulus, & propter hanc cauſam iuſtificatio hominis dicitur in Scriptura regeneratio, & natiuitas ſpiritualis, Ioan. 3. & ad Titum 3. quæ omnia propriori, & excellentiori modo intelliguntur, ſi gratia connaturaliter conferat hanc filij dignitatem.

Secunda concluſio. Hæc filiatio adoptiua Dei, & ius hæreditarium æternæ gloriæ ſatis fundatur connaturaliter in ſolo habitu charitatis. Hæc eſt contra Suarem lib. 7. de gratia, cap. 2. Probatur, quia gratia, & charitas, vt ſupra docuimus, ſunt idem realiter, ſed gratia habet ius hæreditarium connaturaliter æternæ gloriæ; ergo & charitas. Vnde per virtutem charitatis cõſtituitur homo realiter particeps diuinę naturæ, ſimulq. diuini amoris, diuerſa tamen ratione, vel vt alij docet, diuerſa formalitate, eadem tamen realitate. Vnde realiter nec gratia dicitur forma maior, vel excellentior charitate, neque è conuerſo.

QVAESTIO III.

An poßit Deus hominem ſibi gratum reddere, & hæredem gloriæ, ſine gratia inhærente.

PRima concluſio: Eſſe gratum, & acceptum Deo, vel ab eo dilectum, vt obiectum proportionatum tali amori, non poteſt homini conuenire ſine intrinſeca gratia. Probatur, quia non poteſt effectus formalis fieri ſine cauſa formali; ſed hæc gratificatio quoad hos effectus, & participatio diuinæ naturæ fit ab inhærente gratia formaliter, & connaturaliter; ergo implicat fieri ſine tali cauſa. Et confirmatur, nam licet Deus poſsit facere vt voluntas eliciat actum charitatis ſine habitu, non tamen poteſt facere vt eliciat illũ connaturaliter, quia ille eſt effectus intrinſecus, & formalis talis habitus, ſed eſſe gratum, verbi gratia, dicit eſſe ita diſpoſitum intrinſece, vt ſibi debeatur talis dilectio, vel acceptatio, vel diſpoſitio, ſeu virtus intrinſeca, neceſſaria ad cõnaturaliter operandũ diuina opera; ergo non poteſt homo eſſe gratus ſine intrinſeca forma, qua intrinſece redditur particeps diuinæ naturæ; ergo non per denominationem tantum extrinſecam.

Sed contra dices: Anima Chriſti fuit ſanctificata ipſa diuinitate ſine habitu gratiæ. Reſpondemus, etiam ibi reperiri intrinſecam denominationem, & ſubſtantialem vnionem humanitatis ad Verbum intime coniunctum humanitati, nõ vt forma, ſed vt eſt realis terminus à quo prouenit formaliter illa ſanctificatio. Dico etiam ſantificationem illam eſſe alterius rationis, quia non eſt accidentalis, ſed ſubſtantialis. Vnde ſi præter illam vnionem non fuiſſent habitus infuſi animæ Chriſti, reuera careret illa pulchritudine ſpirituali, quã gratia creata confert, & potentiæ eius non eſſent connaturaliter diſpoſitæ ad efficiẽdos actus ſupernaturales, & ideo ad hos effectus formales etiam fuerunt illi habitus neceſſarij, atque ita proprius effectus talium habituũ nunquam

Digitized by Google

potuit formaliter ſuppleri per aliam denominationem, vel vnionem,ſed potuit dari alius effectus nobilior analogice conueniens,in nomine ſanctitatis cum gratia creata.

Secunda concluſio. Eſſe gratũ, & ſimiles denominationes quatenus præter eſſe intrinſecum, gratiæ addunt denominationes extrinſecas cum habitudine ad alios terminos, præter ipſam gratiam, poſſunt ſeparari ab inhærente gratia. Probatur primo, quia omnes effectus, qui per ſimiles denominationes ſignificantur, ſunt ſecundarij reſpectu habitus gratiæ, & ideo ſunt ab illa ſeparabiles. Secũdo, quia ſunt veluti morales effectus, qui pendent ab actu libero Dei ratione diſtincto; nam effectus phyſicus gratiæ (vt ſic dicã) ſolum eſt facere participem naturæ diuinæ ſecundũ altiorem gradum intellectualitatis, quam poſſit eſſe connaturalis ſubſtantiæ creatę. Hic ergo effectus ita eſt inſeparabilis ab illa forma, vt nec ſine illa dari, nec ipſa ſine illo infundi poſsit, quod vero perſona habens hanc naturæ diuinæ participationem, ſit etiam ſic grata, vt ſecundum præſentem ſtatum ſit accepta ad beatitudinem æternam, vel ad aliam familiarem amicitiam, & ſimilia, eſt quid morale, & pendens ex alio affectu Dei ratione diſtincto à voluntate dandi formam talem gratiæ; ergo tales effectus vel denominationes ſunt ſeparabiles à gratia, cum denominatio intrinſeca poſsit eſſe ſine extrinſeca ſibi addita, & è cõuerſo.

Vnde gratia inhęrẽs alicui perſonæ reddit illam connaturali modo capacem gloriæ, & ita acceptabilem, vt actualis acceptatio ei ſit debita debito connaturalitatis, ſicut viſio Dei eſt cõnaturaliter debita intellectui creato, vt eleuato per lumen gloriæ; at vero poſteriori modo, ſcilicet quoad actualem acceptationem, poteſt acceptatio ad gloriam à gratia ſeparari: quia poſſet Deus homini dare gratiam non ſolum ad tempus, ſed etiam perpetuam, & nolle illi viſionem ſuam vnquam concedere, ac ſubinde non acceptare illum actualiter ad gloriam, quia hæc acceptatio nihil aliud eſt quam voluntas dandi homini aliquando gloriam; & è conuerſo poſſet Deus non dare alicui qualitatem gratiæ, & illi viſionem ſuam concedere, nam poteſt Deus acceptare hominem ad gloriam ſine habitu gratiæ, & eleuare ad claram ſui viſionem ſine vllo habitu gratiæ; ergo multo magis acceptare ad gloriam; quia acceptare ad gloriam, non eſt niſi velle illam dare, etiam ſi poſtea danda ſit, ſi in eo ſtatu perſeueretur. Et confirmatur, quia gratia, & gloria diſtingũtur realiter, & ſunt ſine repugnantia ſeparabiles; ergo poteſt Deus velle efficaciter dare alicui gloriam, nunquam illi qualitatem gratiæ conferendo: hoc autem nihil aliud eſt, quam acceptare illum ad gloriã ſine gratia. Vnde hoc eſſe gratiæ extrinſecum, augeri poteſt vltra eſſe qualitatis, quia poteſt Deus, ſi velit, acceptare hominem gratum ad maiorem gloriã, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis eſſet, vel mere gratis illam maiorem acceptationem conferendo, vel propter aliqua opera præcedentia: quæ habitũ gratiæ in eſſe qualitatis non auxerũt. Hoc autem intelligitur de potentia Dei abſoluta, nam de facto neminem Deus acceptat ſecundum præſentem iuſtitiam ad maiorem

glo-

gloriam, quam ſecundum intrinſecam proportionem,& connaturale debitũ reſpondeat habitui gratiæ, & intenſioni, quam pro illo tempore habet, quomodo dicitur gratia Chriſti infinita non in eſſe qualitatis,ſed in eſſe gratiæ,ideſt, ſi per illud eſſe gratiæ ſignificetur moralis dignitas,quæ accreſcit illi gratiæ ex coniunctione ad Verbũ;illa vero dignitas infinita non pertinet ad intrinſecam rationem gratiæ,ſeu iuſtitiæ.

Ex dictis bene infertur, quod ſecundum aliquem modum imperfectum,poſſet Deus hominem habere gratum per aliquam dilectionem extrinſecam ſine gratia inhærente,homo tamen extrinſece tantum dilectus reuera non poſſet dici ſimpliciter iuſtus,etiam ſi careret peccato: (vt infra oſtendam) diuina ergo gratificatio,& amicitia propria, & perfecta fieri non poteſt ſine intrinſeca, & permanẽte gratia. Vnde non poteſt Deus complacere in homine extrinſecus tantum adoptato,ſeu grato,eo modo quo complacet in homine ſimpliciter iuſto,& intrinſece pulchro, & ſanctificato, quia ſine interna gratia non datur obiectum illi complacentiæ proportionatũ: nihilominus tamen poſſet Deus complacere in illo homine aliquo modo tanquam in perſona ſibi dilecta, & tanquam in futuro hærede ſuæ beatitudinis, ſaltem per extrinſecam acceptationem eius.

Infertur etiam, poſſe Deum de potentia abſoluta habere hominẽ ſibi gratum, & acceptum ad gloriam per ſolos actus ſine habitibus: nam ſi id præſtare poteſt ſine actibus,multo magis cum illis. Ille tamen modus gratificationis,& acceptationis ſecluſa inhærente, ac permanente gratia,imperfectus eſſet, & ad connaturalem rerum ordinem,& propoportionẽ inſufficiens;ergo per ſolos actus non recipit homo internam facultatem ad connaturaliter operandum ſupernaturales actiones, nec per illos reciperet participationem diuinæ naturæ, quæ perfectam ſanctificationẽ, deificationem, & internum ius ad beatitudinem confert. Quapropter nec proprie filiatio adoptiua eſſe poſſet per ſolos actus, qualis nunc eſt habens in homine intrinſecumfundamentũ, nam ſoli actus non poſſunt talem relationem fundare.

QVAESTIO IV.

An homo qualitate gratiæ affectus, poßit non eſſe gratus Deo, neque filius eius adoptiuus.

SIt prima concluſio. Impoſsibile eſt formam gratiæ inhærere animæ, & non conſtituere illam participem diuinæ naturæ, & quantum eſt ex ſe digna beatitudine,& dilectione diuina,eiuſqueamicitia. Probatur,quia hic eſt effectus primarius,& formalis huius gratiæ, & declaratur à ſimili, quia impoſsibile eſt efficere ſolẽ lumẽ in aëre,quin aër reddatur lucidus,& particeps lucis ſolis:gratia autẽ eſt quaſi quoddam lumen animæ, & participatio lucis per eſſentiã, nam ſeruata proportione tam intrinſecũ, & naturale hoc illi eſt quã ſoli illuminare corpora: & ita poteſt explicari cum proportione congrua in ſingulis habitibus infuſis,nam habitus fidei non poteſt eſſe in intellectu quin reddat illum potentem ad credẽdum, ſicut nõ poteſt actus fidei inhærere intel-

intellectui, vel actus amoris volũtati, quin reddat hominem credentem, vel amantem.

Secunda concluſio. Poſſunt habitus infuſi in potentijs inhærere, & non reddere hominem gratum ſimpliciter. De gratia vero dico, poſſe inhærere quin hominẽ reddat acceptum ad beatitudinem, vel ad perfectam amicitiam Dei: & ſic intelliguntur Doctores, qui oppoſitum videntur ſentire. Prior pars patet apud eos, qui tenẽt gratiam realiter diſtingui à charitate. Secunda pars notior eſt, quia etiam ſi gratia in homine exiſtẽs ſit acceptatio actualis (vt ſic dicã) huius hominis ad beatitudinẽ, eſt actus liber Dei, qui non habet neceſſariam connexionem cum illa qualitate, quia licet intrinſece cõſtituat hominem acceptabilem, nõ tamen inde neceſſario ſequitur vt acceptetur. Vnde hæc actualis acceptatio non pertinet ad intrinſecum effectum formalẽ illius qualitatis; poteſt ergo ſeparari ab illo, ſicut poteſt Deus creare Angelum perfectum in naturalibus eſſentia, & potentijs, ratione quarũ eſt capax beatitudinis, & nihilominus ſtatuere nunquam illam ipſi dare, imo quamcumque naturam à ſe conditam poteſt Deus connaturali operatione perpetuo priuare. Imo communiter docent Theologi, potuiſſe Deum aſſumere hypoſtatice naturam humanam, & nunquam illi dare viſionem beatam, & conſequenter non acceptare illam ad beatitudinẽ; ergo multo magis poteſt Deus id facere reſpectu gratiæ habitualis. Ratio vero generalis eſt, quia operatio eſt res diſtincta ab ipſa natura, ſeu gratia, & poſterior illa, & pendens ab influxu libero Dei nouo, & diſtincto, quem poteſt Deus pro ſua libertate, & ſupremo dominio ſuſpendere; ergo facile poteſt gratiam dare, & gloriam perpetuo negare, ſeu quod perinde eſt ad illã non acceptare: & idem eſt de habitibus potentiarum, ac de ipſo lumine gloriæ; nam etiam poſt infuſionẽ luminis gloriæ, poteſt Deus non concedere viſionem ſui ſuſpẽdendo concurſum. Si ergo ſub ratione gratiæ includatur acceptatio actualis ad gloriam, ſic fieri poteſt de potentia abſoluta, vt homo ſit qualitate gratiæ affectus, & nõ plene gratus, nec filius, nec hęres, cum excluſus eſſet ab hæreditate, quia ſupponitur ad gloriam non acceptatus. Et in hoc ſenſu videtur loquutus Scotus. 1. diſt. 17. q. 2. Ocham quæſt. 1. Gabri. q. 1. art. 1. Gregor. q. 1. a. 2. Durand. q. 1. n. 7. & alij, cum dicunt, gratiam non natura ſua, ſed ex Dei acceptatione, & ordinatione habere, vt hominem Deo gratũ reddat. Loquuntur enim de acceptatione actuali: acceptatio enim ad gloriam eſt peculiare beneficium diſtinctum ab infuſione habituum, & ab illis de potentia abſoluta ſeparabile.

Hoc autem beneficium abſolute non dicitur extrinſecus fauor; tum quia eſt de habitu ipſius gratiæ inhęrẽti, & quaſi connaturale illi; tũ etiam quia nonſiſtit in ſola extrinſeca denominatione, aut imputatione ad futurum effectum realẽ, & intrinſecum, aliquando ratione inhærentis gratiæ conferendum, & ob hanc cauſam non computatur hoc beneficium vt omnino diſtinctum ab ipſa gratia, nam qui dat formam, dat conſequentia ad formam, & ſic hæc acceptatio non dicitur proprie complementum, vel perfectio ſanctificationis iuſtorum, ſed potius ſignificat quaſi fructus eius, ſaltim in ſpe, & acce-

ptatio.

Digitized by Google

peratione diuina, iuxta illud ad Roman. 6. Habebitis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem autem vitam æternam.

QVAESTIO V.

An gratia habitualis habeat maiorem vim, & dignitatem ex Chriſto, ad hominem ſanctificandum.

NOta, quod dupliciter loqui poſſumus de gratia. Primo, quoad effectum formalẽ ſanctificandi hominem apud Deum, constituendo eum Deo gratum, & amabilẽ, ſeu acceptabilẽ ad vitam æternam, & ad diuinam amicitiã quoad ſubſtantiam eius, vt ſic dicam. Secundo, de gratia quoad alios effectus, vel fauores, quaſi accidentarios, & extrinſecos, qui prouenire poſſunt ex quadam extrinſeca dignitate, qualis eſt inter homines nobilitas, vel relatio ad parentem, vel amicum.

Prima concluſio. Gratia habitualis, vt eſt forma intrinſece inhærens animæ, ita confert natura ſua homini eſſe gratum Deo, & acceptabilem ad hæreditatem æternã, vt ſolum hunc effectum plene, & adæquate conferat iuxta gradus phyſicos ſuæ perfectionis, ita vt ſub hac ratione nihil illi accreſcat ex eo quod per Chriſti merita nobis conferatur. Probatur, quia gratia confert hos effectus quatenus eſt ſingularis participatio diuinæ naturæ, vt ſupra dixi, ſed hęc participatio non eſt maior propter reſpectum ad Chriſtum. Et confirmatur primo, quia ſicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis: ſed homo non fit gratus Deo ſimpliciter propter extrinſecam imputationem gratiæ Chriſti, ſed quatenus per Chriſtum interna gratia homini confertur; ergo nec fit magis gratus propter ſolum Chriſtum, extrinſece conſideratum, ſed quatenus ab illo manat maior interna gratia. Item gloria homini data per Chriſtum, vel ſine Chriſto, non facit hominem magis beatum, ſi alioquin lumen gloriæ, & viſio ſunt æqualia. Idem dicendum eſt de gratia.

Secunda concluſio. Quamuis habitualis gratia in ratione gratiæ, vel amicitiæ non conſtituatur, vel compleatur per fauorem extrinſecum, vel per iuſtitiam Chriſti formaliter, nihilominus hæc gratia quatenus in nobis eſt ex Chriſti meritis, & in eis fundatur, participat quandam moralem dignitatẽ, & æſtimationem, ratione cuius aliquos veluti accidentales effectus formales in hominibus iuſtis habere poteſt. Declaratur hæc aſſertio primo ex verbis Concilij Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. dicentis, iuſtos per iuſtitiam quam in ſe recipiunt, inſeri Chriſto, & fieri vera membra eius. Hoc enim non conuenit gratiæ habituali ex ſola intrinſeca eius natura, vt per ſe conſtat; ergo ex diuina ordinatione, qua ſtatuit, nõ iuſtificare homines niſi in fide Chriſti, & propter meritũ eius. Eſt autem moralis dignitas ſeu honor iuſtorum, vt Chriſto inſerantur, & ſint membra eius; ergo etiam gratia, quatenus eſt gratia Chriſti, ſeu ex Chriſto, habet peculiarem dignitatem, & ęſtimationem moralem, vt oſtendi poteſt ex verbis Leonis Papę ſerm. 1. de natiu. in fine: Agnoſce, o Chriſtiane, dignitatem tuam, & diuinę conſors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conuerſatione redire: memento cuius capitis

pitis, & eius corporis ſis membrum.

Poteſt hoc etiam congruenter declarari per proportionẽ ad gratiam Chriſti ſupra inſinuatã, nam licet gratia habitualis in Chriſto ſit eiuſdem rationis cum noſtra, nihilominus ex coniunctione ad gratiam vnionis non ſolũ eſt gratia perſonalis, ſed etiam capitalis, quæ eſt peculiaris dignitas, quæ accreſcit ex coniunctione ad Verbum, etiam ſi neque illi addat entitatem phyſicam, neque illi conueniat ex vi ſuæ naturæ: ſimiliter ergo in membris Chriſti propter peculiarem coniunctionem ad ipſum, accedit peculiaris dignitas ipſi gratiæ, quatenus illam coniunctionem perficit, faciendo viuum membrum Chriſti. Item quia ex meritis Chriſti fit, vt hæc gratia non ſolum ſit gratia reſpectu noſtri, id eſt, gratis data, ſed etiam ſit iuſtitia reſpectu Chriſti, qui eſt prçmium meritorum; ſpectatque hoc ad hominis dignitatem, nimirum ſanctificari per influxum ſui capitis, & alterius hominis, ſicut eſt honor peculiaris habere beatitudinem vt coronam iuſtitiæ, quãuis eſſentialem rationem, aut perfectionem beatitudinis non augeat. Præterea probabiliſsimum eſt, cæteris paribus, idem opus hominis iuſti nunc magis ſatisfactorium eſſe apud Deum, quam ſi non eſſemus viua membra Chriſti per gratiam; & maior nunc eſt efficacia orationum propter Chriſtũ, quatenus in eo per fidem viuam ſumus radicati, & fundati quaſi in habitu, pluribuſque auxilijs, & fauore benigniori, & maiori Deus proſequitur Iuſtos habentes gratiã per Chriſtũ. Cõcludimus ergo gratiam ſanctificantem eſſe non poſſe maiorẽ in eſſe gratiæ, id eſt, in ratione formæ conſtituentis hominẽ gratum, & acceptũ Deo, quã in eſſe qualitatis; imo de facto, & ſecundũ legem non poteſt aliquis acceptari ad maiorem gloriã, quã ſit gratia eius, tam in eſſe qualitatis, quam gratiæ, & quod idem eſt de gratia Chriſti, licet ſub aliis reſpectibus, quaſi accidentarijs, poſſit aliunde dignificari.

QVAESTIO VI.

Vtrum iuſtificatio ſit effectus formalis poſitiuus gratiæ.

IN Concil. Mileuit. can. 3. damn. Pelagius, quia gratiã ad ſolam peccatorũ remiſsionem valere dicebat ſine interioris gratiæ ſubminiſtratione. Et ita Pelagio tribuit hunc errorem Stapleton. lib. 4. de grat. & liber. arbit. c. 1. & Vega lib. 7 in Trid. c. 24. Hæretici autem huius tẽporis docent, iuſtificare aliquem, ſolum eſſe illum à peccatis abſoluere, & per conſequens iuſtificatio non eſt niſi peccatorũ remiſsio. Nota tamen, quod quçdã eſt iuſtitia humana, alia diuina: humana dici poteſt eadẽ cum acquiſita, diuina vero eadem eſt cum infuſa. Dicitur à Paulo iuſtitia humana, quæ cõſiſtit in externa obſeruatione alicuius legis: hæc enim, & apud homines iuſtitia cenſetur, & ratione humana fit ſine ſpiritu fidei, & ideo humana merito appellatur: de qua loquitur Paulus ad Rom. 4. dicens: Si Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriã, ſed non apud Deum, id eſt, ſi non habuit aliam iuſtitiam niſi quæ eſt in operibus legi conſentaneis, & non ex ſpiritu fidei, eſt dignus laude apud homines, qui externa opera reſpiciunt, non tamen apud Deum, qui alteriorẽ iuſtitiã poſtulat; at iuſtitia diuina ſpecialiter

Digitized by Google

liter eſt à Deo, & ad Deum per ſe primo tendit; & de vtraq. loquitur Paul. Rom. 10. cum ait: Ignorantes iuſtitiam Dei (id eſt, diuinã) quærentes ſtatuere ſuam (id eſt, humanam) iuſtitiæ Dei non ſunt ſubiecti. Et de vtraq. loquitur Chriſtus Matth. 5. dicens: Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquam Scribarũ, & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cælorum. Et nota, iuſtitiã Dei ſemper eſſe verã, & ſolidam: nam ſi eſt ficta, & ex hypocriſi, non eſt Dei iuſtitia: iuſtitia autem humana poteſt eſſe vera in ſuo genere, & falſa, ſeu apparẽs, & ficta.

Poteſtq. vlterius hæc humana iuſtitia in naturalem, ſeu moralẽ, & politicam, ſeu ciuilẽ diſtingui, imo & legalem: nam quamuis verum ſit, iuſtitiam legalẽ fuiſſe aliquo modo diuinam, quatenus conſiſtebat in obſeruantijs à Deo inſtitutis, & præceptis, quatenus tamen illa lex non obſeruabatur ex fide, vt ait Paul. ad Galat. 3. neque per ſpiritum conſequendi veram ſanctificationem, & remiſsionem peccatorum in fide, & ſpe Chriſti venturi, ſed ſolum ad conſequendam iuſtificationem legalẽ, & præmia temporalia in illa lege promiſſa, tota illa iuſtitia humana, & carnalis, ſeu temporalis erat. Et ſic Paul. ad Hebræ. 9. Iuſtitias carnis illas vocat, dicens, quæ non poſſunt iuxta cõſcientiam perfectum facere ſeruientem. Et idem ad Galat. 3. & Rom. 3. dicit: Ex operibus legis non iuſtificabitur omnis caro coram illo. At iuſtitia diuina dicitur interna rectitudo, & ſanctitas hominis apud Deum, à qua ſolent vocari homines in Scriptura ſimpliciter iuſti. Sic Matthæi 9. dixit Chriſtus: Non veni vocare iuſtos, ſed peccatores ad pœnitentiã. Et cap. 13. Separabit malos de medio iuſtorum. Et Sapient. 5. Lætamini in Domino, & exultate iuſti. & alibi ſæpe. Et hanc vocat Paulus iuſtitiam Dei, dicens ad Rom. 10. Ignorãtes iuſtitiam Dei, & ſuam, quærentes ſtatuere iuſtitiæ Dei, non ſunt ſubiecti: dicitur autem iuſtitia Dei non ſubiectiue, ſed effectiue, id eſt, non qua iuſtus eſt, ſed quæ eſt homini ex Deo, vt dixit Auguſt. lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 12. Et eodem modo poteſt appellari iuſtitia Chriſti, imo etiam ipſum Chriſtum appellauit Paulus iuſtitiam noſtram 1. Corinth. 1.

Nota etiam, quod iuſtificare in Scripturis aliquando ſignificat iuſtum oſtendere, vt Lucę 10. Ille volens iuſtificare ſeipſum, id eſt, iuſtum pronuntiare, aut oſtendere. Et Eccleſiaſtici 7. Non te iuſtifices ante Deum. Et Iſaiæ 5. Vę qui iuſtificatis impium pro muneribus, id eſt, abſoluitis illũ. Vnde iuſtificari dicitur, cum abſoluitur reus ab iniquo iudice: & iuxta hanc ſignificationem dicitur interdum iuſtificari ipſe Deus, Pſalmus 50. Vt iuſtificeris in ſermonibus tuis, & vincas cum iudicaris. Non tamen eſt minus certa alia ſignificatio, in qua iuſtificari idem eſt, quod iuſtum fieri: & ſi addatur apud Deum, idem erit quod fieri iuſtum ſimpliciter, id eſt vere, & abſoluta iuſtitia, ac diuina, quæ Deo placeat, eiq. hominem gratũ reddat. De hac loquitur Paul. Rom. 3. dicens: Iuſtificati gratis per gratiã ipſius, per redemptionem, quæ eſt in Chriſto Ieſu, id eſt, facti iuſti nõ declarati: nam declaratio non ſpectat ad gratiã, ſed magis ad iuſtitiam; nec fit per redemptionẽ, ſed per iudicium, vt ipſi etiam hæretici dicunt. Et cap. 4. Credenti in eum qui iuſtificat impium, Deus

autem

autem non iuſtificat impium, declarando illum iuſtum, aliàs falſo declararet; iuſtificat ergo impiũ cum ex improbo facit pium, vt dixit Aug. epiſt. 120. cap. 20. & lib. de ſpiritu, & litera, cap. 26. & ad Roman. 5. Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi, ita & per vnius obeditioné iuſti conſtituuntur multi; iuſtificari ergo eſt iuſtum fieri, ſeu conſtitui, & è cõuerſo, per inobedientiam Adæ peccatoré conſtitui, & condemnationem ab illo trahere.

Significat ergo iuſtificatio tum declarationem, ſeu oſtenſionem iuſtitiæ, aut innocentiæ, & effectionem, ſeu collationem iuſtitiæ. Hęretici autem contendunt ſolum priori modo ſumendam eſſe ſecundum Scripturæ vſum: nos autem dicimus, cum agimus de propria hominis iuſtificatione, poſteriori modo ſumi, cum autem hæc iuſtificatio dicat habitudinem ad iuſtitiá, quot ſunt iuſtitiæ, tot poſſunt eſſe iuſtificationes, ſcilicet externa, interna, acquiſita, infuſa, actualis, habitualis, ſimpliciter, vel ſecundum quid. In præſenti ergo ſermo eſt de iuſtificatione coram Deo, ad quam neceſſe eſt vt per illam detur vera iuſtitia, & diuina, quæ abſolute, & ſimpliciter talis ſit. Præterea hæc iuſtificatio à Theologis diſtinguitur in primá, & ſecundam; nam verbum iuſtificandi interdum ſignificat facere iuſtum, vt conſtat ex citatis locis Pauli; interdum facere iuſtiorem, vt ex illo Apocalypſis vltimo, Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc. Et ſubditur: Qui ſanctus eſt, ſanctificetur adhuc; & de peccatore, qui in ſordibus eſt, ſordeſcat adhuc. De hoc etiam incremento iuſtitiæ loquitur Iacob. c. 2. cum dicit, Abrahamum ex operibus iuſtificatum fuiſſe. Et de eadem dicitur Eccleſ. 18. Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari. Et vtraque iuſtificatio poteſt à nobis ſubdiſtingui multis modis, nam in infuſione iuſtitiæ duo interueniunt; vnum eſt productio ipſius iuſtitiæ per mutationem ſubiecti; alterum eſt terminus illius productionis, *vel formalis*, qui eſt ipſa iuſtitia, vel adæquatus, qui eſt ipſe iuſtus. Vnde ipſa mutatio ad iuſtitiam, ſeu productio iuſtitię, & ipſa informatio iuſtitiæ ſolet dici iuſtificatio, vt ait D. Thom. in 4. diſtinctio. 1. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 1. ad 1. Nunc autem de effectu formali ipſius iuſtitiæ tractamus.

Præterea, prima *iuſtificatio* ex parte termini à quo diſtingui poteſt, nam aliquando fit ex carentia gratiæ tanquam ex termino pure negatiuo, aliquando vero ex termino contrario, vel priuatiuo riguroſe: priori modo eſt facta iuſtificatio in Angelis, & in Adamo in ſua creatione, quia non ex peccato iuſtificati ſunt, ſed ex non iuſtis facti ſunt iuſti: præceſſit enim carentia iuſtitiæ in eis ordine naturæ, ſicut potuit fieri illuminatio in aëre, licet nunquam lumine caruerit; at in iuſtificatione, quæ eſt à peccato, ſemper præcedit tempore carentia gratiæ, quia præceſsit *ſal*tem originale peccatum: excipienda vero eſt iuſtificatio beatæ Virginis, quæ habuit quidam pro termino à quo peccatum, quia fuit iuſtificatio redemptionis; non tamẽ fuit à peccato, quod in tali perſona præceſsit, ſed quod præcederet niſi per talem iuſtificationé præueniretur. E contrario vero iuſtificatio animæ Chriſti per gratiá creatam, licet per ſe ſpectata, fuerit ſimilis iuſtificationi Adæ, & Angelorum

lorum in termino à quo mere negatiuo, & ordine naturæ non duratione præcedente, nihilominus in hoc fuit excellentior, quod illa negatio iam non erat connaturalis animę Chriſti, vt vnitæ Verbo, ſed potius gratia creata erat illi connaturalis, quia illa iuſtificatio per gratiam creatam non fuit prima ſanctificatio talis animæ: iam enim erat ſanctificata per gratiam vnionis, ratione cuius altera gratia illi debita erat.

Loquimur autem in pręſenti de primo iuſtificationis modo, prout ordinarie fit in hominibus, qui ex Adamo impij, & peccatores generantur, quæ propterea ſolet iuſtificatio impij appellari, quæ non cõſiſtit tantum in remiſsione peccati, ſed in aliquo etiam dono poſitiuo diuinæ gratiæ, vt certum eſt de fide definitum in Concilio Trident. ſeſſ. 6. can. 11. vbi anathema dicit in eos, qui dicunt, hominem iuſtificari ſola peccatorum remiſſione. Et cap. 7. dixerat, hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa cõſequitur, quę non eſt ſola peccatorum remiſsio. Iuſtificat ergo Deus non ſolum declarando, ſed etiam faciendo remiſsionem culpæ, & non ſolũ tegendo, vt male interpretantur hæretici: nam eſſe iuſtificatum non ſolum dicit carentiam mali, ſed etiam poſitiuum effectum bonitatis: iuxta illud Paul. 1. Corinth. 6. Hęc quidem fuiſtis, ſed abluti eſtis, ſed ſanctificati eſtis, ſed iuſtificati eſtis. Vnde negari non poteſt quin verbum ſanctificandi ſignificet facere ſanctum, ac proinde bonum: quomodo enim erit ſanctus, niſi ſit bonus? Vnde etiam ad Roman. 4. in noſtra iuſtificatione expreſſe diſtinguit illa duo, dum de Chriſto ait: Traditus eſt propter delicta noſtra, & ſurrexit propter iuſtificationẽ noſtrã, vbi duo ait, fieri in nobis propter Chriſtũ, vnũ eſt remiſsio peccatorũ, quam ſpecialiter attribuit morti Chriſti: aliud reſtitutio ad ſpiritualẽ vitã, quæ per Chriſti reſurrectionẽ ſingulari modo repræſentata eſt, & hoc poſterius expreſsius ſignificat nomine iuſtificationis. Et cap. 5. ſubiungit: Iuſtificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deũ, vſque ad illud in ſpe gloriæ filiorũ Dei: in quo aperte ſignificat eum qui iuſtificatur, per ipſam iuſtificationem fieri filium Dei, ac proinde bonũ, & ſanctum.

QVAESTIO VII.

Vtrũ aliqua gratia homini inhærens ex ſua natura formaliter conferat poſitiuum iuſtificationis effectum.

HAeretici docent, nos iuſtos eſſe, non per iuſtitiam inhærentem, ſed per extrinſecam Dei iuſtitiam, vel Chriſti; ex parte tamen noſtra requiri fidem, ſeu fiduciam, id eſt, credere firmiter, & conſtanter nos iuſtos eſſe, & iuſtitiam Chriſti nobis imputari: & hanc iuſtitiam aliqui vocant cauſam formalem, alij vero ne huiuſmodi cauſam cõcedere videantur, vocant eam approximationem, & quaſi manum, qua apprehendimus iuſtitiam. Et probant primo, quia in Scriptura dicitur: Chriſtus noſtra iuſtitia, ſanctificatio, & redemptio. 1. Corint. 1. & ad Epheſ. 4. Induite nouũ hominem, id eſt Chriſtum, qui ſecundum Deum creatus eſt in iuſtitia, & ſanctitate veritatis. Secundo, quia hæc iuſtitia, quę hominem cõſtituit iuſtum coram Deo, debet eſſe pura, & immaculata; talis autem eſt iuſtitia Dei, &

Chriſti, non autem iuſtitia noſtra, quia Iſai. 64. dicitur eſſe quaſi pãnus menſtruatæ; & ſæpe hoc modo loquitur Scriptura.

Sit tamen catholica concluſio. Homo vere iuſtus cõſtituitur corã Deo per gratiam illi infuſam, eiq. inhærentẽ. Hanc late probant moderni ſcriptores contra hæreticos. Vega lib. 7. in Trid. c. 11. Bellarm. lib. 1. de iuſtific. Ruard. arti. 8. contra Lutherum, Stapleton. lib. 5. de iuſtifi. Soto lib. 2. de nat. & grat. c. 19. Et probatur ex illo ad Rom. 5. Gratia Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris; & ex alijs locis ſuperius adductis. Item, vt ſupra probauimus, iuſtificare eſt iuſtum facere, quod non fit ſine iuſtitiæ receptione, quæ quid poſitiuum eſt, qua formaliter iuſtificamur, Rom. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. Quod euidẽtius cap. 5. declarat, dicens: Si enim vnius delicto mors regnauit per vnũ, multo magis abundãtiam gratiæ, & donationis, & iuſtitiæ accipientes in vita, regnabũt per vnum Ieſum Chriſtũ. Vbi verba donationis, & accipientes, euidenter oſtẽdunt ſermonem eſſe de gratia in homine recepta, quam etiam iuſtitiã appellat, quia per eam iuſtificamur, per Chriſtũ autem tanquam per cauſam meritoriam.

Idem etiam confirmatur ex illo Paul. 1. Corinth. 6. Abluti eſtis, ſanctificati eſtis, iuſtificati eſtis: per quę omnia verba effectum formalem integrũ iuſtificationis declarat, quem duo illa includere docet, ablutionem ſcilicet à peccatis, & ſanctificationem, ſeu renouationẽ animæ, vt ibi Patres exponunt. Vnde Cyrill. Alexand. lib. 4. in Iſai. orat. 2. ait, formari Chriſtũ in nobis per ſanctificationẽ, & iuſtitiam à Spiritu ſancto inditam. Et Aug. concio. 26. in Pſalm. 118. exponens illa verba: Feci iudicium, & iuſtitiam: dicit, nomine iuſtitiæ hoc loco non ipſa virtus, ſed opus eius ſignificatũ eſt. Et addit: Quis facit in homine iuſtitiã, niſi qui iuſtificat impiũ? hoc eſt per gratiã ſuam ex impio facit iuſtum. Vnde ait Apoſtol. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius, Rom. 3. vbi aperte docet, Deum iuſtificare hominem faciendo in illo iuſtitiam, quam facit gratis infundẽdo gratiam, quæ vtique non eſt aliud ab ipſo iuſtitiæ merito; ergo Concil. Trid. ſeſſ. 6. c. 7. definiuit, vnicam formalem cauſam noſtræ iuſtificationis eſſe iuſtitiam Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, quia videlicet ab eo donati renouamur ſpiritu mentis noſtræ, & non modo reputamur, ſed vere iuſti nominamur, & ſumus, iuſtitiam in nobis recipiẽtes vnuſquiſque ſuam. Et Concil. Mileu. c. 3. damnat Pelagianos, dicentes: Gratiam Dei, in qua iuſtificamur, ad ſolam peccatorum remiſsionem valere.

Probatur etiã noſtra concluſio, quia Scripturæ illos vocant vere iuſtos, qui recte viuunt, & per ſe præcepta obſeruant, & iuſtitiam, quæ in his operibus excercetur, & relucet, declarant eſſe illã, per quã homines à Deo iuſtificantur. Nam de Abel ait Paul. ad Hebræ. 11. Teſtimoniũ conſequutus eſt *eſſe iuſtus* non propter imputationẽ, ſed propter fidei, & iuſtitiæ opera: teſtimoniũ (inquit) perhibentem muneribus eius Deo. Idẽ de Noẽ, Geneſ. 6. & 7. & de Zacharia, & Eliſabeth Lucæ 1. & Ioſeph, Matth. 1. cũ eſſet iuſtus, &c. Eſt ergo homo iuſtus per gratiam inhærentẽ, quę illi infunditur. Et licet hęc iuſtitia ſit inchoata reſpectu iuſtitiæ conſummatæ patriæ, nihilominus eſſen-

eſſentialiter eſt iuſtitia integra, & vera, quia ex vi ſuæ eſſentiæ operatiua eſt iuſtitia, & ſufficiens ad ſeruandam legem Dei, etiam quoad dilectionem eius, & ſimiliter licet poſsit iuſtitia dici imperfecta quoad gradum, vel quoad ſtatum, nihilominus eſt perfecta eſſentialiter in ordine iuſtitiæ apud Deum; & hæc iuſtitia infuſa ſatis eſt vt homo illa indutus poſsit in diuino iudicio ſiſti, & vere iuſtificari, ſeu iuſtus iudicari ſine fictione, vel alia falſa imputatione. Vnde non dubitauit Regius Propheta immaculatos vocare iuſtos ſeruantes legem Dei, etiam ſi concupiſcentiæ fomitem habeant, Pſal. 1. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Et vltimo confirmatur ex iuſtificatione infantiũ, etiam ſi non poſsint Chriſtum per fidem apprehendere. Itẽ ſequeretur omnes iuſtificatos eſſe æquales in iuſtitia, quia per eandẽ iuſtitiã Chriſti eis imputatam omnes iuſti declarantur, quod eſt contra Scripturam, cum non omnes iuſti ſint ęquales in ſanctitate, quę inæqualitas intrinſece prouenit ex ipſa natura gratiæ inhærentis.

Ex dictis ſequitur, hominem iuſtificari per ſolam gratiam inhærentem, tanquam per formam integram, & completam, ſine imputatione externæ iuſtitiæ Dei, aut Chriſti, quæ veluti partialiter cõpleat cauſam formalem iuſtificationis cum gratia inhærente: nam iuſtitia inhærens eſt integra, & cõpleta cauſa iuſtificationis: quod probatur ex Concil. Trid. dicente, iuſtitiam inhærentem eſſe vnicam formalem cauſam noſtræ iuſtificationis, cenſens proculdubio iuſtitiam Dei, aut Chriſti nullo modo concurrere formaliter ad noſtram iuſtificationem: verum quidem eſt nulli dari formam iuſtificantem niſi propter Chriſti meritum, ſine quo nunquam infunderetur de facto. Nihilominus iuſtitia infuſa, etiã ſi nobis data fuiſſet ſine meritis Chriſti, per potentiam Dei abſolutam, ſola ſufficeret ad conſtituendum hominem iuſtum coram Deo, quia hæc iuſtitia infuſa natura ſua talis eſt, talemque effectum habet, ſiue detur ex meritis Chriſti, ſiue abſque illis, modo autem de facto ſolũ infertur Chriſti iuſtitiam eſſe cauſam efficientem, ſeu meritoriam noſtræ iuſtificationis, non formalem. Et propterea melius dicimus merita Chriſti nobis applicari, ſeu communicari, vt loquitur Tridẽt. quam nobis imputari. Infertur etiam ex dictis, non poſſe hominem eſſe iuſtum per imputationem externæ iuſtitiæ, non tantum de lege, & ex natura rei, ſed nec de potẽtia abſoluta Dei. Probatur, quia eſſe iuſtum eſt effectus intrinſecæ informationis; ergo fieri non poteſt ſine intrinſeca, & connaturali forma; ſicut eſſe rectum non poteſt concipi per ſolam denominationem extrinſecam, & ideo non poteſt alicui conferri niſi per formam, vel modum intrinſecũ; nec homo poteſt denominari amans, nec fidelis, niſi habuerit actum, vel habitum fidei, vel ab alijs; ergo nec dicetur iuſtus, niſi habeat iuſtitiam inhærentem actu, vel habitu.

Ex hoc vlterius colligitur, ſolã imputationẽ extrinſecã non poſſe ſufficere, etiam de potentia abſoluta, ad hominẽ iuſtum, iuſtiorẽ conſtituendũ, ſed neceſſarium eſſe aliquod augmentum formæ inhærentis, ſiue illud augmentũ ſit intenſio eiuſdem habitus, ſiue ſit extenſio per multiplicationem actuum, de quo infra. Et probatur, quia ſi aliquis dici non poteſt iuſtus, niſi

Digitized by Google

per formam intrinſecam, neque poterit dici iuſtior, niſi per mutationem,ſiue augmentum talis formæ intrinſecæ. Infertur etiam è contrario fieri non poſſe de abſoluta potentia, vt homo habeat infuſam iuſtitiã ſibi formaliter inhærentem, & quod non ſit ſupernaturaliter iuſtus. Probatur primo, quia non poteſt aliquis habere habitum,vel actum fidei,& non eſſe fidelis,& idem eſt de amante,ſperante, & ſimilibus; ergo idem eſt de abſoluta denominatione iuſti, quæ omnes illos complectitur. Secundo idem probatur,quia impoſſibile eſt à forma inhærente ſeparari effectum formalem ſibi connaturalem,& intrinſecum, ſed iuſtitia infuſa habet hunc effectum formalẽ ex intrinſeca ſua natura;ergo ab illa inhærente ſeparari non poteſt, cũ ſit hic effectus primarius, vel in ipſo includitur.

Reſpondendum eſt iam his quę obijciebautur ab hęreticis, per Chriſtum eſſe iuſtitiam noſtram, & per conſequens non inhærere nobis. Dico enim, quod etiã Chriſtus dicitur noſtra ſanctificatio,& tamen ipſi dicunt hominem non ſanctificari per ſolam imputationem ſanctitatis,ſed per dona inhęrentia. Dicitur etiam Chriſtus noſtra ſapientia:Quis autem dicet in nobis non inhærere etiam ſapientiam? Item Ioann. 11. dixit Chriſtus, Ego ſum reſurrectio,& vita, & tamen non reſurgent homines, neque viuent in gloria per imputationem reſurrectionis, aut vitæ Chriſti. Item Pſalm.70. dicit Deo Propheta:Tu es patiẽtia mea,quia ſcilicet ab ipſo erat patientia animæ Prophetę inhærens. Dicitur ergo Chriſtus iuſtitia noſtra, quia ab illo eſt noſtra iuſtitia, vel quia illam nobis promeruit.

Arguebant etiam hæretici,quia iuſtitia noſtra non eſt pura. Reſpõdeo,hoc eſſe hæreticum,quia gratia ipſa nullam habet maculam, ſed rectiſsimo ordine hominem ad Deum ducit, & quantum ex ſe eſt maculas peccatorum excludit, aut vincit. Et licet cum illa poſſint eſſe maculæ peccatorum venialium, illa tamen non excludunt diuinam amicitiam,nec rectitudinem, ſeu rectum ordinẽ ad finem vltimum. Ad illud autem Iſai. 64. Quaſi pannus menſtruatę. Reſpondet Bernard.ſerm.5.de verbis Iſa. cap.7. Vidi Dominum,&c.dictum eſſe propter maculam peccatorum venialium. Et ſerm.1. de omnibus ſanctis, de imperfectione noſtræ iuſtitiæ coram Deo. Nihilominus literalis ſenſus eſt, Iſaiam loqui de iuſtitijs legalibus, vt Hieron. exponit,& ſentit Cyrill. lib.5. in Iſaiã, tom. 6. vbi maxime id intelligit de Iudæis poſt Chriſti aduentum ſeruantibus iuſtitiam legis. Et etiam Iſai. de ſuo tempore loquitur, vel propter imperfectionẽ legis, quæ nihil ad perfectum adducere potuit,vel quia ita populus ille tunc faciebat illas leges, & iuſtificationes, cum alias eſſet innumeris peccatis corruptus. Quod autem dicit Iob 9. Non iuſtificabitur homo compoſitus Deo, intelligitur.quia comparatione,diuinæ iuſtitiæ nihil ſit creata. Sic Gregor. 4.moral.cap.16. vel quia reſpectu Dei nullus eſt innocens; vel magis ad literam, qui à Deo affligitur, non poteſt conqueri quod iniuſte patiatur,nec Deo attribuere, quod iniuſtitiam faciat ipſum affligendo, vel affligi permittendo, & ita in nullo ſenſu illa verba faciunt cõtra nos. Eſt ergo in nobis iuſtitia inhærens ob maiorẽ Chriſti gloriã,qui cauſa eſt iuſtitiæ.

QVAE-

QVAESTIO VIII.

An forma iuſtificans ſit habitus, vel actus, vel vtrumque ſimul.

PRima concluſio. Gratia habitualis formaliter ſanctificans hominem, & gratum illũ conſtituens, eſt forma iuſtificans, ita neceſſaria ad hunc formalem effectum conferendum, vt de facto nullus fiat iuſtus coram Deo, niſi per huiuſmodi formam. Ita docet Vega lib. 2. in Trid. cap. 24. Bellarmi. lib. 2. de iuſtificat. c. 15. & 16. & Valentia tom. 2. diſp. 4. q. 3. punct. 4. & diſp. 8. q. 6. p. 3. Soto in 4. diſt. 2. q. 3. a. 1. Ruard. a. 8. §. manifeſtũ eſt iuſtificationem fieri per infuſionem iuſtitiæ, quæ eſt qualitas permanens: & fuit communis inter antiquos Theologos, qui vbicunque docent hominem eſſe gratum per gratiam permanentem, & inhærentem ipſi, etiam cum non operatur, eidem formæ tribuunt Iuſtificationẽ: hoc tradit D. Tho. 1. 2. q. 109. a. 7. & expreſsius q. 111. a. 2. vbi ſic ait: Habitualis gratia in quantum animam ſanat, vere iuſtificat, vel gratam Deo facit, dicitur operans. Et quæſt. 27. de veritate, art. 5. dicit, ſolam gratiam habitualem efficere hominem gratum, & illam ab actibus diſtinguit. Eadẽ ſententia tribui poteſt antiquis Theologis in 1. diſt. 17. & in 2. diſtinct. 26. quatenus contra Magiſtrum docent, charitatem eſſe habitum creatum, & infuſum.

Sed præcipue probatur aſſertio ex diffinitione Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. c. 7. dicentis, Deum infundere nobis formam inhærentem animæ, qua nos iuſtificat. Certum autem eſt nõ loqui Concilium de actu charitatis, quia Deus infundit infantibus illam formã ad iuſtificandos illos, & in illis non eſt actus; ergo eſt forma habitualis. Vnde in ſeſſ. 5. can. 4. docuit Concilium, paruulos baptizari vt à peccato purgentur. Et ſeſſ. 6. ſatis clare docet, gratiam baptiſmalem eſſe iuſtitiam inhærentem.

Et nota, quod Concilium tradit doctrinam communem paruulis, & adultis vno, eodemque verbo iuſtitiæ inhærentis; ergo ſi in paruulis loquitur de iuſtitia habituali, etiam in adultis, quia eadem eſt iuſtitia qua adulti, & infantes iuſtificantur. Et probatur ex D. Auguſt. lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 9. & 10. qui poſtquam de gratia adultorum eſt loquutus, ſubiungit: hac enim gratia baptizatos quoque paruulos ſuo inſerit corpori, qui eum imitari aliquo modo nondum valẽt; ergo eadem eſt gratia, qua paruuli, & adulti iuſtificantur; ergo tam certa eſt hæc concluſio in adultis, quam in paruulis. Et confirmatur in adultis attritis, qui iuſtificantur virtute ſacramenti, quia cum actus ille ex ſe non ſit ſufficiens, non poſſunt formaliter conſtitui iuſti niſi per formam permanentem ſine actu, & per conſequens habitualem. Et idẽ eſt de his, qui per contritionem iuſtificantur extra ſacramentum, quia ſecundum fidem, etiam illi non iuſtificantur per illum actũ, niſi in voto Baptiſmi, aut pœnitentiæ reſpectiue, vt docet Concil. ſeſſ. 6. 7. & 14. Votum autem ſacramenti eſt propter effectum eius, quia ſcilicet eſt medium neceſſarium ad obtinẽdam iuſtitiam, per quam culpa remittitur; ergo iuſtitia illa, per quam formaliter conſtituitur iuſtus ille, qui iuſtificatur per cõtritionem, vel amorem,

Digitized by Google

eſt eiuſdem rationis cum illa, per quam iuſtificatur quando recipit ſacramentum; ergo ſicut vna eſt habitualis, ita etiam altera. Et confirmatur, quia ſi extra Sacramentū iuſtificaret actus, & non habitus, non obtineretur iuſtitia in voto ſacramenti, quia ipſe actus non obtinetur in voto ſacramenti, ſed potius ipſe in ſe continet votum ſacramenti.

Item probatur hoc directe ex verbis Concilij ſeſſ.6.c.7.dicētis, hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum; ergo iuſtificatio fit per formam diſtinctam ab actibus, & diſpoſitionibus, & poſteriorem illis, ſaltem ordine naturæ, quæ nō poteſt eſſe niſi habitualis gratia. Et confirmatur, nam paulo inferius dicit Cōcilium: Iuſtitiam per quam iuſtificamur dari vnicuique ſecundum propriam vniuſcuiuſq. diſpoſitionem, & cooperationem: hoc autem dicitur recte de gratia habituali, non tamen de actuali, vt per ſe conſtat. Præterea hæc gratia habitualis eſt à ſolo Deo indita diſtincta ab omnibus illis actibus, quibus nos Deo cooperamur. Et de hac gratia habituali loquitur Scriptura in locis, quibus dicitur Chriſtus lauare, ſanctificare, & iuſtificare Eccleſiam ſuam per Baptiſmum. Sic 1.Corinth.6. Hæc quidē fuiſtis, ſed abluti eſtis, ſed ſanctificati eſtis, ſed iuſtificati eſtis. Et ad Titum 3. Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus ſancti, quē effudit in nos abunde per Ieſum Chriſtum Saluatorem noſtrum, vt iuſtificati gratia ipſius, hæredes ſimus ſecundum ſpem vitæ æternæ.

Vnde probatur idem ex effectu aliorum ſacramentorum: nam per pœnitentiam reparatur iuſtitia poſt Baptiſmum amiſſa, per alia ſacramenta augetur eadem iuſtitia, vt ex ſeſſ.7.Concilij cōſtat, & paſſim ex Scripturis. Et denique qualis eſt iuſtitia, quæ per ſacramentū confertur, vel augetur, talis eſt iuſtitia, quæ ex opere operantis per bona merita, vel diſpoſitiones ſolet obtineri, vt ex dictis conuincitur. Iuſtificatur ergo homo per formam, quæ inhærenter permanet, nam iuſtificatus permanet vere, & realiter iuſtus, etiam cum non operatur: quod etiam colligitur ex 1. Ioann. 3. vbi ait, *iuſtum naſci ex Deo*, & *eſſe filium Dei*, & *non poſſe peccare*, *quia ſemen Dei manet in illo*; ergo gratia quæ dicitur ſemen Dei, permanet in iuſto, qua ſemper remanet diſpoſitus ad bene operandum.

Sed obijcies, quia ſæpe in Scriptura iuſtificatio videtur tribui actibus, vt Rom. 2. Factores legis iuſtificabuntur. Et 1.Ioann.3. Qui facit iuſtitiam iuſtus eſt: & ibidē qui habet hāc ſpem, ſanctificat ſe, & ſimilia. Reſpondeo, quod locus Pauli exponitur ab Auguſt. de Spiritu, & lite. cap. 26. ita vt facere legem ſit effectus iuſtitiæ, non cauſa, id eſt, qui volunt eſſe *factores* legis, adhibebunt curam vt iuſtificentur. Quod ſi ſumatur cauſaliter, intelligitur vel meritorie quoad augmentum iuſtitiæ, ſicut dicit Iacobus. 2. Abraham ſanctificatum eſſe ex operibus, vel diſpoſitiue quoad acquiſitionem iuſtitiæ. Et vtroque modo poſſunt exponi verba Ioannis, licet in prioribus magis videatur loqui de ſigno iuſtitiæ, & virtute à poſteriori,

Digitized by Google

riori, & ex effectu oſtendens illum eſſe iuſtum, qui iuſte operatur, iuxta illud Matth. 7. Ex fructibus eorum cognoſcetis eos.

Secunda concluſio. Nullus actus ſupernaturalis, neque aliquorum actuum collectio, eſt per ſe forma natura ſua ſufficiens ad cõſtituendum hominem ſimpliciter, & abſolute iuſtum. Hæc eſt contra Ianſen. Lucæ 7. dicentem, actum charitatis informantem animam iuſtificare ante habitum, ſiue habitus poſtea adueniens, dicendus ſit iuſtificare, ſiue non. Vazquez autem varie loquitur, nam 1. 2. diſput. 203. poſtquam probauit actum eſſe formam iuſtificantem, cap. tamen vltimo limitat, quod ſi actus ſeparetur ab habitu vere iuſtificare, nunc autem iuſtificationem, & emundationem à peccato fieri per habitum gratiæ, non per contritionem. At vero in 3. part. diſput. 2. cap. 7. num. 61. dicit: In adulto, qui iuſtificatur extra ſacramentũ, magis certum eſſe eum iuſtificari contritione tanquam forma, quam gratia habituali. Sed noſtra concluſio communis eſt Theologorum. Et probatur primo, quia eadem eſt forma iuſtificans formaliter, quæ formaliter expellit peccatum: ſed actus dilectionis Dei ex vi ſua non expellit formaliter peccatum; ergo nec eſt forma iuſtificans. Et hæc infra magis explicabo.

Secundo probatur, quia ex communi ſententia Theologorum, actus ſupernaturales, etiam perfecta dilectio Dei, ſunt diſpoſitiones ad iuſtificationem, ſeu ad hoc vt homo fiat iuſtus, illique iuſtitia infundatur; ergo ſunt diſpoſitiones ad formam iuſtificantem formaliter, & non ipſa forma: cauſa enim diſpoſitiua diſtincta eſt à formali reſpectu eiuſdem effectus, imo in genere cauſæ materialis, eſt cauſa illius formæ ad quam diſponit; ergo non poteſt ipſa eundem formalem effectum conferre, imo ſuperflua eſſet alia forma, ad quam illa diſponeret. Si enim actus contritionis, vel dilectionis, quorum alter conſtitueret hominem iuſtum, ibi eſſet completa iuſtificatio, ac proinde non eſſet ille actus diſpoſitio ad iuſtificationem. Tertio probatur, quia alias in iuſtificatione adultorum per ſe loquendo, & ſecluſa efficacia ſacramentorũ ſemper concurrerent duę cauſæ formales iuſtificationis cõpletæ, nimirum actus charitatis, vel cõtritionis, & habitus gratię, fierentq. in homine duæ ſimul iuſtificationes, quia vna cauſa formalis non impedit quin alia ſuum formalem effectum conferat, quia informare, & non dare effectũ formalem, repugnantia ſunt. Quarto ſequeretur habitualẽ gratiam non eſſe primam iuſtificantem, nec per eam fieri hominẽ ex peccatore iuſtum, neque ex non iuſto iuſtum, ſed ex iuſto fieri iuſtiorem extenſiue, vt ſic dicam, ſeu ex iuſto vno modo fieri alio modo iuſtũ. Probatur, quia actus diſponens ad formam, ordine ſaltem naturæ prius diſponit ad ipſam formam. Quod etiam probatur ex verbis Concilij Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. hãc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorũ remiſsio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum. Vbi euidenter loquitur de gratia, & donis habitualibus, cum illa diſtinguat à tota

à tota diſpoſitione actuali, quæ eſt prior natura, & cauſalitate; ergo formalis iuſtificatio, iuxta mentẽ Concilij, ſolum fit per gratiam habitualem, & dona quæ actus, ſeu diſpoſitiones conſequuntur.

Tandem quia ex oppoſita ſententia ſequeretur, peccatorem cum conuertitur per contritionem, & amorem ſuper omnia, mereri de condigno infuſionem primæ gratiæ habitualis, quia iam ſupponitur iuſtificatus per actum. Probatur, quia primus actus dilectionis, ſeu vltima diſpoſitio ad gratiam, ſecundum probabilem ſentẽtiam, eſt meritoria primæ gloriæ in illo ſigno, in quo informatur gratia; ergo primus actus dilectionis, ſi per ſe ſanctificat, in illo ſigno erit meritorius de condigno, quia eſt actus perſonæ iam iuſtæ; ergo erit meritorius gratiæ de condigno, & non tantum de congruo Sed reſpondent aliqui. Vltimam diſpoſitionem ad gratiam habitualẽ procedere effectiue ab eadem gratia habituali. Sed contra, ergo primã iuſtificatio eſſet per habitũ, & nõ per actus, qui ab habitu pendent, quod eſt contra ipſos. Dicendum ergo erit iuxta Concil. Tridentin. hos actus pręcedere vt diſpoſitiones, & vt ſic procedere à gratia excitante, & diuino adiutorio, & vt ſic non conſtituere hominem formaliter iuſtum, donec iuſtitia in poſteriori ſigno naturæ ipſi infundatur. Eſt enim conditio neceſſaria ad formam iuſtificantem connaturaliter, quod ſit de ſe permanens conſtituens hominem permanenter idoneum ad iuſta opera exercenda, quod non habet actus dilectionis, etiam ſi neceſſarius, ac perpetuus eſſet, vt patet in actu beatifico, quem ſi Deus præberet ſine habitibus gratiæ, & charitatis, non diceretur homo proprie, & vere iuſtus, quia non haberet intrinſecam facultatem ad iuſte operandum moraliter conſentaneam ad illum finem, ſed oporteret ſemper per extrinſeca auxilia eleuari, & iuuari.

Sed dices: Multi Patres videntur affirmare, hominem iuſtificari formaliter per charitatem. Reſpondeo, non loqui de actu charitatis, ſed de permanente, & habituali, quem Paulus dixit, infundi in nobis per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis; id eſt, vt habitet in nobis tãquam in tẽplis ſuis: quod certe non fit ſine dono permanente: & cum ſæpe docet Auguſt. nos redire ad Deum per dilectionem, loquitur de actu charitatis, & de eodem dicere potuiſſet nos ſanctificare, & eſſe menſuram perfectionis noſtræ iuſtitiæ, iuxta doctrinam Concilij Trid. d. cap. 7. dicentis: Vnicuique dari iuſtitiam iuxta ſuam diſpoſitionem. Sic ergo dilectio eſt menſura iuſtitiæ tanquam proxima diſpoſitio ad illam, ſic etiam ſanctificat animam, & cætera quæ de illa dicuntur.

QVAESTIO IX.

Vtrum gratia qua formaliter iuſtificamur, ſit vnus, vel plures habitus.

SIt concluſio. Sola charitas, quę idem eſt realiter cum gratia, eſt integra, & ſimplex forma iuſtificans, ac vera iuſtitia apud Deum. Sic Bellarmin. lib. 2. de iuſtificat. cap. 16. vbi ait: Habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet, pleniſsimam iuſtitiam eſſe, vt Auguſt. dicit in lib. de natura, & gratia. Probatur, quia

quia ſola charitas facit hominem pulchrum coram Deo, & conſequenter dilectum, ac acceptum, ac ſubinde reconciliat hominẽ Deo; hic autem eſt proprius effectus iuſtitiæ; excluditque formaliter charitas habitualem auerſionẽ, quam peccatum reliquerat; & quæ maxime habet rationem peccati. Vnde Auguſt. de natur. & grat. cap. 3. ſic ait: Charitas eſt, qua reuera iuſtus eſt, quicunque iuſtus eſt. Et cap. vltimo: Charitas inchoata, inchoata iuſtitia eſt: charitas prouecta, prouecta iuſtitia eſt: charitas magna, magna iuſtitia eſt: charitas perfecta, perfecta iuſtitia eſt. Et confirmatur ex Concil. Triden. dicto. c. 7. nam poſtquam dixit formalem cauſam iuſtificationis eſſe iuſtitiam inhærentem, ſubdit, hoc fieri cum per Spiritum ſanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atq. ipſis inhæret. Vnde cum charitas ſit idem cum gratia, ſufficiẽter diſponit hominem ad finem ſupernaturalem, & ad media, cum omnes virtutes eminenter cõtineat, ſitque aliarum virtutum forma, & principium per ſe dans phyſicam facultatem operandi omni actui iuſtitiæ per ſe influens in omnes actus ſupernaturales tanquã principale principiũ ſui ordinis: nam quidquid realiter dicitur de gratia, dicitur etiam de charitate. Vnde prima ratio intrinſeca, quæ formaliter facit hominem dilectum Deo, eſt charitas ſicut gratia; nam diligere Deum, & diligi à Deo, eodem habitu realiter fit, licet diuerſa ratione. Suarez lib. 7. de gratia, cap. 9. licet oppoſitam ſententiam defendat, ſupponẽs gratiam, & charitatem realiter diſtingui: nihilominus ait, probabile eſſe charitatem cum gratia complere formam iuſtificantem propter vinculum duarum formarum, quæ ita ſunt natura connexa, vt vnum moraliter componant, nam ita eſſentialiter concurrunt ad vnum amícitiæ vinculum, & ad plene expellendum peccatum, vt compleant eſſentialiter formam iuſtificantẽ; nam fides, & ſpes, licet ſint neceſſariæ, videtur potius eſſe quædam præparationes ad iuſtitiam, quam partes eius; & alia dona, vel virtutes quæ conſequuntur, ſunt veluti paſsiones, ſeu proprietates.

Et ad hunc ſenſum poſſunt facile accommodari verba Concilij Trident. vt ſupra can. 11. vbi damnando illud dogma, quod iuſtificatio ſit ſola peccatorum remiſſio, additque excluſa gratia, & charitate, quæ per Spiritum ſanctum in cordibus eorum diffunditur, atque illis inhęret, vbi indicat gratiam, & charitatẽ modo ſint idem realiter, modo diſtinguantur, ſub vtraque ratione eſſe neceſſarias, & ſufficere ad iuſtificãdum impium. Cum autem in ſententia Scoti, Vegæ, Bellarm. & aliorum, gratia, & charitas ſint idem realiter, erit realiter vna ſimplex forma iuſtificãs. Quapropter Scriptura nonnunquã tribuit iuſtificationem gratię, nònunquam charitati. Vnde Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 4. deſcribit iuſtificationem quod ſit translatio ab eo ſtatu, in quo homo naſcitur filius iræ, id eſt Adæ, in ſtatũ gratiæ, & adoptionis filiorũ Dei, per quam intelligitur ſpeciale donum gratificans, ac iuſtificans; & cum additur & adoptionis, ſatis declaratur eſſe gratiæ ſanctificantis, nam illa eſt proprie adoptans, quam gratiam, ſeu charitatem ſequuntur alia dona.

QVAESTIO X.

Vtrum in iuſtificatione hominis vera peccatorum remiſsio fiat.

Sit concluſio. Deus hominibus iuſtis vere, & proprie remittit peccata, ita vt poſt remiſsionem, nihil quod veram rationem culpæ habeat, in ipſis maneat. Hęc concluſio fere ſub his verbis definitur à Concil. Trid. ſeſſ. 5. c. 5. Et licet de peccato originali (quod non dicitur commiſſum, ſed contractum) ſpecialiter loquatur, tamen comprehendit omnia alia, quæ cum illo poſſunt eſſe coniuncta, & omnia dicit per Baptiſmum omnino deleri: quod latius docet in ſeſſ. 6. c. 7. Docet ſimul cum iuſtitia recipere hominem veram remiſsionem peccatorum, quia illa eſt vera, & perfecta iuſtitia, quæ renouat animã. Et probatur Pſal. 50. Lauabis me, & ſuper niuem dealbabor: quod nullo modo vere dici poteſt, ſi poſt remiſsionẽ peccata manerent. Et ideo ibidem petit Dauid: Auerte faciem tuam à peccatis meis, & omnes iniquitates meas dele. Et idem beneficium agnoſcit Dauid Pſalm. 102. dicẽs: Longe fecit à nobis iniquitates noſtras. Et Iſai. 43. Ego ſum, ego ſum qui deleo iniquitates tuas propter me: & alibi ſæpe. Et ad Rom. 8. Nihil damnationis ijs qui ſunt in Chriſto Ieſu. Et 1. Corinthi. 6. poſt enumerationem peccatorum, ſubdit Apoſtolus: Hęc quidem fuiſtis, ſed abluti eſtis, ſed ſanctificati eſtis. Vnde Hierem. 31. Propitiabor iniquitati eorum, & peccati non memorabor amplius. Quod Paulus allegans ad Hebræ. 8. & 10. ait: Quia propitius ero iniquitatibus eorum, & iniquitatum, & peccatorum eorum iam non recordabor amplius. Et ita in nouo Teſtamento finis aduẽtus Chriſti ad remittenda peccata fuiſſe dicitur, vt 1. Ioan. 3. In hoc apparuit Filius Dei, vt diſſoluat opera diaboli: quę opera non ſunt niſi peccata. Et ad Hebr. 11. dicitur: Chriſtus mortuus ad multorum exhaurienda peccata. Et Ioan. 1. dixit Baptiſta: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Lege Bern. epiſt. 190. Aug. in Enchirid. c. 52. vbi adducit illud Paul. Rom. 4. Mortuus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationem noſtram. Vide Suarem 3. tom. 3. part. diſput. 26. ſect. 1. & alios recentiores, qui plura dicta ſanctorũ Patrum referunt.

Probatur autem concluſio ratione, quia Deus poteſt tollere peccata, & etiam vult illa tollere; ergo. Probatur prima pars, quia remittere peccatum, non eſt facere vt peccatum commiſſum non fuerit commiſſum, nam hoc clare implicat contradictionem, & ideo fortaſſe dicitur Nahũ 1. Quod Deus mundans, non facit innocentem, vt multi exponunt, licet aliũ poſſit habere ſenſum; intelligendum ergo eſt, quia peccatum tranſacto actu remanet vere reatus, vt ſæpe loquitur Aug. Poteſt ergo Deus auferre id, quod actus peccati potuit introducere, quia non eſt potentius peccatum quam Deus, alioquin peccatum ſemel commiſſum etiam in beatitudine maneret, cõtra illud Apocal. 20. Non introibit illuc aliquid coinquinatum. Altera pars probatur, quia Deus promiſit hominibus peccantibus, ſi ad ipſum conuertantur, veniam; ergo pertinet ad miſericordiã Dei, imo ad veritatem, & iuſtitiam illius pec-

peccata remittere, iuxta illud Pſ. 50. Miſerere mei Deus, ſecundum magnam miſericordiã tuam: quia tunc magna oſtenditur miſericordia, quando magna peccata remittit, vt ibi Ambroſ. & Theodor. exponunt, & ad Coloſ. 1. In quo habemus redemptionem per ſanguinẽ eius remiſsionem peccatorũ, &c.

Sed reſpondent hæretici, homines non iuſtificari per infuſionem iuſtitiæ propriæ, ſed per imputationẽ alienæ, quod confirmant ex illo Pſal. 31. Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata. Beatus vir cui nõ imputauit Dñs peccatũ. Vbi tria ponuntur verba, videlicet remittendi, tegendi, & non imputandi, & ſuper eadem peccata cadere, & idẽ ſignificari intelligũt hæretici, addita vero eſſe ad maiorẽ explicationẽ, id eſt, vt per verbum tegẽdi explicetur verbũ remittendi, quia illa remiſsio non fit auferẽdo peccatũ, ſed tegendo ipſum ſub Chriſti iuſtitia. Sic Ezechiel. 33. De peccatore agente pœnitentiã dicitur omnia peccata eius, quæ peccauit nõimputabũtur ei. Itaq. nihil aliud eſt apud hæreticos peccata remitti, niſi propter imputatam iuſtitiã Chriſti nõ imputari ad dãnationẽ.

Sed cõtra, quia regula generalis eſt, interpretãdam eſſe Scripturam cũ proprietate quoad fieri poſsit. Cum ergo verbũ remittendi propriũ ſit, & in rigore ſignificet ablationem peccati: hoc ſignificauit illis, Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & ita intelliguntur communiter à Patribus. Vnde Auguſt. ibi exponẽdo ſequentia verba, Et quorum tecta ſunt peccata, ſtatim admonet: Nec ſic intelligas quod dixit peccata cooperta ſunt, quaſi ibi ſint, & viuãt. Ambroſ. vel quicunq. ſit expoſitor, ad Rom. 5. dicit, remittere, tegere, & non imputare, vna ratio, & vnus eſt ſenſus: omnia enim vno motu obtinẽtur: quia cum tegit, remittit, & cũ remittit non imputat. Quæ expoſitio ſatis probabilis eſt, nã quod proprie ſignificat remittere, metaphorice dicit, Deus tegere: nam Deus maculam, & offenſionem relictam ex peccato tollit cum illud remittit; quia vero peccatum ſemel commiſſum non poteſt non eſſe cõmiſſum, dicitur tegi, quia iam non videtur à Deo vtiq. puniendũ, vt ibi exponit Aug. ſed quia iam non videtur vt præſens, ſed vt præteritũ, & velamine gratiæ occultatum. Et addunt Patres, dici peccata tegi, quia ſimulac remittuntur peccata, infundũtur virtutes, & præſertim charitas, quę operit multitudinem peccatorum, vt dixit Gregor. in Pſalm. 1. Pœnit. & ſic dixit Aug. q. 108. in Exod. fieri confeſsionem peccatorum vt per gratiam aboleantur, hoc eſt tegantur. Et Ambroſ. in Apolog. Dauid. 1. p. c. vlt. ait, remiſsionem meruit peccatorum, & tegit charitate; ergo verbum tegendi ſupponit veram remiſsionem peccatorum. Alij referunt, verbũ tegendi ad ſubſequentia opera, ita vt beati dicãtur, non ſolum quibus remiſſa fuere peccata, ſed etiam quibus datum eſt, vt per opera ſubſequentia ita illa tegant, vt eorum memoria prorſus deleatur, & ita occultentur. Sic Orige. ad Rom. 4. & Ambroſ. in dicta Apologia.

At vero non imputatio peccati, proprie indicat condonationẽ pœnæ non ſolum æternæ, ſed etiam temporalis, & etiam quandam pleniſsimam indulgentiam, & talem reconciliationem cum Deo, vt ad antiquam familiaritatem, & peculiares fauores, & auxilia admit-

admittatur, ac ſi ſemper innocens fuiſſet. Vnde cum ait Paul. Rom. 4. Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam, id eſt, non ex viribus liberi arbitrij, ſed ex gratia, & benignitate acceptantis. Vnde addit: credenti autem in eum, qui iuſtificat impium, reputatur fides eius ad iuſtitiam ſecundum propoſitum gratiæ Dei. Hæc autem imputatio, ſeu reputatio nõ in hoc conſiſtit, vt fingunt hæretici, vt homini non infundatur vera iuſtitia, ſed imputetur aliena: nam Paulus ſupponit, Abraham fuiſſe vere iuſtificatũ, licet non ex operibus ſolius arbitrij, ſed per fidẽ, & ideo habuiſſe gloriã apud Deũ, quam certe non habuiſſet, niſi vere iuſtus factus eſſet. Dicitur ergo fides Abrahæ reputata illi ad iuſtitiam, nempe à Deo obtinendam, non vt mercedem operum, ſed vt gratuitum beneficium, reputando, ſeu acceptando fidem cum obediẽtia coniunctam, ac ſi eſſet ſufficiẽs meritum, & pretium tanti doni, & ſic nobis remittuntur peccata, non ex noſtris operibus, ſed Deo liberaliter largiente, quod eſt beneficium gratiæ, & beatos vocat eos qui tale recipiunt.

QVAESTIO XI.

Vtrum iuſtificatio, & remiſsio peccati ſint duo in re diſtincta.

PRima concluſio. Remiſsio peccati eſt aliquid in reipſa diſtinctum à iuſtificationis effectu poſitiue tantum conſiderato, non eo modo quo inter res, aut inter rem, & modum poſitiuum eius poteſt inueniri diſtinctio, ſed eo modo quo inter formam poſitiuam, & priuationem poteſt eſſe diſtinctio, vel quo res phyſica diſtingui poteſt à morali modo. Hæc concluſio quoad eius ſubſtantiam, quę in priore eius parte poſita eſt, eſt expreſſe Scoti diſt. 16. q. 2. Gabri. diſtin. 14. q. 1. Ocham in 4. q. 3. eamque probabilem cenſet Ricard. in 4. diſt. 17. a. 4. q. 4. Suarez lib. 7. de gratia, cap. 11. & omnes qui cenſent illa duo eſſe in reipſa ſeparabilia, ſaltim de potentia abſoluta. Imo auctores moderni ſcribentes contra hæreticos, ſæpe diſtingunt duas partes in effectu adæquato noſtræ iuſtificationis, nimirum remiſsionem peccati, & poſitiuam animæ renouationem per infuſionem iuſtitiæ; & in hoc reprehendunt hæreticos, quod totam iuſtificationem ponunt in remiſsione peccati. Et D. Thom. q. 28. de verit. a. 1. ait: Si iuſtificatio ſumatur vt eſt quidam motus à contrario in contrarium, idem eſt cum remiſsione peccatorum, ſolaque ratione differunt quatenus iuſtificatio dicit illum motum cum habitudine ad terminum ad quem: remiſsio autem peccati dicit eundẽ motum cum habitudine ad terminum à quo. Si autem iuſtificatio ſumatur per viam mutationis, ſic aliam mutationem ſignificat iuſtificatio, ſcilicet iuſtitiæ generationem; & aliam peccatorum remiſsio, ſcilicet remiſsionem culculpæ: ſic autem iuſtificatio, & remiſsio peccatorum non erunt idẽ niſi per concomitantiam. Et art. 8. ex profeſſo probat illas mutationes eſſe in re diſtinctas, & non tantum ratione, ac proinde comparari non tantum ſicut tranſitum à priuatione ad habitum, ſed ſicut tranſmutationem ex vno contrario in aliud, vt ex albo in nigrũ, in qua ſine dubio intercedunt duę mutationes in re diſtinctę, vt ibidem dicit, duas commutationes

eſſe in tranſitu à peccato ad iuſtitiam.

Deinde ſententiã hanc vel certe docet Concilium Tridentin. nam ſemper loquitur de remiſsione peccatorum, vt de mutatione, vel effectu in reipſa diſtincto ab illa poſitiua renouatione, quam confert iuſtitia. Seſſ. enim 6. c. 7. ait, hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & renouatio, &c. Et paulo inferius dicit: Vnde in ipſa iuſtificatione cum remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimul infuſa accipit homo. Vbi diſtinctionem ponit inter remiſsionem peccatorum, & infuſionem iuſtitiæ. Et idem habetur in Synodo Magunti. cap. 7. & Innoc. III. in cap. maiores, de Baptiſmo, referens antiquam opinionem, quod paruulis per Baptiſmum remittitur peccatum originale, non tamẽ infunditur gratia: ſupponit diſtinctionem inter remiſsionem peccati, & infuſionem gratiæ, quam illi Theologi etiam ſupponebant. Et ſic loquuntur Patres ex his effectibus tanquam de beneficijs diſtinctis. Legatur Chryſoſt. homil. 20. in Geneſ. & alij Patres vbi ſupra.

Probaturque ratione, quia iuſtificatio impij non eſt ſimplex mutatio à carentia formæ ad poſitionem eius, ſed eſt tanquam motus à contrario in contrarium, in quo fiunt duæ mutationes partiales; vna conſiſtens in excluſione vnius formæ, alia in inductione alterius. Et declaratur, nam quando iuſtus peccat, & peccatum expellit gratiam, neceſſe eſt vt præter effectionem peccati, ſiue vt eſt ab homine, ſiue vt eſt à concurſu Dei, quoad materiale eius intercedat ex parte Dei ad deſtructionem gratiæ ſuſpenſio illius influxus quo gratiam conſeruabat: & hac ratione diſtincta eſt mutatio partialis, qua homo ex non peccatore fit peccator, ab illa, per quam ex iuſto fit non iuſtus: nam cum lignũ, verbi gratia, calefit vt excludatur frigiditas, neceſſe eſt vt præter concurſum, quem Deus præbet ad efficiendum calorem, ſuſpendat concurſum, quo conſeruabat frigiditatem, aliàs non potuiſſet excludi; & ideo ibi ſunt duæ mutationes partiales, priuatiua, & poſitiua, ſimileſque inueniuntur in tranſitu à ſtatu iuſtitiæ ad ſtatum gratiæ, quia oppoſitorum eadem eſt ratio, & quia non minus repugnat peccatum gratiæ, quam gratia peccato. Et aduerte, quod cum tranſit homo ab ſtatu iuſtitiæ ad ſtatũ peccati, conſiderandus eſt ſtatus qui ex vitalis actus in homine mutatur, quia ex nõ peccatore fit peccator non ſolum actualiter, ſed etiam permanenter, licet actus ceſſet. Hanc enim mutationem inducit peccatum vi ſua, etiam ſi nulla ibi eſſet gratia per peccatum excludenda.

2. probatur, quia peccatũ quoad habitualem rationẽ, quæ trãſacto actu manet, non eſt mera priuatio phyſica gratiæ, ſed includit aliquam moralem deordinationẽ, quæ formaliter conſtituit rationẽ peccati; ergo ſola, & præciſa phyſica infuſio gratiæ non eſt formalis excluſio peccati, quoad totũ id quod eſt de ratione peccati. Antecedens probatur, quia poſſet Deus priuare iuſtum qualitate gratiæ nullo interueniente peccato, quia libere illam conſeruat; ergo priuatio gratiæ eſt ſeparabilis à propria ratione peccati; ergo eſt in reipſa aliqua diſtinctio inter hęc. Item è contrario poſſet eſſe peccatum,

catum inducens culpam habitualem, & non priuans gratia, vt in homine in puris naturalibus, vel de facto in peccatore carente gratia quando iterum peccat, vel etiam de potentia abſoluta in homine habente qualitatem gratiæ, quã Deus vellet in illo conſeruare, ſi ipſe peccaret; ergo peccatum, vt tale eſt, non conſiſtit in mera phyſica priuatione gratiæ; ergo neceſſe erit intelligere aliam partialem mutationem, quæ conſiſtat in expulſione, & remiſsione peccati. Vnde quia illa forma vt ſic, eſt moralis, ideo ex hac parte etiam illa eſt mutatio moralis, & per conſequens etiam ex parte Dei neceſſarius eſt aliquis moralis influxus efficiens illam mutationem, vel expulſionem, & hunc influxum ſignificamus verbo remittendi peccata, ſeu per remiſsionem peccati actiue ſumpta, à qua prouenit hæc mutatio, quã vocamus remiſsionem paſsiuam peccatorum.

Tertio probatur, quia iuſtificatio duplex eſt. (vt ait S. Tho. 1.2. q.113.a.1.) Vna, quę confertur perſonæ carenti omni culpa, vt fuit in Angelis, vel Adam in ſtatu innocentiæ. Alia eſt per tranſitum à ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ; tum ſic in priori iuſtificatione me re poſitiua eſt vna ſimplex mutatio, in qua inductio gratiæ, & expulſio carentię eius in re non ſunt duo, ſed tantum ratione; at in altera iuſtificatione impij inuenitur hoc totum, & aliquid vltra in reipſa additur; ergo neceſſe eſt hoc quod additur eſſe aliquid in re diſtinctum à priori ſimplici mutatione, cum illa poſsit ſine hoc inueniri, illud autem additum non eſt niſi aliqua partialis mutatio, quæ eſt expulſio peccati; ergo illa eſt aliquo modo diſtincta in re à poſitiua renouatione, quam cõfert iuſtitia. Et cõfirmatur, quia ex parte Dei maior intercedit miſericordia in hac poſteriori iuſtificatione, quam in priori, iuxta illud Auguſt. tract. 72. in Ioan. verſus finẽ: Iudicet, qui poteſt, vtrum maius ſit iuſtos Angelos creare, quam impios iuſtificare: certe ſi æqualis eſt vtrumque potentiæ, hoc maioris eſt miſericordiæ; ergo hæc maior miſericordia erit diſtinctum Dei beneficium, & vtrunque beneficiũ eſt intrinſecum homini, & in ipſo receptum; quia excluditur malum præexiſtens, & confertur poſitiuum bonum, & ex parte Dei remittitur homini culpa, & debitum pœnæ æternæ, & infunditur gratia.

Secũda concluſio. Infuſio iuſtitiæ infallibiliter, ac neceſſario habet coniuctam remiſsionem peccati, & ita iuſtificatio dicitur eſſe remiſsio peccati, vel quia illam includit, vel quia ad illam conſequitur, ſicut generatio vnius eſt corruptio alterius. Vnde Paul. ad Roman. 8. ait: Nihil damnationis eſt his, qui ſunt in Chriſto Ieſu; quia ſi ſunt Chriſto per fidem viuã vniti, etiam ſunt à peccato, & damnatione liberi. Et cap. 6. Qui moriuntur peccato, dicuntur reſurgere ad vitam gratiæ. Et ideo Dauid Pſal. 50. illa duo ſimul petit: Auerte faciem tuam à peccatis meis, &c. Et cor mundum crea in me Deus. Et id quod docet Concil. Trid. ſeſſ. 6. can. 11. dum definit, homines non iuſtificari ſola remiſsione peccatorum, docet etiam, nunquam talem remiſsionẽ fieri ſine infuſione iuſtitię. Item in omni motu inter contraria receſſus à termino à quo ſemper eſt coniunctus cũ acceſſu ad terminum ad quem, ſed in iuſtificatione peccatum, & iuſtitia ſunt

ſunt termini oppoſiti,& per remiſſionem peccati receditur ab vno termino,per renouationem autem acceditur ad alium; ergo hæc duo ſemper ſunt cõiuncta,licet vt recte docet D.Tho.1.2. q.103.a.1. infuſio iuſtitiæ ſit principalius intẽta, ſi ad remiſsionem peccati præciſe comparetur, quia in omni motu cõpoſito ex mutationibus partialibus, potior, magiſq. intenta eſt tendentia ad terminum ad quem, quam receſſus à termino à quo. Renouatio autem per infuſionem iuſtitiæ eſt terminus ad quem tẽdit iuſtificatio; remiſsio autem peccati eſt quaſi receſſus à termino à quo;ergo,&c. Item, quia maximũ Dei beneficium inter creata,eſt filiatio diuina adoptiua,ſed infuſio gratiæ eſt huiuſmodi participatio diuinæ naturæ;ergo illa magis eſt intẽta in iuſtificatione,quã remiſſio peccati,quę eſt quid conſequẽs ad illam, & effectus ſecundarius. Principalius autẽ venit Chriſtus, vt nos filios Dei faceret, iuxta illud Ioann.1. Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri.

Poteſtq. in operibus Chriſti diſtingui ratio ſatisfactionis,& meriti,& quatenus ſatisfactoria erãt, principaliter ad remiſsionem noſtrorum peccatorum ordinabãtur; quatenus vero meritoria erãt,propter vitam gratiæ,& gloriæ nobis obtinendam, præcipue operabantur,& hic fuit finis primarius aduentus Chriſti reſpectu noſtri: Remiſsio autem peccati fuit ſecundarius, & tanquam remotio impedimenti, iuxta illud, Mortuus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationem noſtram. Sicut autem forma excedit diſpoſitiones,prius intenta eſt infuſio gratiæ, quam remiſsio peccati, & vna mutatio aliam neceſſario conſequitur.Poteſt etiam ſententia noſtra probari optimo exẽplo ſumpto ex Cõcil. Trid.ſeſſ.13. cap.4. & can. 2. vbi tranſubſtantiationem, quæ in conſecratione Euchariſtiæ fit,declarat, & definit per modum vnius ſingularis conuerſionis,& vnius trãſitus à ſubſtã tia in ſubſtantiã, quã tranſubſtantiationem appellat. Et tamen certum eſt ibi interuenire duas partiales mutationes; vnam per modum poſitionis, ſeu productionis corporis Chriſti ſub ſpeciebus; & aliam deciſsionis panis;ergo multo magis in præſenti ſufficiet vt ſit vna tranſmutatio à peccato ad gratiam, quamuis ex partialibus mutationibus conſtet.

Sed cõtra dices: Si ſunt duæ mutationes,interuenient in iuſtificatione impij duo effectus formales gratiæ. Reſpondeo cõcedendo,eſſe duos effectus partiales,vnum poſitiuum,& alium priuatiuũ,ſeu excluſiuum peccati, ex vtroque autẽ coaleſcit integra iuſtitia, & ſanctitas, à qua homo habet vt ſit, & nominetur ſimpliciter iuſtus, & ſanctus.Cum autem Cõcil. ait,vnicam tantum eſſe formam,loquitur de poſitiua.

QVAESTIO XII.

Vtrum remiſsio mortalis peccati ſit effectus formalis, & connaturalis iuſtitiæ inhærentis.

SIt prima concluſio. Remiſsio peccati mortalis eſt effectus formalis inhærentis gratię,& iuſtitiæ,quia iuſtitia,& peccatum ſunt quaſi duæ formæ ſimul incõpoſsibiles in anima. Hæc eſt D. Thom. 1.2. q.113.fere per totam.

Ricard.

Digitized by Google

Ricard. in 4. diſt. 14. art. 7. quæſt. 1. & latius diſt. 17. artic. 4. quæſt. 4. Aureol. 1. diſti. 17. quæſt. 1. artic. 1. Ruard. artic. 8. Bellarmin. toto fere lib. 2. de iuſtificat. Staplet. lib. 5. & alij communiter hoc tempore ſcribentes contra hæreticos: eamque docuit Catechiſmus Romanus tract. de Baptiſmo; & Concil. Trident. ſeſſ. 5. cap. 5. docet, per gratiā quæ in Baptiſmo nobis confertur, remitti reatum peccati originalis. Eademq. ratio eſt de omni peccato quod diuina gratia priuat, & mortem animę affert. Loquitur autem Concilium de iuſtitia inhærente, cum dicat, gratiam illam nobis per Baptiſmū conferri; & particula, per, cauſalitatem formalem ſignificat. Et ſeſſ. 6. cap. 4. definit, iuſtificationem eſſe trāslationem à ſtatu iuſtitiæ ad ſtatum filiorum Dei; ex quo intelligimus formam, quę acquiritur per illam mutationem, formaliter excludere ſtatum iniuſtitiæ, ſeu peccati, quia in omni mutatione terminus ad quem formaliter excludit terminum à quo, nam homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico fit amicus, vt docet ſeſſ. 6. cap. 7. Et hoc eſt quod dicit Paul. ad Epheſ. 5. Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Habent etiam ſe peccatum, & gratia ſicut ægritudo, & ſanitas: nam ſicut ſanitas formaliter excludit ægritudinē, ita gratia peccatum, dicente Auguſt. de ſpiritu, & litera, cap. 30. per gratiam ſanatio animæ, & ablatio peccati.

Secunda concluſio. Iuſtitia inhærens, & infuſa non ex fauore extrinſeco, ſed ex intrinſeca ſua vi & natura, ſeu dignitate, habet hūc effectum expellendi peccatū mortale propter connaturalem repugnantiam quam cum illo habet. Sic docet D. Thom. 1. 2. quæſt. 103. artic. 1. 2. & 6. & idem ſentit de charitate 2. 2. q. 24. art. 10. Ricard. Aureol. & alij vbi ſupra, & Vazquez 1. 2. quæſt. 204. & indicat Concil. Trident. ſeſſ. 5. cap. 5. quod iuſtitiæ inhærenti tribuit reddere nos innocentes, immaculatos, puros, innoxios, ac Deo dilectos, & hæredes Dei, & Chriſti cohæredes; ergo ex vi gratiæ inhærentis exuimur vetere homine, & induimur nouo, iuxta mentem Concilij, & Pauli. Et probatur ratione. Primo, quia ſi iuſtitia inhærens non confert hunc effectum ex natura ſua, non poſſet vere dici cauſa formalis eius, ſed ad ſummum dici poſſet ex lege, ac promiſsione Dei ad præſentiam talis qualitatis in anima expelli à Deo peccatum, quod non ſatis eſt ad veram cauſalitatem formalem, ſicut ſi ſol non haberet virtutem illuminandi effectiue, licet Deus ex lege ad præſentiam ſolis illuminaret, non poſſet vere dici ſol cauſa efficiens luminis.

Sed poſſent reſpondere Gabriel & alii, qui oppoſitam tenent ſententiam, iuſtitiam inhærentē non eſſe cauſam phyſicā formalem expellentem peccatum, eſſe tamen cauſam formalem moralem: nam ſicut in efficientibus diſtinguntur hæc duo cauſandi genera, ita diſtingui poſſunt in cauſa formali. Vt autem iuſtitia dicatur cauſa formalis expulſionis peccati, ſatis eſt quod ex pacto Dei ad informationem talis formæ non minus infallibiliter ſequatur expulſio peccati, quam ex informatione caloris, ſequitur expulſio frigoris. Et hūc cauſandi modum tribuunt aliqui cum Scoto ſacramentis, & ſufficere putant vt cauſæ, & inſtrumentariæ cauſæ dicantur. Non placet hæc

hæc ſolutio Suarez lib. 7. de grat. cap. 12. ſed nullam adducit rationem, quæ oppoſitum perſuadeat: Sequeretur (inquit) inhærentem iuſtitiam non eſſe formam phyſice ſanctificantem, & iuſtificantem, ſed moraliter ex parte Dei, quod libenter Scotus, Gabriel, & alij concedunt. Neque ex hoc ſequitur tantum eſſe imputatiuã iuſtitiam: nam hæretici ita imputatiuũ concedunt, vt inhęrẽtem è medio tollant. Vnde ſine vlla temeritate ſententia Scoti defendi poteſt ſola hac diſtinctione de forma phyſica, vel morali. Nihilominus quia oppoſita cõmunior eſt, eam libenter etiam amplector, quæ probatur ſecundo hac ratione. Gratia ex natura ſua conſtituit hominem filium Dei per participationem hęredem regni; ergo ex intrinſeca ſua natura expellit peccatũ, quod facit hominem indignum regno. Item charitas natura ſua cõſtituit vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem, peccatum vero diſſoluit amicitiam, & cõſtituit inimicum ex intrinſeca ſua natura; ergo talis forma ex natura ſua repugnat peccato intrinſece, & immediate. Sed ſatisfacient Scotus, & Gabri. eadem diſtinctione de forma phyſica, vel morali, vel vt ſupra dixi, in ſenſu diuiſo, vel compoſito.

Tertia concluſio. Per iuſtitiam inhærentem, & informantem animam non expellitur peccatum ſine peculiari voluntate, quaſi cooperatiua Dei ad remiſsionem peccati. Probatur, quia omnis mutatio facta in homine, cuiuſcunque generis ſit, non fit ſine immediato influxu Dei actiuo aliquo modo proportionato effectui, quia omnis mutatio creaturæ pendet à Deo, vt à prima cauſa immediate; ergo etiam illa mutatio, quæ fit in homine per excluſionem peccati, eſt immediate à Deo, & per ſpecialem influxum, ſeu cauſalitatem proportionatam, nec ſufficit influxus phyſicus, quo infundit gratiam, & voluntatem qua illum vult, quia expulſio peccati addit mutationem aliquo modo diſtinctam, reſpectu cuius ille influxus gratiæ eſt quaſi remotus; ergo eſt neceſſarius immediatus influxus in talem mutationem. Et conſequenter etiam ſpecialis voluntas proportionata; nam ſi effectus formæ eſt primarius, pendet per ſe primo ex cooperatione Dei immediate, ac per ſe debita connaturaliter tali formæ; ſi vero effectus eſt ſecundarius, pendet quidem ex nouo influxu proportionato, & conſequenter ex ſpeciali voluntate Dei, licet connexa cum voluntate primi effectus; ergo hic effectus per ſe, & immediate pendet ex aliquo influxũ Dei, quamuis debito tali formæ ex vi primarij effectus, qui eſt ad aliquid naturaliter conſequens ad illam: ſicut calori debetur influxus quo prius conſeruabatur.

Imo in hoc effectu remiſsionis peccati interuenit ſpecialis ratio dependentiæ à Deo, quia ille fuit per peccatum ſingulariter offenſus, & ideo ab illo maxime pendet peccati remiſsio, ſine qua non poteſt peccatum excludi, hic autem influxus Dei debet eſſe proportionatus effectui; deſtructio enim peccati præciſe ſumpta non eſt poſitiua mutatio, ſed expulſiua, ideo ad illam non requiritur ſpecialis influxus Dei per modum concurſus realis, & poſitiui. Deinde peccatum habituale, ſeu eſſe in peccato, prout addit aliquid vltra priuationem gratiæ, ſeu iuſtitiæ inhærentis, non eſt eſſe in-

trinſecum,ſed morale per relationem ad actũ præcedentem,& ideo vt expellatur nõ eſt neceſſaria ſuſpenſio alicuius diuini cõcurſus, ſeu influxus phyſici, quo peccatũ conſeruaretur,quia habituale peccatum, maxime quoad formale eius non conſeruatur à Deo; ergo ille concurſus Dei ſolum per modum moralis actionis, & remiſſionis intelligendus eſt, conſiſtitque ex parte Dei in ſola voluntate deſtruendi peccatum in homine; ex qua reſultat in homine moralis mutatio, per quam ab illo expellitur peccatum, & illemet actus voluntatis Dei, eſt ex natura rei connexus cum voluntate infundendi iuſtitiam, & debitus connaturaliter eidem iuſtitiæ; & ideo non reputatur nouus fauor extrinſecus, ſed tãtum idem,cum voluntate infundendi iuſtitiam.

Ex his bene infertur, peccatum non dicere formam realem poſitiuam gratiæ contrariam, addit tamen vltra priuationem phyſicam gratiæ, moralem deformitatem, iniuriam, & auerſionem à Deo permanentẽ in homine, quãdiu gratia caret, quia licet gratia phyſice, & immediate opponatur ipſi priuationi, tamen conſequenter, & ſecundario opponitur deformitati peccati; quia ſicut actus peccati habet deformitatem moralẽm annexam, ita etiam iuſtitia infuſa habet ex natura ſua ſimul cum effectu phyſico, aliquos effectus morales, ratione quorum opponitur ſtatui peccati, etiam ſecundum moralem rationem eius. Vnde fit vt dicet iuſtitia infuſa, & inhærens immediate expellat phyſicam priuationem gratiæ, conſequenter etiam expellet formaliter totum id, quod propriam rationem peccati habet. Peccatum formaliter, ac per ſe primo conſiſtit in auerſione morali, licet materialiter, & conſequenter etiam phyſicam auerſionem includat, & hoc ſatis eſt vt peccatum, & gratia ſe inuicem formaliter excludant.

QVAESTIO XIII.

Vtrum actus inhærentis iuſtitiæ, verbi gratia dilectionis Dei, vel contritionis ex natura ſua formaliter excludat peccatum, ſine alia Dei remiſſione.

DIcunt aliqui, actum dilectionis Dei ſuper omnia, & perfectam contritionem, quæ illam includit, eſſe formam ita per ſe ſufficientem ad expellendum peccatum, vt ſola ſua informatione phyſice peccatum excludat, ſine alia cooperatione, vel remiſſione libera Dei: quia impoſſibile eſt talem actum eſſe in homine, & peccatum non excludi. Sic Vazquez. 1.2. diſp.203. per totam, licet hanc limitet ſententiam, dicens poſſe probabiliter defendi, nec dicit de facto ita fieri, ſed ex hypotheſi, ſi ſepararetur ab habitu. Sed videtur hanc limitationem in 3. part. diſputat. 2. cap. 3. retractaſſe, nam etiam de facto vult certius eſſe in adultis, qui iuſtificantur extra ſacramentum, emundationem à peccato fieri per contritionem, vt formam, quam per gratiam habitualem. Et probatur, quia in ſacra Scriptura hic modus expellendi peccatum, dilectioni, ſeu charitati tribuitur: vt 1. Petri 4. Charitas operit multitudinem peccatorum. Idem autem eſt operire, quod tegere; & tegere quod remittere. Et Lucæ 7. Remittuntur ei peccata multa, quia.

Digitized by Google

quia dilexit multum. Et Concil. Tridentin. ſeſſ. 14. cap. 4. dicit, contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare. Eodem modo loquuntur ſancti, vt Gregor. homil. 33. in Euangelia, Chryſoſt. homil. 7. in 1. ad Timot. Hieronym. epiſtol. 27. Auguſtin. lib. de moribus Eccleſiæ, cap. 12. ſic ait: Qui ſeparatur à Deo, dilectione reddit in Deum. Et infra dicit, charitate ſanctificari. Et Bernar. in lib. de modo bene viuend. ſerm. 10. Compunctio cordis ſanitas eſt animæ, compunctio lachrymarum remiſsio eſt peccatorum.

Et probatur ratione, quia forma ſanctificans animam, expellit peccatum, ſed actus charitatis ſola ſua vi, & natura ſanctificat animam; ergo. Secũdo probatur, nam ſaltim in homine adulto, qui ſolum habet peccatum originale, erit hic actus ſufficiens ad expellendum illud, quia efficacior eſt propria conuerſio per voluntatẽ propriam, quam auerſio per voluntatem capitis. Vnde ſi homo exiſtẽs in peccato, immediate eleuaretur ad videndum Deum, & amandum ſine vllo habitu, eo ipſo maneret iuſtus, & innocens à peccato, quia impoſsibile eſt eſſe beatum, & manere in peccato; ergo tunc ille actus amoris formaliter excluderet peccatum; ergo etiam nunc, quia amor viæ in ſubſtantia eſt æque perfectus, imo eiuſdem rationis cum amore patriæ. Nihilominus

Sit prima concluſio. Nullus eſt actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ, qui per ſeipſum, & ex ſola inhæſione, ſeu informatione reali, & phyſica, peccatum ab homine expellat, niſi Deus ſpeciali, & noua miſericordia illud remittat. Probatur, quia in ſacra Scriptura contritio, & remiſsio peccatorum numerantur, & diſtinguntur vt duo beneficia: quorum primum eſt medium ad obtinendum ſecundum, quod verum non eſſet, ſi actus contritionis, vel dilectionis exiſtens in voluntate eo ipſo neceſſario excluderet ab homine peccatum. Cum autẽ remiſsio peccati ſit nouum Dei beneficium, & ſpecialis Dei miſericordia, etiam ſuppoſito tali actu, manifeſtum eſt actum illum de ſe, & ex vi ſuę informationis non excludere peccatum. Et confirmatur hoc ex Scriptura, Zachar. 1. & Ioel. 2. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Vbi Deus vnum ab homine poſtulat, nempe conuerſionem, & liberum motum in Deum: per hęc enim verba libertatis noſtræ admonemur, vt ait Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. & hæc conuerſio fit per contritionem charitate formatam, vt tradit Concil. ſeſſ. 14. c. 4. Promittit autẽ Deus, Ego conuertar ad vos. id eſt, dabo veniam peccatorum ex miſericordia, vt Leo Papa declarat epiſt. 91. ad Theodor. iuxta illud Iſai. 55. Reuertatur ad Dominum, & miſerebitur eius, quia multus eſt ad ignoſcendum. Et Hiere. 3. Conuertimini filij reuertentes, & ſanabo vos. Propter quod de Deo dicitur Pſalm. 146. Qui ſanat cõtritos corde. Et certum eſt, quod vbicunq. Scriptura promittit remiſsionem peccatorũ propter pœnitentiã, non loquitur niſi de pœnitentia perfecta, vt cõſtat ex illo Ioël. 2. Conuertimini ad me in toto corde veſtro, & ſcindite corda veſtra, &c. Quibus verbis ſolet in Scriptura ſignificari perfecta conuerſio per contritionem, vel amorem ſuper omnia, vt eſt communis ſenſus Theologorum: quæ conuerſio nomine contritionis, ſignificari ſolet Pſalm. 50. Cor con-

tritum, & humiliatum Deus non deſpicies:& propter hanc conuerſionem promittitur immediate ſalus, & vita animæ, & peccatorum remiſsio, Iſai.1. & Ezech.18. Quæ non promittuntur niſi conuerſioni perfectæ, cum ſit talis promiſſio certa,& infallibilis, quia idem eſt, Ego conuertar ad vos, quod Ego vobis ſtatim, & infallibiter propitius ero, & in meam vos gratiam recipiam, vt Patres declarãt; ergo conuerſioni hominis perfectæ ex ſpeciali Dei auxilio, debetur nouum gratiæ beneficium poſterius tali auxilio: vt patet ex illo Hierem.3. Conuertimini,& ſanabo vos;& 1.Ioan.1. Si confiteamur peccata noſtra, fidelis, & iuſtus eſt, vt remittat nobis peccata noſtra, & emundet nos ab omni iniquitate. Et Ioan. 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.

Et nota valde, quod cum dicimus, per contritionem Deum concedere remiſsionem peccatorum, intelligitur de remiſsione non tãtum pœnarum temporalium, (vt quidam ſine fundamento docent) ſed de remiſsione peccatorũ quoad culpam, vt explicant Patres. Vnde Ambroſ. explicans lib.1.de pœnitentia, cap.4. verba illa Iſai. 30. Si conuerſus ingemueris, ſaluus eris, ait: Expectat gemitus noſtros, ſcilicet temporales, vt remittat perpetuos: expectat lacrymas noſtras, vt profundat pietatem ſuam: expectat conuerſionem noſtram vt reuertatur & ipſe ad gratiam. Vnde Lucæ 7. Remittens Chriſtus culpas Magdalenæ, ait: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et 2. Reg.12. vbi Dauid poſt reprehenſionem Prophetæ, dixit: Peccaui Domino. Quæ verba fuiſſe ex vera contritione indubitatum eſt,& tamen ſubiungit Nathan: Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum: manifeſte oſtendens hoc fuiſſe ſpeciale beneficium, & magnam Dei miſericordiam, quæ maxime fit in remiſsione culpæ, quã ipſe Dauid præcognouit Pſal. 31. dicens: Dixi confitebor aduerſum me, iniuſtitiam meam Domino, & tu remiſiſti impietatem peccati mei. Et idem in parabola de filio prodigo, Luc.15. põderat Ambroſ.

Et licet videatur aliquando in Scriptura hæc remiſsio peccatorum ſub dubio proponi, hoc tamẽ fit vt oſtendatur libertas arbitrij, vel incertitudo contritionis, nam incertum eſt an homo eam habeat, vel an Deus det auxilium ad eam habendam. Iuxta quem ſenſum dicitur Ioëlis 2. Quis ſcit ſi conuertatur, & ignoſcat Deus? Et Actuũ 8. Roga eum, ſi forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis: & interdum etiam ponitur dubitatio hæc circa remiſsionem pœnarum temporalium, vt Ionæ 3. Niniuitę vſurpauerunt illa verba: Quis ſcit ſi conuertatur, & ignoſcat Deus, &c. quoad impetrandam veniam, ne ciuitas ſubuerteretur, ſicut Deus per Ionam fuerat comminatus: eſt ergo ſolidiſsimum propoſitũ principium, quod in Scripturis ſanctis docemur remiſsionẽ peccatorum, & culparum mortalium eſſe peculiare beneficium Dei ab actu contritionis diſtinctum, quod media contritione, vel dilectione impetramus, non per ipſummet actum formaliter fit.

Secundo principaliter cõfirmatur eadem veritas, quia in Concil. Trident. videtur expreſſe tradita ſeſsio. 6. cap. 7. & canon. 3. vbi amorem, & pœnitentiam, quæ

ſunt

ſunt ex auxilio gratiæ, docet eſſe diſpoſitiones, quibus à Deo obtinemus remiſsionem peccatorum: & loquitur Cõcilium de pœnitentia, quæ eſt ex amore Dei, hæc autem eſt contritio. Et ſeſſ. 14. cap. 4. ait, fuiſſe omni tempore ad impetrandam remiſsionem peccatorum, neceſſarium contritionis motum: nam ſi contritio impetrat remiſsionem, certe illam per ſe non confert: & loquitur de contritione perfecta, quæ in veteri Teſtamento erat ſimpliciter neceſſaria ad remiſsionem peccatorum, & in nouo etiam eſt ſimpliciter neceſſaria extra ſacramentum, vel martyrij priuilegium. Conſtat ergo ex doctrina Concilij, cõtritionem non eſſe formam remittentẽ peccata, ſed remiſsionem impetrare, & ad illam diſponere. Eſt etiam communis ſententia Patrum, contritionem, & dilectionem, & remiſsionem peccati. Auguſt. in Enchirid. cap. 65. Fulgent. lib. 7. cap. 7. epiſt. 7. Tertul. de pœnit. cap. 4. Ambroſ. lib. 1. de pœnit. cap. 4. Hieron. epiſt. 46.

Et probatur ratione. Per eandẽ formam peccatum expellitur, per quem homo iuſtificatur, & ſanctificatur, & filius Dei conſtituitur: ſed forma per quam iuſtificatur, & filius Dei conſtituitur, non eſt actus trãſiens, ſed forma permanẽs; ergo. Maior patet, minor probatur, quia peccator per actum ſuũ, quem ex auxilio elicit, priuſquam iuſtificatus ſit, non poteſt ſatisfacere ad æqualitatem Deo pro iniuria, & offenſa illi facta per peccatum; ergo neque poteſt per talem moralis macula, & obliquitas expelli, quam peccatum reliquit. Et confirmatur, quia remiſsio peccati eſt opus ſolius Dei; ergo peccatum expellitur per formam, quam Deus ſolus infundit; ergo non per actum, qui etiam fit ab homine, licet Dei auxilio. Vnde nulla ratione dici poteſt peccatorem remittere ſibi peccatum: vera eſt enim in vniuerſum ſententia illa: Quis poteſt remittere peccata niſi ſolus Deus? Ergo Magdalena, verbi gratia, diligendo, non à ſe peccata expulit, ſed ad Chriſtum, vt ſibi ea dimitteret, acceſsit, Lucæ 7. Et confirmatur, quia vt recte Ireneus lib. 5. cap. 17. ſolus ille poteſt remittere peccata, quem peccando offendimus; & ideo illius debitores effecti ſumus: hic autem eſt ſolus Deus, qui per Iſai. 9. Ego ſum, ego ſum qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor. Vnde Paul. Oroſius in lib. de arbitrij libert. ait, Liberari à peccato in poteſtate non habeo, precari meum eſt, abſolui non eſt meum. Dicit autem precari eſſe noſtrum, non quia fiat ſine gratia Dei, ſed quia non fit ſine nobis; ergo intelligit liberationẽ à pecaato à ſolo Deo eſſe immediate, & effectiue; & ideo recte dixit Soto lib. 2. de natura, & gratia, cap. 18. Deum non remittere peccata per hoc, quod ipſum diligimus, ſed per hoc quod ipſe diligit nos, neque ex merito noſtri amoris (etiam ſi à Deo ſit infuſus) vtique de condigno.

Secunda concluſio. Actus dilectionis Dei ſuper omnia, vel contritionis, non ſolum non tollit de facto peccatum formaliter ſe ſola, ſed etiam neque poteſt id præſtare, loquendo de poſsibili. Probatur, quia actus dilectionis Dei innatam vim haberet ad expellendum peccatum: Cur ergo de facto illam non exercet, & peccatum delet? Reſpondent aduerſarij, quod ille actus, ſeu contritio procedit de fa-

ctо ab ipſo habitu, & ſic ratione ſui non dicitur actus expellere peccatum; bene tamen id præſtaret, ſi non intercederet habitus. Contra, quia falſum eſt primam contritionem procedere ab habitu, vt infra oſtendam. Secundo ſupponit hæc reſponſio primam cõtritionem ita eſſe poſteriorem natura habitu, vt non ſit diſpoſitio pręparans ad introductionem illius, quod etiam falſum eſſe demonſtrabo. Et licet iſtæ duæ formæ in alijs generibus cauſarum dici poſſint prius, & poſterius natura, in genere tamen cauſæ formalis reſpectu potentiæ non haberent ordinem; vel ſi haberent, non eſt maior ratio cur vna prius quam alia expellat peccatũ, & ita in hoc effectu nulla præueniret ſimpliciter alteram, & per conſequens de facto actus expellet peccatum, ſiue habitus etiam expellat, ſiue non.

Vnde in Scriptura dicitur, charitas operit multitudinem peccatorum, & intelligitur de actu charitatis diſpoſitiuè, ſecundum Auguſt. tract. 1. in primam epiſt. Ioannis, ſicut eleemoſyna dicitur extinguere peccatum, vel ſicut Chriſtus dixit Matth. 5. Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur. Alij dicunt, charitatem operire multitudinem peccatorum proxime, id eſt, amor mutuus facit, vt vnus, vel non videat defectus alterius, vel illos excuſet, aut diſsimulet, aut occultet, quantum charitatis ordo permiſerit. Ita Chryſoſt. hom. 4. in Acta, & Bernar. epiſt. 7. Tandem omnes locutiones Patrum dicentiũ, contritionem, ſeu compunctionem remittere peccata, accipienda ſunt cauſaliter, non formaliter: & hoc modo dicit Auguſt. Nos charitate ſanctificari: nam ſi ad actum referatur, intelligendum eſt diſpoſitiue, & meritorie; ſi ad habitum, poteſt intelligi formaliter iungendo gratiam ad completum vinculum amicitiæ, vel potius, quia charitas eſt idẽ realiter cum gratia.

QVAESTIO XIIII.

Vtrum actus perfectus infuſæ dilectionis Dei, vel contritionis, ſit ex vi ſua intrinſeca forma formaliter excludens peccatum.

NOtandum iuxta Concil. *Trident.* contritionem *eſſe diſpoſitionem proximam ad* infuſionem gratiæ, & remiſsionem peccati, quod infra oſtendemus. Quo poſito, ſit prima concluſio. Actus contritionis, vel dilectionis Dei, etiam ſi procederet ab habitu iuſtificãtis gratiæ, non eſt de facto condigna ſatisfactio pro peccato commiſſo. Probatur, quia Deus nunc non remittit peccatori offenſam propter contritionem, vt procedentem à gratia ſanctificante, & per illam formatam; quia ſi contritio ſupponitur formata per gratiam, ſupponit iuſtificationem iam factam per infuſionem gratiæ habitualis, & conſequenter ſupponit remiſſum peccatum quoad totam rationem culpæ, & offenſam; ergo ſupponit remiſsionem factam mere gratis, & ſine ſatisfactione; ergo licet poſtea, ſaltem ſecundum ordinem naturæ fiat actus contritionis formatæ de ſe ſatisfactorius, nunc de facto non eſt ſatisfactio pro tali peccato, quod iam ſublatum ſupponitur, quia reuera non propter talem ſatisfactionem remittitur. Et tanta eſt con-

connexio inter remiſsionem peccati,& infuſionem gratiæ, vt nullus motus liberi arbitrij poſsit inter illos intercedere: nam infuſio gratiæ cenſetur eſſe prior ex parte efficientis, & expulſio peccati ex parte paſsi, vel infuſio in genere cauſæ formalis, remiſsio in genere cauſæ materialis, ſeu diſpoſitionis, vt docet D.Tho.1.2. quæſt. 113. art. 8. Ideoque tanta eſt inter eos coniunctio, vt reuera nullus actus hominis inter eas poſsit intercedere; ergo contritio non eſt formata per gratiam ſanctificantem, donec intelligatur per illam remiſſum eſſe peccatum; ergo non poteſt eſſe ſatisfactoria perfecte, & ad æqualitatem pro culpa, donec culpa ſit remiſſa, & ablata; ergo non poteſt eſſe actualis ſatisfactio pro illa.

Et ſuppono contra aliquos, eo ipſo quod macula remittitur, per quamcunque formam remitti iniuriam, vel offenſam, ſicut remiſſa iniuria remittitur macula peccati, quia repugnat omnino excludere maculam, & relinquere offenſam, ſi offenſio dicit aliquid culpę, quia culpa non poteſt partim expelli, & partim relinqui; ſi vero offenſio pertinet ad reatum pœnæ æternæ, hic manere non poteſt remiſſa culpa; ſi vero eſt reatus pœnæ temporalis, hic non ſemper tollitur per contritionem; non ergo durat offenſa niſi durante macula, & ablata macula, iam non eſt homo dignus odio Dei, quia Deus non odit hominem vt hominem, ſed vt peccatorem, vt dicit Auguſtin. quæſtion.1. ad Simplicianum; ergo homo ſic iuſtificatus per gratiam habitualem, non poteſt indigere noua remiſsione, neque noua ſatisfactione pro iniuria. Vnde optime ad talem hominem applicatur quod Concil. Tridentin. ſeſsione 5. cap. 5. ait: In renatis nihil odit Deus, quia nihil damnationis eſt in his, qui vere ſunt conſepulti per Baptiſmum in mortem, nempe peccati. Idem enim dici poteſt de quocunque homine ſic iuſtificato, vt vere iuſtus, & in ſe carens macula culpæ per gratiam effectus ſit: nihil enim damnatione dignum in eo manet, cum ex vi gratiæ ſit filius dilectus, & hæres vitæ æternæ. Vnde Deus non remittit iniuriam, vt homini ſub tali, vel tali conditione, ſed abſolute remittit; imo ſatiſfactio culpæ non dicitur conſequens, ſed antecedens, ſaltem ordine naturę ad gratię infuſionem, & ad remiſsionem peccati.

Et nota, quod aliud eſt opus eſſe de ſe ſatisfactorium, aliud actu ſatisfacere, nam aliud eſt cauſam eſſe ſufficientem ad agendum, aliud actu agere: verbi gratia, in anima Chriſti Domini primus actus meritorius, quem habuit de ſe, eſſet ſufficiens ad meritum viſionis beatificæ, de facto autem illam non meruit, quia illam in anima Chriſti Domini ſupponit. Item in actibus ſatisfactorijs opera pœnalia Beatæ Virginis de ſe ſatisfactoria erant, tamen per illa non ſatisfecit quoad ſe, quia nihil debebat: & idem eſt in quouis iuſto, ſi iam plenam remiſsionem peccatorum quoad culpas, & pœnas eſt conſequutus; nam licet poſtea faciat opera pœnalia, pro ſe non ſatisfacit, nec pro alio, ſi illa nemini applicet, & tamen de ſe ſatisfactoria ſunt. Et denique quando iuſtus multiplicat contritionis actus ſuper peccata iam remiſſa, quilibet il-

lorum ſatisfactorius eſt de ſe pro culpa, & tamen nemo dicet actu pro illa ſatisfacere. Sunt ergo illa duo ita diſtincta, ſicut cauſa manens in actu primo, quia paſſum non eſt capax noui effectus, etiam ſi cauſa eſſet ſufficiens ad introducendum illum, differt à cauſa in actu ſecundo operante, ſeu in genere ſuo habente effectũ. Dico ergo quod cũ hic loquamur de actu ſatisfaciente in actu ſecundo, id eſt, qui ſit vera cauſa remiſſionis debiti, implicat contradictionem, quod contritio ſit ſatisfactio pro culpa, & offenſa peccati, & quod virtute illius non remittatur peccatum.

Ex his infertur iuxta Trid. ſeſſ. 6. cap. 14. ſatisfactionem pro pœna non dari niſi circa pœnam non remiſſam, quæ eſt temporalis, nam æterna ſimul cum culpa remittitur per contritionem, vel virtute ſacramenti, licet de ſe ſit contritio ſatisfactoria pro peccato: ſicut nunc non meretur de condigno homo primam gratiam per ſuam contritionem, licet de ſe habeat ſufficientem valorem ad illud meritum ſolum, quia contritio ſupponit prius natura gratiam, quod verum eſt, ſiue ſupponat illam vt ſit, quia ab illa procedit, ſiue vt digna ſit, quia per illam formatur; ergo eadem ratione non ſatisfacit homo condigne, ſeu ad æqualitatem pro culpa peccati per contritionem, quia eodem modo ſupponit illud.

Secunda concluſio. Cõtritio per ſe ſpectata, vt procedit ab auxilio, vel vt quocunque modo, eſt prior natura gratia ſanctificante, non eſt ſatisfactoria pro culpa, ſeu iniuria peccati mortalis ad æqualitatem. Hanc tradit Vega lib. 15. in Trident. cap. 4. in fine. Medin. 3. p. quæſt. 1. artic. 2. Soto 3. de natura, & gratia, cap. 6. & eſt communis antiquorum Theologorum in 3. diſt. 20. vbi D. Bonau. quæſt. 3. & 4. Ricard. quæſt. 4. & 5. Durand. quæſt. 2. Palud. quæſt. 2. & alij, ibi Scotus, præſertim in 4. diſtinct. 15. quæſt. 1. §. de ſecundo, cum ſequentibus; & ſine dubio fuit etiam D. Thom. 3. part. quæſt. 1. art. 2. ad 2. & quæſt. 85. artic. 3. & 2. & omnes id ſumpſerunt ex Anſel. lib. 1. cur Deus homo, cap. 20. & ſequentibus. Omnes hi in hoc videntur conuenire, quod ille actus, etiam ſi ſit ſupernaturalis, ex aliqua gratia, dum non eſt informatus gratia ſanctificante, non poteſt eſſe ſatisfactorius de condigno pro offenſa Deo per peccatum illata. Et probatur, quia ſi ex vi talis actus fieret remiſſio, illa iam non eſſet gratuita, cum eſſet propter æqualem ſatisfactionem; nam quod ex proprio merito datur, nõ gratis datur. Falſitas autem conſequentis probatur ex illo ad Titũ 3. Non ex operibus iuſtitiæ. Et ad Roman. 3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. Quæ verba exponens Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 8. ait: Gratis iuſtificari ideo dicuntur, quia nihil eorum quę iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promerentur, & per conſequens remiſſionem peccatorũ, cum hæc remiſſio ſit de intrinſeca ratione iuſtificationis.

Reſpondet Vazquez. 1. 2. diſp. 204. & 3. part. diſp. 2. quod propter peccatum meretur homo priuari omni ſancta cogitatione, vt Celeſtinus Papa, Proſper, Fulgent. & Bernard. docent: non poteſt autem homo reſurgere à peccato, niſi præcedat ſancta cogitatio; & ideo non poteſt ſatisfacere ad

æqua-

æqualitatem pro peccato. Vnde licet poſt talem cogitationem, homo ad æqualitatem ſatisfaciat pro reliqua parte debiti nondum remiſſa, nihilominus abſolute non ſatisfacit ad æqualitatem pro toto debito peccati. Contra, nam licet Deus incipiat remittere in nobis aliquam pœnam, quam ex peccato contraximus, illa non eſt remiſsio peccati quoad culpam, nec integra, nec partialis; ergo ſi facta remiſsione illius particularis pœnæ, præſtat homo quidquid eſt neceſſarium ad integre reſarciendã diuinam iniuriã, reuera non conſequitur liberationẽ à culpa, & peccato per Dei condonationem, ſed ipſe à ſe illud expellit per condignam ſatisfactionẽ, quod eſt contra communem modum loquendi Scripturæ, & Patrum: nam licet prius remittat Deus gratis aliquam pœnam, ſi poſtea non remittit culpam, niſi per condignam ſatisfactionem, non remittit illam gratis, ſed ex iuſtitia illam tollit. Illatio eſt clara, quia poſtquã peccator recipit auxilium ſanctæ cogitationis, ſeu inſpirationis, per quam gratiam, pœna peccati ſibi remittitur, ſimpliciter manet in peccato, & tota peccati culpa in eo perſeuerat; ergo illa poſtea non remittitur gratis, ſed per iuſtitiã tollitur, vel potius per ipſammet ſanctificationem deletur: quod eſt contra verba Concilij Tridentin. toties repetita, Nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt, mereatur iuſtificationem: vbi includit Concilium non ſolum diſpoſitiones remotas, quæ tempore ſolent iuſtificationem præcedere, ſed etiam proximam, & vltimam, quæ ordine naturæ antecedit. Et addit Concil. hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur; & aſſignã do cauſas eiuſdem iuſtificationis adiungit, efficiẽs vero miſericors Deus, qui gratuito abluit, & ſanctificat; ergo etiam poſt diſpoſitionem, & auxilium ad illam gratis collatum, forma ipſa gratiæ, & iuſtificatio ipſa in ſe gratis datur; ergo etiam vltima diſpoſitio ad iuſtificationem comprehenditur à Concilio ſeſſ. 6. cap. 8. ſub operibus, quæ iuſtificationem non merentur, (vtique de condigno) quia per ea, quæ iuſtificationem præcedunt, non fit iuſtificatio, & remiſſio peccatorum ex iuſtitia, etiam ſuppoſita fide operante per auxilium gratiæ.

Et vt ratione etiam noſtram ſententiam probemus, nota, peccatum mortale, vt tale eſt, eſſe iniuriam, & propriam offenſionem Dei, vt communiter docent Theologi. Vnde D. Thom. 3. part. quæſtion. 1. artic. 2. dicit, peccatum ex eo quod eſt contra diuinã Maieſtatem, habere quandam infinitatem, quia tãto offenſa eſt grauior, quanto maior eſt ille, in quem delinquitur: quæ ratio ſupponit ſermonem eſſe de propria offenſa, quæ ſit iniurioſa, & contra honorem perſonæ debitum; eſt ergo ſatisfactio (vt ait D. Thom. in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 2. ad 1.) quædam iniuriæ illatæ recompenſatio: & loquitur de ſatisfactione, quæ Deo propter peccatum debetur: & ſimiliter reliqui Theologi in 4. diſt. 14. & 15. peccato attribuunt offenſionem diuinæ Maieſtatis cum læſione iuſtitiæ, vt rationem, vel neceſsitatem ſupernaturalis pœnitentiæ declarent. Ita loquitur D. Bonauent. diſt. 14. art. 1. quæſt. 3. & diſt. 5. art. 1. quæſt. 2. vbi ait, offenſam Dei, quæ eſt in peccato, eſſe infinitam, & pro illa non exigi ſatisfactionẽ, ſed Deum

illam condonare. Et in 3. diſt.20. art.1.quæſt.3.eam vocat infinitam iniuriam diuinæ Maieſtatis. Et eodem modo ſentit de hac Dei iniuria Ricard.in 4.diſt.14.a.1.q.2. & art.2.quæſt.1.vbi pœnitentiam dicit eſſe de peccato, quatenus eſt contra iuſtitiam diuinæ legis, & ideo eſſe quandam iuſtitiam reddẽtem debitum Deo pro iniuria, licet nõ poſsit reddere æquale,quia magnitudo malitiæ excedit magnitudinem emendæ:quæ ratio nullius eſſet momenti niſi rationem iniuriæ in peccato ſupponeret: & hoc modo loquitur Scriptura,pręſertim in Pſalmis pœnitẽtiæ,nam Pſalmo 50.ait: Tibi ſoli peccaui, quia ita cruciabatur de iniuria, & offenſa contra Deum commiſſa,vt licet non ignoraret homines etiam eſſe offenſos,illud quaſi nihil æſtimaret comparationem diuinæ iniuriæ, vt ibi ait Theodoretus: negari ergo non poteſt quin peccatum mortale veram rationem offenſæ,& iniuriæ contra Deum habeat.Imo Lorca diſp.11.de peccatis,& diſp.36. de gratia id eſſe de fide exiſtimat.

Idque etiam probatur propria ratione, præſertim de illis peccatis, quæ directe in contumeliam, & inhonorationem Dei tendunt, quia non minus eſt Deus ſuæ famę,& honoris Dominus quam homo; ſi ergo fit iniuria homini infamando, vel inhonorando directe illum, quomodo non fit Deo? Item,qui principem verbis contumelioſis contemnit,maxime in eius cõſpectu peculiarem iniuriam contra illum committit;ergo & illi qui blaſphemant Deum,vel qui illius bonitati detrahunt, aut aliquo modo infamant,falſa de illo prædicando, vt quod ſit crudelis, quod homines ad peccandum compellat,quod debitam rerum prouidentiam non habeat, & ſimilia. Item,qui honorem Regium vellet alteri communicare,propriam iniuriam Regi faceret; ergo qui aliũ præter verum Deum,vt Deum colit, propriam iniuriam contra iuſtitiam in Deum committit. Item Deus eſt omnium rerum vniuerſalis Dominus,patet Apocal.2.*vbi* dicitur, Rex Regum,& Dominus dominantium, & Iſai.45.Ego Dominus,& nõ eſt alius; ego Dominus faciens omnia hæc; ergo homo tenetur ei obedire vt vere ſeruus,cuius omnes actiones,& opera ſub vero dominio, & poteſtate ſui domini exiſtunt. Hinc Paul.ad Epheſ.5. Iubet ſeruis vt obediant dominis ſuis ſicut Chriſto. Vnde ſingulariter dicitur de Deo Matthæi 4. Deut. 6. Dominum Deum tuum adorabis, & illi ſoli ſeruies vtique tanquam ſupremo, & vero Domino. Vnde etiam Chriſtus Lucæ 17. Vt oſtendat Deo iure ſeruitutis deberi opera noſtra,ait: Cum feceritis omnia quæ pręcepta ſunt vobis, dicite, ſerui inutiles ſumus, quia nihil poſſumus facere, quod Deo non debeamus,magiſq. ſit ſub dominio eius,quam noſtro.

Ex quo ſequitur teneri nos ad ſeruanda diuina præcepta,& vitanda contraria peccata, non tantum ex virtute obedientiæ, ſed etiam ex propria quadam virtute iuſtitię ad Deum, cum enim Deus habeat in homines ſupremum dominium iuriſdictionis, & dominationis, ſeu proprietatis,vtique obligat homines ſuis præceptis. Vnde homines peccando propriam iniuſtitiam,& offenſionem in Deum cõmittunt, quia non tãtum illi non parent, vt ſupremo legislatori, (quod magis ad inobenientiam pertinet.) ſed etiam abutuntur re pro-

propria Dei contra voluntatem ſupremi Domini,& contra beneplacitum eius,quod pertinet ad iniuſtitiam,nam acceptio, vel vſus rei alienę inuito domino, iniuſtitia eſt: & vt Chriſtus ait Lucæ 12. Seruus qui cognouit voluntatem domini ſui, & non facit ſecundum voluntatem eius, vapulabit multis; ergo homo in omni peccato mortali contra iuſtitiam peccat: omnia enim peccata mortalia cedunt in contemptum Dei,& honorem illi pluſquam ex iuſtitia debitum lędunt. Vnde Malach. 1. Filius honorat patrem, & ſeruus dominum ſuum; ſi ergo Pater ego ſum, vbi eſt honor meus? Et ſi Dominus ego ſum, vbi eſt timor meus? dicit Dominus exercituum.

Nota tamen, vt aduerſarijs reſpondeamus,non eſſe de intrinſeca ratione iniuſtitiæ, vel iniuriæ, quod alter patiatur damnum, vel detrimentum in bonis ſuis,ſed ſatis eſſe quod ſuo iure, quod ex proprio dominio ſibi competit,priuetur,nam ius eſt adæquatum obiectum iuſtitiæ,imo licet Deus lædi non poſsit in bonis ſuis internis,poteſt lędi in externis,vt ſunt fama,honor, & reuerētia Deo debita,quæ bona Deo placēt, & vult habere illa tanquam ſibi debita,& maieſtati ſuæ conſentanea. Poſſunt autem diminui per prauas hominum voluntates, ſic Deo permittente,ſine vlla illius mutatione, quia illi ſunt actus liberi in Deo,qui ſolum reſpectum rationis Deo ipſi addunt.

Nota ſecundo,inter nos,& Deū poſſe intercedere iuſtitiam, modo tamen ſolum de iuſtitia noſtra ad Deum tractamus, quæ poſſet conſiſtere etiam ſi non daretur iuſtitia ex parte Dei ad nos,quia poſſet homo habere obligationem iuſtitiæ ad Deum, etiam ſi in Deo non eſſet obligatio iuſtitiæ ad hominem, non enim eſt neceſſarium vt hæc obligatio ſit reciproca, cum Deus, & homo ſint diuerſorum ordinum: ſicut enim homo tenetur colere Deum, & Deus non debet,nec poteſt colere hominem, ita poteſt homo ex iuſtitia obligari ad eum honorandum, etiam ſi Deus nullo modo poſſet obligari homini.

Tertio nota,quod cum abſolute dicitur,offenſa creſcit ex dignitate perſonæ offenſæ,non intelligitur de iniuſtitia,per quā in rebus, ſeu bonis externis inæqualitas cōmittitur,nam hæc creſcit ex qualitate, vel quantitate rei acceptæ, quia tota inæqualitas in ſubſtractione, detentione, vel damno in tali reddito conſiſtit; intelligitur ergo de offenſa,quæ cōſiſtit in iniuria,cōtumelia,aut inhonoratione perſonæ,quā ipſum nomen offenſa proprie ſignificat. Vnde cum furtum, vt furtum non ſit iniuria perſonalis, (vt ſic dicā) ſed realis, ideo ex quantitate rei menſuratur per ſe loquendo,non ex conditione perſonæ pauperis, ſeu infimæ, & res furto ablata cenſetur eſſe maioris æſtimationis moraliter: nam licet furtum in ratione furti non ſit maius, poterit eſſe maius in ratione offenſæ, ſi fiat ſpecialis iniuria,& contumelia perſonæ.

Quarto nota,quod aliter loquēdum eſt in reſtitutione,& aliter in ſatisfactione, quia in reſtitutione ſeruari poteſt æqualitas ſine conſideratione qualitatis,ſeu cōditionis perſonę reſtituētis;at in propria ſatisfactione non poteſt eſſe ęqualitas ſatisfactionis,nec æqualitas ſine reſpectu ad qualitatē perſonæ ſatisfacientis,nam inde ſumendus eſt præcipuus valor eius. Poteſt enim ex duobus hominibus æqualibus in ſanctitate,vnus maiorem

ſatiſ-

ſatisfactionem Deo offerre, quam alius, vel maiori contritione, & affectu ſe ad illum conuertendo, vel meliora opera ad ſatisfaciendum præſtando, quia valor ſatiſfactionis non eſt ex ſola dignitate perſonæ, ſed etiam ex qualitate actionis, & ex alijs conditionibus conſurgit. Quo circa etiam ſi contingat actionem exhibitam à perſona inferiori, & vili, propter alias circunſtantias eſſe magni valoris, & æſtimationis, nihilominus ex conditione perſonæ ſemper erit minor, quam eſſet ſimilis actio à nobiliori perſona exhibita, ſemper ergo eſt moraliter neceſſaria dignitas perſonæ ſatisfacientis ad veritatem, & æqualitatem ſatisfactionis, licet non ex illa ſola valor ſatisfactionis ſumatur. Cum ergo iniuria, quam homo peccando mortaliter, Deo facit, adeò ſit infinita ex infinita maieſtate Dei offenſi, erit illa eadem perſona omnino inæqualis, & improportionata ad reddendum Deo ſatisfactionem æqualem. Poteſtq. à ſimili declarari, nam actus dilectionis Dei ſuper omnia factus à peccatore, ex auxilio prius natura, quàm iuſtificetur, quoad bonitaté qualitatis, tantam habet, quantam malitiam habuit peccatum contra charitatem, & nihilominus non habet tantam efficaciam ad merendum de condigno gratiam, vel æternam vitam, quantam habuit peccatum mortale ad expellédam gratiam, & ad merédam æternam pœnam; ergo idem cum proportione eſt de valore, ſeu efficacia ad ſatisfaciendum, quia ſicut valor meriti, ita & valor ſatisfactionis ex qualitate perſonæ pendet.

Non autem eſt eadem ratio de habituali gratia, & de actu ipſius hominis, nam per gratiam fit remiſsio, non per modum ſatisfactionis, ſed per modum condonationis, quam ipſa gratia ſecum affert, & ideo tunc ſolus Deus tollit peccatum, non ipſe homo illud à ſe expellit, quod ſecus eſt, ſi peccatum per actum hominis expellitur, nam tunc expulſio peccati non fit per modum liberalis remiſsionis, ſed per modum æqualis ſolutionis, ac proinde per modum ſatisfactionis condignæ, quæ nulla ratione eſſe poteſt: nam perſona ſatisfaciens, prout eſt principium talis actus, eſt prius natura, quam illum eliciat, vt ſic autem non eſt perſona ſancta, & grata, quia vſq. ad illud inſtans ſupponitur in ſtatu peccati, & in illo puncto nondũ intelligitur ab illo ſtatu peccati immunis; ergo ex circunſtantia perſonæ, vt offerentis ſatisfactionem, non poteſt ille actus habere valorem ad ſatisfaciendum Deo ratione effectus formalis eiuſdem actus, qui effectus & eſt poſterior natura, & nõ poteſt excedere qualitatem, & æſtimationem moralé, quam ex ſuis principijs talis actus habere poteſt. Et confirmatur, quia per quamlibet contritionem, etiam minimam, fieret æqualis ſatisfactio pro omnibus peccatis, etiam ſi in infinitum multiplicarentur; imo & conſequeretur remiſsio totius pœnæ téporalis debitæ pro peccatis remiſsis: quæ cum falſa ſint, concludimus peccatorem per vltimam diſpoſitionem ad gratiã, per auxilium gratiæ elicitam non habere poteſtatem ad ſatisfaciendum Deo ad æqualitatem pro iniuria in illum commiſſa.

Tertia concluſio. Actui contritionis, vel dilectionis non debetur immediate connaturaliter remiſſio peccati tanquam propriæ formæ expellenti peccatum. Probatur,

tur, quia hæc remiſsio peccati non debetur niſi formæ perfectè iuſtificanti, & deificanti hominem, hæc autem non eſt actus, vt probatum eſt, & iam etiam oſtẽdimus hunc actum non ſatisfacere ad æqualitatem, & ſic contritio non eſt congrua ſatisfactio, niſi ſuppoſita lege, & inſtitutione Dei, quã ad talẽ ſatisfactionem exigit, & illa decreuit eſſe contentus: nam hac lege poſita, iam peccator exhibet, quod poteſt, & quod creditor vult, & ita eius ſatisfactio dicitur congrua, aptitudine quidem ex natura rei; actu vero ex inſtitutione, & acceptatione diuina: nam illa diſpoſitio ex ſe non adæquat offenſionem peccati, & ſic non eſt ſufficiens diſpoſitio, ſed tantum congrua, quæ ab homine cum diuino auxilio exhiberi poteſt, & propterea acceptatur à Deo vt ſufficiens, quia non exigit ab homine plus quam cum diuina gratia poſſit.

QVAESTIO XV.

An forma neceſſaria ad excludendũ peccatum, ſit proprius habitus infuſus realiter diſtinctus ab anima, & eius potentijs.

AD huius quæſt. reſolutionẽ, duo tanquam certa ſuppono. Primò, de facto non fieri in peccatore, cum conuertitur peccator per dilectionem Dei habitualem, & diſpoſitionẽ phyſicam permanentem in voluntate, diſtinctam ab habitu infuſo, & de ſe, ac natura ſua expulſiuam maculę peccati formaliter. Secundo, actum charitatis non habere vim effectiuam talis diſpoſitionis ſibi connaturalẽ; quia ſi ex natura ſua poſſet illam efficere, equidem de facto efficeret, cum illa habitualis diſpoſitio eſſet ſupernaturalis, vt affirmant qui hanc tenent ſententiam, vt docet Ioan. Vincentius in relectione de gratia Chriſti, quæſtion. 1. cum dicat, illam immutationem per ſe ſufficere ad formaliter ſanctificandum hominem, & gratum, ac dilectum, & amicum conſtituendum.

Sed hic modus phyſicæ, & inhærentis immutationis habitualis, ſupernaturalis, & realiter idemptificatus cum voluntate, non ſolum non fit, nec fieri poteſt per actum dilectionis infuſæ, ſed eſt ſine fundamento confictus, vixque intelligibilis. Probatur primo, quia ſi ille modus habitus eſt poſſibilis, nullum ſupereſt fundamentum ad aſſerendum, vel virtutes potentiarũ, ſiue infuſæ, ſiue acquiſitæ ſint, eſſe veras qualitates, aut formas realiter diſtinctas ab anima, & potentijs eius: nam omnia quæ de illis, vel experimento cognoſcuntur, vel ſcribuntur, dicentur poſſe ſaluari per modos formaliter tantum diſtinctos à potentijs; imo etiam de ipſis actibus id dici poſſet. Cum enim poſſet volũtas habitualiter mutari, & phyſice, ac realiter aliter ſe habere quã antea per modum realem, ſeu formalitatẽ realiter idemptificatam cum illa, cur nõ poterit etiam actualiter ſe habere aliter quam antea, per ſolum actualem modum ſine actu realiter diſtincto? Nam licet actus ſit vitalis, dici poterit eſſe modus quidam pendens ab actuali influxu vitæ. Secundo probatur, quia voluntas, verbi gratia, eſt natura ſua ita indiuiſibilis entitas, vt nec intendi, nec remitti valeat, vel nouo modo inclinari, aut immutari per modum extrinſecum

ſecum idemptificatum cum illa, ſed ſolum per modum potentiæ paſsiuæ, ac receptiuæ pluriũ qualitatum, vel actionum, aut effectionum, ſeu habituum; ergo non poteſt intelligi quod in ſe recipiat phyſicam, & inhærentem mutationem ſupernaturalem, per quam ad hunc, vel illum finem, vel obiectum conuertatur, ſiue actualiter, ſiue habitualiter, ſiue illa in ſe efficiat talem modum, ſiue Deus ſolus illum efficere dicatur, quia repugnantia eſt in ipſo obiecto, vt effectus formalis fiat ſine forma: vt ſi quis diceret, poſſe Deum facere vt expellantur tenebræ ab aëre ſine lumine per immutationem aëris, ſecundum aliquem modum illis idemptificatum, quod mente concipi non poteſt.

Item intelligi non poteſt, quod anima in ſubſtantia ſua immutetur ſupernaturaliter, & fiat particeps diuinæ naturæ, ſine additione alicuius formæ realiter ab illa diſtinctæ per ſolum modum aliquem illi realiter idemptificatũ. Ex quibus infero, manifeſte formã inhærentem, per quam expellitur peccatum, eſſe rem aliquam à Deo infuſam, habentem proprium eſſe ſupernaturalis ordinis, & propriã entitatem ab anima, vel voluntate realiter diſtinctam, & in ea permanentem, etiam ſi ab actu contritionis, vel dilectionis eſſet, & per conſequens ſit, vt illa ſit qualitas propria pertinens ad ſpeciem habitus, vt ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. manifeſte conſtat. Vnde non eſt fingendus alius modus iuſtificationis, quam aſsignat Concilium, nempe per formam inhærentem, & permanentem, quæ habitus eſt ſupernaturalis ab anima realiter diſtinctus.]

QVAESTIO XVI.

Quænam ſit habitualis forma infuſa formaliter excludens peccatum.

IN hac quæſt. in primis ſuppono habitus fidei, & ſpei, licet prærequiratur ad remiſsionem peccati, vel ex lege Dei, vel ex connaturali ratione talis iuſtitiæ, nihilominus non pertinent eſſentialiter, vel ſubſtantialiter ad remiſſionem peccati quoad culpam, neque ad integritatem talis effectus, vel formalis cauſæ eius. Prima pars ſupponitur vt certa, & ſatis à Concil. Trident. diffinita ſeſſ. 6. vbi docet, peccatum nemini remitti, niſi ſimul habeat infuſas tres virtutes, fidei, ſpei, &c. Et ratio eſt, quia iſtę virtutes ſunt per ſe neceſſariæ ad iuſtitiam infuſam, quia ſine fide impoſsibile eſt placere Deo, idemq. eſt de ſpe. Altera vero pars probatur, quia culpa peccati, prout manet tranſacto actu, per ſe non excludit habitus fidei, & ſpei, quod quidem de alijs peccatis extra infidelitatem, vel deſperationem eſt certũ, nam talis peccata actualia illos habitus nõ excludunt, iuxta diffinitionem Concilij Tridentin. ſeſſ. 6. can. 28. ergo nec macula, ſeu habitualis culpa, quæ ex illis relinquitur, illos habitus excludit, vnde in peccatore ſimul cum peccato manent.

Imo etiam culpa habitualis ex infidelitate, vel deſperatione relicta per ſe, ac neceſſario, non includit carentiam illorum habituum, nam licet actuale peccatum hæreſis, verbi gratia, deſtruat habitum fidei, ſiue effectiue, ſiue diſpoſitiue, vel demeritorie illum exclu-

Digitized by Google

excludendo, nihilominus tota ratio peccati, & culpæ habitualis ex illo peccato actuali relictæ poteſt manere in homine, etiam ſi habitus fidei, vel ſpei iterum illi infundantur: nam is qui incidit in hæreſim, ſi poſtea retractet errorem, & voluntate, ac mente integre ſe ſubijciat Eccleſiæ, ac reuelatione diuina incipiat credere fidei infuſæ, & illi infundetur habitus fidei, vt nunc ſuppono, & nihilominus ſi contritionem prioris lapſus non habeat, non iuſtificabitur, ac proinde in eodem ſtatu peccati quoad culpam permanebit; ergo habitus fidei (& idem eſt de ſpe) non pertinet ad formam excludentem formaliter peccatum. Vnde priuatio habitus fidei, quæ ſequitur ex peccato infidelitatis, non pertinet intrinſece ad habitualem culpam infidelitatis, quaſi conſtituendo illam, vel integre, vel ex parte, vel materialiter, nullo enim ex his modis concurrit ad conſtituendam illam culpam, quæ ſine illa priuatione poteſt integra manere; & ideo licet poſtea infundatur ſine gratia, non remittitur aliquid culpæ, ſed aliqua pœna, quæ per ſe remitti poteſt antequam remittatur culpa.

Secundo ſuppono. Habitus virtutum moralium, vel etiam donorum, intrinſece non pertinere ad formam excludentem peccati offenſam, ſeu maculam. Probatur, quia perfectiores ſunt habitus fidei, & ſpei, magiſque neceſſarij ad iuſtitiam corã Deo, quam omnes prædicti; ſed fides, & ſpes formaliter non conſtituunt, vel complent formam expellentem peccatum; ergo multo minus prædicti habitus. Vnde ſi abſque his habitibus gratia, & charitas infunderentur, ſufficeret ad expellendum quidquid in peccatore rationem culpæ habet.

His poſitis, ſit concluſio. Forma expellens peccatum, ſeu charitas habitualis ſanctificans, ſuppono enim charitatem, & gratiam idem eſſe in re, & ſubijci in voluntate, licet verum ſit vt habet rationem gratiæ, potius expellere peccatum, quam vt habet rationem charitatis. Probatur, quia Deus remittit nobis peccatum, diligendo nos aliter quam antea diligebat, ex D. Thom. 1.2. quæſtione 113. artic. 2. ſed forma hæc, quæ nos conſtituit ſic diligibiles, ac dilectos, ex parte noſtra eſt gratia, quæ effectus eſt illius dilectionis; ergo eadem forma gratiæ primario, & per ſe peccatum expellit. Eſtque hæc ratio conſentanea verbis Chriſti Domini, Ioann. 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum. Et infra: Si quis diligit me, ſermonem meum ſeruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus; id eſt, habitabimus per gratiam, tanquam in templo ſanctificato, & à peccatis mundo. Conuertitur enim Deus ad peccatorem, diligendo ipſum dilectione illa ſingulari. 1. Ioann. cap. 3. Videte qualem dilectionem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & ſimus. Per hanc ergo dilectionem quaſi actiue remittit peccata, formaliter autem per gratiam, quæ eſt effectus, & terminus illius dilectionis; idemque realiter præſtat charitas, cum ſit idem habitus cum gratia, & per conſequens ſimul natura, concurritq. proprie, & formaliter ad excluſioné peccati. Vnde non poteſt Deus infundere habitum gratiæ, & non habitum chari-

Digitized by Google

charitatis peccatori, (vt non recte exiſtimauit Suarez lib. 7. de grat. cap. 16.) quia gratia, & charitas ſunt vna forma indiuiſibilis, licet diuerſas rationes habeant: quare ſublata charitate, maneret voluntas deordinata à fine vltimo, in quo conſiſtit ratio culpæ.

Sed dices cum D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 4. ad 4. licet anima careret potentijs, eſſet rationalis, quia illi debentur natura ſua tales potentiæ; ergo gratia, licet ſine charitate daretur eſſet perfecta forma expellens peccatum, & omnem mortalem deordinationem. Reſpondeo negando conſequentiam, & ſuppoſitionem: nam potentiæ diſtinguntur realiter ab anima, à qua fluunt, maxime in via D. Tho. at vero charitas cum ſit eadé forma indiuiſibilis cum gratia, neq. ab illa diſtinguitur, neque ab ipſa fluit. Docet etiam Suarez, quod licet peccatum ſit in voluntate, gratiam tamen quæ tollit peccatum, non eſſe in ipſa voluntate, ſed in eſſentia animæ, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 44. Et ratio eſt, quia peccatum fit ab ipſo homine, formam vero illi contrariam facit ſolus Deus, & ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate neceſſario recipi debet: effectio auté gratiæ, ſeu formæ expellentis peccatum, quia eſt à ſolo Deo immediate, fit in eſſentia animæ, & ab ea incipit, & inde redundat in potentias. Sed contra, quia licet gratia fiat à ſolo Deo, ordinatur tamen ad expellendum peccatum, quod à voluntate primo commiſſum fuit; ergo vbi fuit primo obliquitas, debet eſſe primo rectitudo, quæ fit per gratiam; ergo primo eſt in voluntate, & inde reſultat in ipſam animam.

QVAESTIO XVII.

An ſolus habitus ſit integra forma expellens peccatum, vel actum etiam requirat.

Sit concluſio, Gratia habitualis eſt ſufficiens forma expellens peccatum, licet in iuſtificatione adultorum requiratur neceſſario aliquis actus, non vt pars formæ expellentis peccatum, ſed vt diſpoſitio moraliter neceſſaria ad talem effectum. Et nota, hic non eſſe ſermonem de habituali gratia præciſe, ſi ſimpliciter loquimur de iuſtitia habituali in quocunq. habitu conſtituatur. Probatur primo cóclusio in iuſtificatione paruulorum, in qua gratia habitualis eſt ſufficiens forma ſine aliquo actu proprio ipſius recipientis, non ſolum vt partiali forma, ſed etiam vt diſpoſitione. Patet hæc veritas ex Concil. Tridentin. ſeſſ. 5. cap. 4. vbi definit, paruulis vere tribui Baptiſmum in remiſsionem peccatorum, quia per Baptiſmi regenerationé à peccato originali, quod vero peccatum eſt, mundantur. Et in cap. 5. docet, remiſsionem illius peccati fieri per gratiam, quam Baptiſmus confert, quæ ſine dubio habitualis eſt; neque in paruulis alia eſſe poteſt, quia carent actu credendi, vt ſupponit idem Concil. ſeſſ. 7. can. 13. Secundo probatur in adulto habente ſolum peccatum originale; huic enim per ſolam gratiam habitualem ſibi infuſam, tanquam per formam remittitur originale, licet ſine actu propriæ voluntatis talem formā non recipiat, quia ſine fide impoſsibile eſt placere Deo, ad Hebræos 11. Et ſi iuſtificetur talis adultus per ſacramentum, ſuſceptio illius debet

eſſe

eſſe voluntaria, non tamen talis actus erit forma etiã partialis ad expellendum originale: quia gratia Baptiſmi, ſeu habitualis eſt de ſe ſufficiens forma ad expellendũ peccatum, vt patet in infantibus: nam etiam ſi homo ſit adultus, nõ propterea eſt illi originale peccatum voluntarium propria voluntate, quia non fuit per illam cauſatum, vel acceptatum, nam & ipſa acceptatio iam eſſet nouum actuale peccatum, ſupponimus autẽ hunc adultum ſolum originale peccatum habere.

Tertio probatur, etiam in iuſtificatione impij, qui peccata actionis commiſit, eſſe neceſſariũ actum, vt diſpoſitionem, & propter conuenientem modum recipiendi formam expellentẽ peccatum, non vt partem formæ, quia ſolus habitus eſt ſufficiẽs totalis forma expellens talia peccata. Conſtat hoc ex Concil. Tridentin. ſeſſ. 6. & 14. vbi actibus peccatoris ſolum tribuit cauſalitatem diſpoſitiuam, & ab illis actibus diſtinguit formã, quæ ad illam diſpoſitionem conſequitur, & hominem renouat, immutat, & ſanctificat, quæ incõpoſſibilis eſt formaliter cum peccato. Et confirmatur, quia in ſacramẽto ſufficit attritio ad remiſſionem peccati mortalis, quæ non opponitur peccato formaliter, cum poſſit eſſe ſimul cum illo donec ſacramentum ſuſcipiatur; igitur tũc ſola gratia habitualis eſt forma excludens peccatum; ergo eadem eſt in iuſtificatione extra ſacramẽtum, quia in omni iuſtificatione eadem eſt cauſa formalis, iuxta doctrinam Tridentini. Et nota, quod ſuppoſita diſpoſitione peccatoris, ſolus habitus poteſt expellere peccatum, quod etſi voluntarie fuerit commiſſum, poſita tamẽ attritione, iam non voluntate detinetur, ſed inuitus, & ſic ſolum requiritur forma expellens peccatũ.

QVAESTIO XVIII.

An actualis iuſtitia poſſit infũdi peccatori de potentia Dei abſoluta, ſine remiſſione peccati mortalis.

NOta, quod per actualem iuſtitiam dilectionem Dei ſuper omnia, vel contritionẽ, intelligimus, quæ cum ad actuale peccatum, & ad habituale comparari poſſit: de vtroque eſt quæſtio. Circa primum eſt prima concluſio, Implicat contradictionem hominem actu peccantem mortaliter, actu diligere Deum ſuper omnia, vel perfectam contritionem habere de peccato. Hæc eſt Scoti in 4. diſt. 47. q. 6. quatenus impeccabilitatem beatorum in hoc ponit, quod ſemper actu diligũt Deũ ſuper omnia, cum qua dilectione non ſtat peccare. Et ſequitur ibi ſupplementum Gabri. q. 1. artic. 3. dub. 6. & in 2. diſt. 7. q. vnica, artic. 1. Ocham in 2. q. 19. Ricardus in 3. diſt. 31. q. 1. ad 1. Et eſt communis hæc ſententia, & conſentanea multis locis Scripturæ, & Patrum, in quibus ſignificatur, eum qui diligit non peccare. Ioann. 14. Si diligitis me, mandata mea ſeruate. Et infra: Qui habet mandata mea, & ſeruat ea, ille eſt qui diligit me. Et deinde: Qui diligit me, ſermonem meũ ſeruabit. Et hinc dicit Concil. Tridentin. ſeſſ. 14. cap. 4. veram contritionem excludere voluntatem peccandi. Et ratio eſt, quia duo actus vitales contrarij, & includentes contradictionem in obiectis ſimul, etiam

Digitized by Google

de potentia abſoluta, quia vnus deſtruit obiectum alterius. Implicat enim quod ſimul aliquis aſſentiatur, & diſſentiatur eidem propoſitioni, & quod aliquis eodem tempore efficaciter velit moueri, & quieſcere, vel quod velit, & nolit moueri. Hoc autem modo comparantur inter ſe vera dilectio Dei ſuper omnia, ſeu vera contritio, & actuale peccatum mortale, nam concludit diſplicentiam de ſe efficacem omnis peccati mortalis: peccatum autem mortale nunquam remittitur ſine actuali voluntate: & idem eſt de peccato omiſsionis, quia non vere committitur ſine actuali voluntate omittendi, quæ voluntas repugnat cum dilectione. Et licet fingamus eſſe puram omiſsionem per liberam ſuſpenſionem debiti actus voluntatis, hæc ipſa repugnat contradictorie cum dilectione, quia dilectio includit voluntatem efficacem, faciendi quod quis tenetur; ergo cum illa voluntate non ſtat carentia alterius voluntatis præceptæ. Vnde licet inconſideratio naturalis, ſeu inuincibilis circa omiſsionem, non imputetur ad culpam, & per conſequens non excludat dilectionem, inconſideratio tamen culpabilis ſtare non poteſt cum actuali dilectione Dei ſuper omnia.

Secunda concluſio. Non repugnat de potẽtia Dei abſoluta non remitti mortale peccatum homini habenti actum dilectionis ſuper omnia, vel contritionis. Hæc concluſio quoad vtramque partem tenet Bellarmi. lib. 2. de iuſtificat. cap. 16. dicens, non poſſe ſine miraculo manere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei; ergo ſaltim id per miraculum fieri poteſt. Et probatur, nam poſita vltima diſpoſitione, poteſt Deus non inducere formã; ergo poteſt etiam non tollere peccatum. Item remiſsio peccati eſt liberale gratiæ beneficium, diſtinctum ab ipſa contritione, ſeu dilectione; ergo liberum eſt Deo non conferre beneficium hoc, etiam ſi talis actus fiat. Præterea per huiuſmodi actum non ſatisfit Deo ad æqualitatem pro iniuria illi facta per peccatum; ergo non repugnat illam non remittere: nullus enim creditor cogitur remittere debitum non ſolutum: tandem quia actus, & habitus formaliter non repugnant, nam poteſt manere habitus erroris in eliciente verum aſſenſum; ergo & habitus peccati in deteſtante illud quocunque actu. Vnde licet Deus diligat diligentes ſe, poteſt tamen ex ſua abſoluta potentia illos non diligere vt amicos, & conſequenter poteſt illis peccatum non remittere.

QVAESTIO XIX.

An de abſoluta potentia poßit homo actu mortaliter peccans, habere habitus gratiæ, & virtutum.

SVppono in primis, de facto, ſeu de lege fieri non poſſe vt in homine actualiter peccante actu maneat gratia, vel charitas infuſa habitualis. Hoc eſt commune Theologorum, idque ſupponit, & docet Concilium Tridentinum ſeſsion. 6. cap. 14. & 15. & canon. 23. 27. 28. & 29. quod confirmat, quia qui vel vnum peccatum mortale commiſit regnum Dei non poſsidebit. 1. Timothe. 1. Item Concil. Tride. ſeſſ. 5.

cap.

Digitized by Google

cap. 5. ait: In renatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his qui vere conſepulti ſunt Chriſto, etenim in eo qui peccat mortaliter, ſtatim, & in eodem inſtanti Deus odit peccatum tanquam aliquid æterna damnatione dignum; ergo in illo iam eſſe non poteſt de facto, & ſecundum legem, gratia illa, per quam homo renatus dicitur; ergo in eodem inſtanti deſinet eſſe gratia per ſuum primum non eſſe, quo fit peccatum, modo excludat peccatum gratiam demeritorie, modo effectiue; nam effectus indiuiſibilis fieri poteſt in eodem inſtanti, in quo cauſa incipit eſſe, ſicut illuminatio incipit cum ſole. Idemque eſt ſi dicatur peccatum diſpoſitiue expellere gratiam, quia etiam poſita vltima diſpoſitione in eodem inſtanti inducitur forma, vel expellitur contraria. Vnde recte dixit D. Bonauent. in 4. diſt. 14. 1. par. articu. 1. quæſtio. 2. ad vltimum, quod gratia expellit peccatum quando eſt, & ſimul eſt, & expellit. Vnde quia peccatum totum ſimul expellitur, ſimul etiam expellitur, & non eſt. Idem Alenſ. 4. part. quæſt. 13. membro 4. articu. 3. & vltimo ad vltimum. Et in Philoſophia etiam conſtat aliquid eſſe prius natura aliquo, & ſimul duratione: verbi gratia, ſol prius natura eſt in tali loco ſufficienter approximatus ad illuminandum, quam ſit in aëre illuminatio, & nihilominus in eodem inſtanti exiſtunt; & ſimiliter in eodem inſtanti, in quo interponitur feneſtra inter ſolem & aërem, excluditur lumen ab aëre, & tamen interpoſitio feneſtræ eſt omnino prior natura, quam expulſio luminis, quia eſt cauſa illius in aliquo genere, & in nullo eſt effectus illius. Ad hunc autem modum expellitur gratia per peccatum, vt optime exponit D. Thom. 1. 2. quæſt. 71. art. 4. & 2. 2. quæſt. 24. art. 10. & 12. Eſt enim veluti denſiſsima nebula, quæ influxum diuinæ gratiæ in peccatore impedit. In eodem ergo momẽto, in quo tale obſtaculum Deo obijcitur, deſinit conſeruare gratiam, ac proinde non durat, nec eſt ſimul cum peccato in eodem inſtanti, (vt ſiniſtre docuit Lorca diſputat. 40. de gratia) ſed potius è contrario peccatum, & expulſio gratiæ ſimul ſunt, licet peccatum prius natura ſit expulſione gratiæ, vt bene Scotus, qui de prioritate naturæ non durationis realis loquitur in 3. diſt. 37. §. ex ipſa ſolutione.

Quæſtio ergo tantum erit de potentia abſoluta, an gratia, & peccatum ſimul eſſe poſsint, de qua re opinio negans eſt Ioann. Vincenti. in relect. de gratia Chriſti, in præfatione. §. primũ conſectarium, & §. vltimo, & Vazquez 1. 2. diſp. 204. Alia ſententia docet, non implicare Deum iuſtitiã infuſam in eo, qui actualiter peccat conſeruare. Hæc eſt Scoti in 4. diſtin. 16. q. 2. Ocham q. 3. liter. E. Gabri. diſt. 4. q. 1. art. 1. notabili. 7. Caiet. 3. part. q. 86. a. 2. Medi. 1. 2. quæſtio. 110. articul 4. & quæſtione 113. articul. 2. Zumel eadem quæſt. diſtinct. 4. articul. 4. Lorca 1. 2. diſp. 40. de gratia: cui ſententiæ fauet Bellarm. lib. 2. de iuſtificatione, cap. vltimo, dum ita concludit. Vnde ſine miraculo non poteſt in actu peccante manere gratia: nec poteſt actus dilectionis ſuper omnia manere ſupra peccatum. Et hæc opinio videtur valde probabilis Suarez libro 7. de gratia, cap. 19.

Digitized by Google

Sit ergo prima concluſio. Poteſt Deus conſeruare habitum charitatis in homine actualiter peccante mortaliter, ſi voluiſſet. Primo, quia nulla repugnantia eſt phyſica, nec moralis; phyſicã appello, quę eſt inter phyſicas formas poſitiuas, aut inter formam poſitiuam, & eius carentiam. Prior reperitur inter aſſenſum, & diſſenſum eiuſdem propoſitionis, poſterior inter lumen, & tenebras in eodem ſubiecto: moralem autem repugnãtiam appello illam, quæ repugnat prudentiæ, vel honeſtati, vt mentiri, non implere promiſſum, quæ honeſte, & prudenter fieri non poſſunt, Deoque repugnant. Probatur primo, non eſſe repugnantiã phyſicam, quia peccatum actuale non conſiſtit formaliter, vel materialiter in carentia phyſica habitus charitatis, nam materialiter conſiſtit in aliquo actu elicito volũtatis, vel ſolo, vel principaliter. Formaliter autem conſiſtit in carẽtia alicuius rectitudinis debitæ, vel in aliqua relatione ad legem, vt alij volunt; ergo ex hac parte non habet actuale peccatum, phyſicam repugnantiam priuatiuam cum habitu charitatis. Neque etiam habet contrariam repugnantiam formaliter, quia actus, & habitus nõ opponũtur tanquam formæ contrariæ formaliter repugnantes, nec ſub eodem continentur. Item habitus dat ſolam facultatem operandi, vel inclinationem; actus vero dat formaliter ipſum operari: habere autẽ inclinationem ad vnũ, & operari contrarium, non opponuntur, ſicut graue habet inclinationem, & facultatem ad deſcenſum, etiam cum violenter mouetur ſurſum, & in habitibus acquiſitis habitus permanent in potentiam, etiam dum actum contrarium operatur. Quod autem non ſit repugnãtia moralis patet, quia illud dicitur fieri non poſſe à Deo propter moralem repugnantiam, quia ſi Deus faceret, aut contra virtutem aliquam moralem, aut contra ſapientiam ſuam faceret, neutrum autem horum ſequitur ex eo, quod Deus hunc habitum conſeruet in homine actu peccante. Probatur minor, quia ſi Deus id ageret, non eſſet iniuſtus, quia Deus non obligatur ex rigore iuſtitiæ omnem pœnam peccato ex ſe debitam exequi: eſt enim ſupremus Dominus, & gubernator, & poteſt vel diſpenſatione, vel miſericordia vti provt voluerit, vel propter alios fines prouidentiæ ſuæ. Neque poſſet Deo imputari peccatum, quia per conſeruationem talis habitus, nullo modo ad peccatum cooperaretur, imo de ſe magis quodammodo talem hominem à peccãdo detardaret, conſeruando in illo habitualem inclinationem charitatis de ſe omni peccato contrariam. Nec hoc repugnat diuinæ ſapientiæ, & prudentiæ, quia infinita Dei ſapientia eſt mirabilis in rationibus prouidentiæ ſuæ: poteſtque infinitas rationes, & fines ſuorum operum habere, quos homo cogitare non valeat. Imo magis ſtupendum eſt Deum mori pro peccatoribus, quã conſeruare habitum charitatis in peccatore.

Præterea potuiſſet Deus habitũ fidei infuſæ in hæretico eliciente cõtrarium actũ conſeruare, ſine repugnantia morali, quia poſſet non ita ſeuere illũ punire, & ſine repugnãtia phyſica, quia licet actus infidelitatis repugnet actibus fidei, & indiſponat intellectũ ad actualẽ vſum talis habitus, nõ tamẽ reddit illũ incapacẽ talis habitus,

quia

quia capacitatem innatam, & inſeparabilem habet, & formalis effe-ctus talis habitus, non eſt directe & vitaliter (vt ſic dicam) contrarius actui infidelitatis. Et idem eſt de ſpe reſpectu hominis actualiter deſperantis; ſimili ergo modo, licet peccatum mortale reddat hominem moraliter indiſpoſitũ, & inaptum ad habitum charitatis, & ideo de facto illo priuetur, ſuſpendente Deo ſuũ concurſum, nulla inde oritur repugnãtia, quominus Deus contrarium faceae valeat de potentia abſoluta. Et quod diximus de charitate, intelligendũ eſt de gratia, quia vnus & idem habitus eſt realiter; & etiam ſi realiter diſtinguerentur, idem dicendum eſſet propter prędictas rationes, cum nulla ſit immediata contradictio inter actum peccati, & habitum gratiæ; ergo amarę aliũ, & non amari ab illo, formaliter non opponũtur, vt per ſe conſtat; ergo non repugnabit Deum amare hominem per gratiam habitualem, à quo non ametur, ſed actu offendatur. Item diligere perſonã propter bonitatem naturæ, & odio habere illius actionem, non habent inter ſe phyſicã repugnantiam; ergo nec diligere perſonam propter habitualem gratiam, & odiſſe illam quatenus effecit actũ odio dignum phyſice non repugnat.

QVAESTIO XX.

An poßit Deus conſeruare, vel infundere iuſtitiam in homine, qui peccauit mortaliter, non remittendo ei peccatum.

IN hac quæſt. ſuppono (contra Suarem lib. 7. de gratia, cap. 20.) charitatem non poſſe infundi ſine gratia, quia ſunt idem realiter & in eodem ſubiecto, ſcilicet voluntate, & ſunt æque ſimul: nam idem non eſt poſterius ſeipſo, & charitas ita nos ſanctificat, ac ipſa gratia, & deificat, & facit gratos ſimpliciter, & dignos vitæ æternæ. Vnde implicat habitũ charitatis infundi, aut conſeruari ſine habitu gratiæ; ſicut ergo habitus charitatis conſeruari poteſt à Deo cum actu peccati, idem erit de habitu gratiæ.

Sit igitur concluſio. Non implicat contradictionem habitum gratiæ, atque adeò totam iuſtitiam inhærentem habitualem conſeruari in homine peccatore, quoad omnem poſitiuam perfectionem ſine remiſsione, ſeu excluſione peccati. Hæc eſt Scoti in 2. diſtin. 37. §. ad quæſtionem tertiam. & Petri Aliacenſ. in 2. quæſt. 9. & aliorũ, vt Medi. 1. 2. q. 113. art. 2. Zumel. 1. 2. quæſt. 10. art. 4. Alphonſi Curiel. controu. 3. in 2. Petri 2. nu. 182. & ſequentibus. Et probatur, quia non obſtante illa oppoſitione, & repugnantia connaturali, poteſt Deus de ſua abſoluta potentia illam vincere, & conſeruare gratiam in eo qui peccauit, non remittendo illi peccatum. Hoc autem poteſt probari. Primo, quia gratia, & peccatum non opponuntur tanquam actus vitales contrarij, nec tanquam carentia, & habitus priuatiue, ac phyſice oppoſita; ergo non eſt vnde abſolute repugnent in ordine ad potentiam abſolutam. Antecedens conſtat ex dictis in ſuperioribus. Et confirmatur, quia non excluditur gratia à peccato, niſi ad modum vnius contrarij per aliud. Quapropter ſicut vnum contrarium non excludit aliud, niſi Deus ſuum influxum, quo formam contrariam conſer-

 uabat,

uabat ſuſpendat, ita peccatum actuale non excludit gratiam, niſi Deo ſuſpendente concurſum, quo gratiam conſeruabat; ergo ſicut poteſt non ſuſpendere concurſum, quo vnam qualitatem contrariam conſeruabat, etiam ſi alia introducatur, ita poteſt non ſuſpendere influxum, quo gratiam conſeruabat, etiam ſi peccatum habituale ex actuali relinquatur. Sicut etiam poteſt Deus cõſeruare gratiam in homine, nolendo ſuſpendere influxum in illomet tempore, in quo homo actu peccat; ergo ſi in actuali peccato poteſt gratia conſeruari, multo magis poterit conſeruari gratia illo tráſacto quoad actum, & ſic erit ſimul cum habituali peccato.

Dices, tranſacto actu peccati remanet in homine macula moralis, ergo non poteſt eſſe cum habitu gratiæ. Reſpondeo negãdo conſequentiã, quia peccatum actuale non minus facit indignum gratię, quam macula moralis, & nihilominus poteſt facere Deus vt homo indignus gratia propter actuale peccatum habeat illam, quia ipſe vult eam conſeruare; ergo eadem ratione poteſt facere, vt licet ex macula morali ſit indignus gratia, & dignus priuatione eius, nihilominus in reipſa phyſice illa non priuetur. Nota tamen, quod tunc ille homo, etiam ſi haberet habitum gratiæ, non poſſet ſimpliciter denominari bonus, & ſanctus, ſed potius malus, ſeu peccãs, vel peccator; nam licet gratia in ſe ſit perfecta ſanctitas, & de ſe illam communicet perſonæ cui ineſt, non tamen ſi impediatur, in illo auté cauſa impediretur illa denominatio à ſuperueniente, vel ſimul exiſtente peccato, ſeu morali malo: nam denominatio ſancti ſimpliciter duo includit, nempe poſitiuam perfectionẽ ſanctitatis, ſeu iuſtitiæ, & gratiæ, & carentiã omnis moralis malitiæ, quæ ab vltimo fine auertat, & hominem Deo odibilem reddat. Perfectionẽ poſitiuam confert per ſe primo, remotionem autem peccati per ſe ſecundo, & naturali quadam cõſecutione: prima eſt phyſica perfectio, quã neceſſario communicat ſubiecto, faciens illud diuina natura conſorte; at vero carentiam moralis culpæ peccati, præbet ſecundario, & ex conſequenti, & non ſine peculiari remiſsione, & cooperatione Dei, quamuis debita ipſi gratiæ connaturali debito, & ideo poteſt hoc poſterius ab illo primo ſeparari per potentiam, & voluntatem Dei non ſuſpendentis influxum, quo gratiam cõſeruat, etiam peccante homine. Et exemplo declaratur, nam vt calor ſit perfectus calor, & ſumme intenſus, non eſt neceſſe vt implicet contradictionem ſimul coniungi cum ſumma frigiditate, ſed ſatis eſt quod taliter conſtituat calidum vt de ſe expellat ab illo frigiditaté, & vt hoc ſit illi connaturaliter debitum, etiam ſi Deus poſsit contrarium facere. Imo etſi perfectiſsima ſcientia ex ſe ſit ſufficiens ad expellendum omnem erroré, nihilominus ſimul cum ipſa poteſt eſſe in homine habitus falſus, & actus erroneus.

Ex dictis infertur, quod ſi Deus conſeruaret gratiã in homine peccatore, tunc haberet quidem omnem effectum formalem primariũ, & poſitiuum, ac phyſicum, quem nunc habet, non tamen haberet omnem effectum ſecundarium priuatiuum, & morale; quod ſi Deus poſtea vellet remittere peccatum, poſſet quidem id facere ſine noua

forma

forma reali tali homini indita per ſolam condonationē iniuriæ, quia vero tunc illam concederet ratione gratiæ præexiſtentis, ideo etiā tunc illa eſſet ſecundus effectus eiuſdem gratiæ, quem antea non præſtabat, quia Deus illi non cooperabatur, vt iā dixi. Et nota, quod moralis macula habitualis peccati poſtquam contracta eſt, non oportet vt poſitiue conſeruetur à Deo, ſed ſatis eſt quod ibi permanere permittatur, volens Deus conſeruare gratiam non obſtante peccato, quod fieri permiſit, & poſtea non remiſit. Et quamuis peccatum quatenus tale eſt, non pendeat per ſe in conſeruari à Deo, quia eſt quoddam malum, quod non facit Deus, nihilominus poſtquam factū eſt, ita adhæret, vt niſi à Deo ipſo deſtruatur omnino, ſeu quoad Dei offenſionē remittatur, tolli nō poſſet, & ideo durat quādiu à Deo non deſtruitur, eius tamen duratio non tribuitur Deo, tum quia per accidens ſequitur, tū quia non tenetur Deus illud deſtruere.

Nota etiam, gratiā habitualem non ita ſanctificare hominem, vt impeccabilē illum reddat, hoc enim proprium eſt gratiæ vnionis in Chriſto Domino, qui gratior fuit Deo propter vnionem, quam propter gratiam. Vnde quod Chriſtus nec peccare potuerit, nec habere peccatum in humanitate aſſumpta, non per ſe primo habuit à gratia creata, ſed à gratia vnionis; potuit enim carere gratia creata, & non potuit carere impeccabilitate, ſuppoſita vnione, quæ eſt gratia increata, infinita, & quæ conſtituit filiū naturalem, & ipſum ſuppoſitum, quod eſt principium per ſe operationis, ad quod pertinet ſuam naturam ita regere, vt nullū in ea permittat peccatum, quæ omnia in gratiam creatam non conueniunt, vt per ſe cōſtat. Vnde gratia vnionis habet repugnantiam cum peccato, etiam in ordine ad potentiam abſolutam, quia ad puritatem, & ſanctitatem ipſiuſmet diuini ſuppoſiti pertinet, vt accipiat naturā nudam à peccato: quæ ratio non procedit in gratia habituali, quia nec conſtituit ipſum ſuppoſitum operans, neq. indeclinabiliter regit ſuppoſitum, in quo eſt: neque illi poteſt tribui defectus culpæ, qui in tali ſuppoſito fuerit. Vnde gratia habitualis poteſt eſſe cum peccato veniali actuali, & habituali, non tamen gratia vnionis propter ſingularem excellentiam diuini Verbi, quod neque peccare potuit in natura aſſumpta, nec potuit aſſumere naturam maculatam culpa in priori ſuppoſito creato, non mundando illam à culpa propter excellētiam ipſius Verbi, ſeu gratiæ increatæ.

QVAESTIO XXI.

An de potentia Dei abſoluta remitti poßit peccatum mortale ſine actu peccatoris, per ſolam infuſionem habitus.

NOn eſt quæſt. de peccato originali, nam certū eſt in pueris per ſolam gratiam habitualem remitti, imo & in adultis, ſi cum ſolo originali accederēt ad Baptiſmū: omiſſo igitur originali peccato, quæſtio eſt de perſonali habituali, nam actuale non poteſt ſimul fieri, & remitti.

Sit ergo cōcl. Poteſt Deus infundere habitum gratiæ homini, qui mortaliter peccauit, & poſtea per propriū actū illud nec formaliter, nec virtualiter retractauit; imo etiam ſimul actū bonū poſt illum malū operatus ſit. Sic tenet Scot Gabri. Ocham. Ioan. Medi. quos citat, & ſe-

Digitized by Google

& ſequitur Suarez in tom. 4. 3.p. diſp.9.ſect.2.& lib.7.de grat. c.21. tenet etiam Ricard.in 4.diſtin.15. quæſt.7.& Vega lib.6.in Tridentin.cap.5. propoſit.4. quos ſequitur Vazquez.1.2. diſp.207. cap.3. Et probatur,(omiſsis aliorum rationibus,quæ multo indigent examine) quia peccatum actuale non ita reſiſtit Deo ne habitualem gratiam infundat, nec ita reddit hominem incapacem talis habitus, quin poſsit Deus illum habitum peccanti infundere, vt ſupra probatum eſt ; ergo à fortiori poteſt eundem habitum infundere poſt actualem actũm trãſactum, etiam ſi noua mutatio per actum facta non ſit. Conſequentia patet, quia magis auerſa eſt voluntas per actuale peccatum,quam per maculã, quam reliquit. Secundo probatur, quia Deus per ſacramentum pœnitentiæ, vel Baptiſmi infundit gratiam homini dormienti exiſtenti in peccato, ſi in tali homine præceſsit attritio cum voluntate ſacramenti, & alijs ad veritatem ſacramenti requiſitis ; ergo hoc poteſt Deus facere ſine ſacramento. Imo etiam nunc id contingere poteſt ex priuilegio martyrij , nam iuxta probabilem opinionem , ſi homo tantum attritus pro Chriſto occidatur dormiens,pie creditur recepturum eſſe à Deo gratiá; ergo eandẽ poſſet Deus ſola ſua volũtate ſine alia actione interna,vel externa paſsione recipientis conferre , maxime cum poſsit Deus inducere formam in materia ſine connaturali diſpoſitione. Et patet, quia diſpoſitio propria, & connaturalis , vt peccatori infundatur gratia,erat contritio,& ad amicitiam ineundam erat dilectio Dei ſuper omnia,& nihilominus Deus in ſacramento non requirit illam quaſi connaturalem diſpoſitionẽ, ſed cum ſola attritione gratiam infundit ; ergo etiam ſine vlla diſpoſitione , aut præuio actu poteſt Deus habitum gratiæ infundere.

Et ex hoc principio probato, nempe quod habitus gratię poſsit peccatori ſine actu eius infundi, recte conſequitur per illum habitum ſic iuſuſum,poſſe etiam expelli peccatum. Primo,quia gratia habitualis de ſe eſt integra , & ſola forma iuſtificans perfecte;ergo per ſe ſola , & ſine adiutorio alicuius actus,eſt ſufficiens ad ſanctificandam animam, & mundandam illã à culpa peccati,alioquin eſſet valde diminuta , & imperfecta iuſtitia;ergo ſuum effectũ primariũ habet & ſecundariũ, maxime cũ naturale ſit ipſi gratiæ peccatum expellere. Secundo,quia licet peccatum ſit voluntarie à peccatore cõmiſſum,nõ repugnat abſque illius voluntate remitti , dummodo voluntas eius actu non peccet ; ergo poteſt expelli per ſolam habitualem gratiam. Poteſque Deus remittere peccatum commiſſum ſine concurſu voluntatis eius,qui illud commiſit , cum remiſsio peccati non ſit opus peccatoris , ſed Dei , & ideo per ſe non pendet à voluntate peccatoris , ſed Dei remittentis. Et confirmatur, quia tranſacto actu peccati iam non eſt peccatum actualiter volũtarium, nec virtualiter, nec moraliter,ſed ad ſummum cauſaliter,& quaſi habitualiter,vt eſt habitus vitioſus, qui hoc modo eſt voluntarius , & auferri à Deo poteſt ſine voluntate habentis. Imo quod hoc tantũmodo eſt voluntariũ, tam eſt ſimpliciter non voluntarium, ac proinde poterit expelli ſine actu voluntatis, ſicut debitum remitti poteſt ſine voluntate debitoris,facta

remiſ-

remiſsione illius iniuriæ, & in hac remiſsione cum non contradicat homo, conſentire cẽſetur. Itaque concludimus per habitum gratiæ modo de facto remitti peccatum ſecundario. Poteſt tamẽ Deus de ſua potentia abſoluta, poſito tali habitu, non remittere: poſſet etiam remittere, & facere hominem iuſtum, & ſanctum ſine ipſius hominis diſpoſitione, mutando eius voluntatem non per actum, ſed per habitum illi infuſum, licet de lege ordinaria id non faciat Deus ſine hominis diſpoſitione.

QVAESTIO XXII.

Vtrum ſine habitu gratiæ, per ſolos actus poßit Deus de abſoluta potentia ſua peccatum mortale remittere.

PRima concluſio. Si loquamur de ſtatu in puris naturalibus, peccante tunc homine contra rationem naturalẽ, potuiſſet Deus remittere illi peccatum mortale, nullum habitum, actum, vel auxilium ſupernaturalis ordinis illi infundendo, ſed per actus aliquos rectos illi ſtatui conueniẽtes tanquam per diſpoſitiones congruas, quibus Deus ſuam liberalem remiſsionem poſſet adiungere. Ita Scotus. 2. diſt. 28. § ad quæſtionẽ, & in 4. diſt. 1. quæſt. 6. vbi de peccato originali, & de alijs, diſtinct. 14. §. de ſecundo, & diſtinct. 16. quæſt. 2. & eius ſectatores, & tenuit Victoria, quem refert Medina, qui 1. 2. quæſt. 2. art. 8. in fine, & quæſt. 109. artic. 2. circa finem, illam ſententiam probat, quam etiam ſequitur Zumel. 1. 2. quæſt. 113. artic. 2. diſput. 1. licet varie loquatur, & Lorca diſp. 37. de grat. dub. 2. Probatur, quia in eo ſtatu peccatũ non auerteret hominem à Deo vt fine ſupernaturali, ſed tantum vt eſt finis, & auctor naturæ; ergo non eſt cur ad illud peccatũ tollendum ſit neceſſaria gratia eleuans hominem ad finem ſupernaturalem. Antecedens probatur q. 28. de veritat. art. 2. dicente, quod auerſio intelligitur à bono incommutabili, quod quis poterat habere, reſpectu cuius ſe impotentem facit, aliàs auerſio non eſſet culpabilis. Et confirmatur, quia homo in illo ſtatu quoad ſuã perſonam non eſſet conuerſus ad finem vltimum ſupernaturalem, etiam ante peccatum, quia nec per habitum, nec per actum, nec per naturalem inclinationem, nec etiam per diuinam ordinationem, poſſet dici conuerſus ad illum finem, cum ad illum nec naturaliter, nec ſupernaturaliter eſſet relatus; ergo non poſſet dici auerſus ab illo fine, quia auerſio propriè ſignificat priuationem, & maculam finis debiti.

Et confirmatur, quia tunc peccatum hominis non haberet maiorem malitiam, quam mere naturalem, quæ ſine bonitate ſupernaturali poſſet auferri, nam licet illud peccatum de ſe priuaret gratia, eſſet tantum remote, & per accidens, non tamen de facto, cum ſupponamus, hominem creatum fuiſſe ſine vlla gratia. Vnde proprie, & per ſe peccatum illud non redderet hominem gratia Dei indignum, niſi tantum remote, & per accidens, quia poneret aliquid in homine, quod ratione ſuæ malitiæ ponit ſpeciale, & ſufficiens obſtaculum gratiæ, tamen quia hæc indignitas non tranſcendit deordinationem naturalem, ablata illa, & reſtituta rectitudine na-

turæ ſufficienter tolleretur, ſine alia gratia, vel rectitudine ſupernaturali. Et eodem modo diceretur peccatum illud conſtituere hominem dignum odio, nempe per accidens. Verũ eſt peccatum mortale in eo ſtatu meriturum quidẽ fuiſſe pœnam æternam, ſed non tranſcenderet ordinem prouidentiæ naturalis; quoad pœnam autẽ ſenſus neſcimus qualis futura eſſet, facile tamen poſſet Deus illam præſcribere tali ſtatui, & modo peccandi accommodatam. Quod autem attinet ad pœnam damni, ſolum eſſet perpetua carentia beatitudinis naturalis, nam licet talis homo cariturus eſſet etiam ſupernaturali beatitudine; non tamen in pœnam, nec per modum priuationis; nam illa carentia communis eſſet omnibus hominibus, etiã recte in hoc ſtatu viuentibus: potuit ergo reatus ille, vel dignitas æternæ pœnæ, ſine gratia auferri, ſi rediret homo ad dignitatem, vel proportionem connaturalis beatitudinis ſublato peccato mortali, quod illam impediebat.

Cum enim peccatum cõmiſſum in ſtatu puræ naturæ non includeret auerſionem à fine ſupernaturali, poſſet amor naturalis conuertens ad Deum vt finẽ naturalem, tollere totam auerſionem peccati contrarij. Supponimus ergo, dari amorem ſuper omnia ordinis naturalis, & poſſe dari auxilium ſpeciale ordinis naturalis ſine rectitudine ſupernaturali, pertineretque tunc ad Dei prouidentiam, & remitteret illi homini peccatum, & auferret mala, & impedimẽta beatitudinis naturalis, ſine eleuatione ad finem ſupernaturalem, & iſta impedimenta tollere eſſet actus beneuolentiæ, & liberalitatis naturalis ordinis, nam ſpecialis beneuolentia quædam eſt collatiua boni, alia tantum ablatiua mali, tunc autem non eſſet neceſſaria collatio boni, ſed ſola ablatio peccati, & ideo non oporteret Deum facere talem hominem ſibi gratũ ſpeciali modo, ſed tantum facere ſibi non inimicum, nam per hoc maneret acceptus, ſeu dilectus intra ordinem naturalem, & in ordine ad beatitudinẽ naturalem. Confirmat tandem hanc ſententiam recte Scotus vbi ſupra, quia poſſet Deus illum hominem poſt peccatum annihilare, & poſtea iterum creare, tunc autem neceſſario produceretur ſine peccato, quia peccatum ſemel extinctum per deſtructionem ſubiecti, non poteſt reparari per ſolam actionem Dei; ergo poteſt Deus reducere hominẽ peccatorem ad ſtatum puræ naturæ medijs illis mutationibus; ergo etiam ſine illa continue conſeruando ſubiectum.

Secunda concluſio. Potuit Deus de abſoluta potentia ſua ordinare hominem ad finem ſupernaturalem per actus rectos, procedentes ab actualibus auxilijs ſine habitibus infuſis, & conſequenter ſine debito habendi ſanctificationem internã per habitualem gratiam, ſeu iuſtitiam inhærentem. Potuit item Deus ordinare hominem ad gloriam ſupernaturalem, mediante habituali gratia, & debito habendi illam ſicut nunc facit. *Hic* ſecũdus modus iam conſtat. Prior patet, quia ſi in illo ſtatu creatus homo peccaret, poſſet etiam reſurgere intra eundem ſtatum, ſaltem per actus procedentes ab auxilijs; ergo poſſet illi remitti peccatum ſine infuſione habitus, quia vt dixi, in omni ordine prouidẽtiæ poteſt Deus, & auferre mala, & conferre bona. Et confirmatur, quia

tunc

tunc macula peccati non includeret phyſicam priuationem gratiæ; ergo ſine contrario habitu tolli poſſet, nempe per dilectionem Dei ſuper omnia, vel contritioné, quæ tunc eſſet forma maxime proportionata ad remiſsionem peccati, quã Deus facile poſſet acceptare.

Tertia concluſio. Homo ordinatus ad finem ſupernaturalé, & habens prius gratiam habitualem, amittés tamen illam per peccatum, non poteſt ei peccatũ remitti niſi in gratiam Dei per iuſtitiam inhærenté reſtituatur. Nihilominus tamen Deus de abſoluta potẽtia ſua poſſet ſine infuſione habitus gratiæ ita remittere tali homini peccatum, vt ſimpliciter non remaneret inimicus, nec peccator, ſeu in ſtatu peccati. Prior pars manifeſta eſt, quia macula talis peccati includit phyſicam priuationem gratiæ: priuatio autem non tollitur perfecte, niſi per habitũ oppoſitum. Altera pars probatur primo, quia poteſt Deus dare tali homini dilectionem ſuper omnia, & verã contritionem per auxiliũ ſpeciale ſine infuſione alicuius habitus, vt in ſuperioribus oſtẽdimus; ergo poſſet etiam ſtatim remittere illi peccatum, acceptando illum actum vt ſufficientem conuerſioné, ac ſi eſſet ſufficiens ſatisfactio, cũ ei adiungat Deus remiſsioné ſuam ex ſua libera beneuolentia, etiam ſi habitum gratiæ nolit infundere, & tunc carẽtia illa gratię, non haberet rationem culpæ, ſeu maculæ habitualis, ſed tantum cuiuſdam pœnæ, vel nocumenti ex illo peccato relicti, & ſic eſſet vera remiſſio peccati quoad culpam, etſi non ita perfecta ſicut per infuſioné gratię. Potuiſſet enim Deus decernere dare hominibus viatoribus gratiã ſuam ea lege, vt ſi ſemel illam peccãdo perderent, nunquam amplius qualitatem illam habere poſſent, aut deberent: multaq. alia huiuſmodi poſſet ſtatuere Deus abſque vlla contradictione, ita vt remanere poſſet homo poſt peccatum negatiue tantum indignus diuini amoris, id eſt, non intrinſece dignus, cum quo tamen ſtat, vt neque dignus ſit odio, neque poſitiue indignus amore aliquo ſufficiente ad deſtructionem culpæ.

QVAESTIO XXIII.

An ſine vlla mutatione phyſica in peccatore facta, poßit ei peccatum mortale remitti.

PRima concluſio. Peccatum originale prout contrahitur ex Adamo, remitti non poteſt ſine infuſione gratiæ: potuit tamé contrahi, ita vt poſſet ſine infuſione gratiæ quoad rationem culpæ auferri. Et ſuppono carentiam illius gratiæ, cum qua nunc poſteri Adæ concipiuntur, habere rationem priuationis, & culpę in ſuo capite voluntarię ex pacto cum ipſo Adamo inito. Probatur ergo prior pars aſſertionis, quia nunc ita facta eſt illa inſtitutio, vt illa priuatio gratię quæ nunc eſt in filio Adæ, tolli nõ poſsit ſine infuſione gratiæ, & ſic carentia illius gratiæ, ſemper manet in homine ſub ratione priuationis, manet etiam ſub relatione ad peccatum Adæ, ex quo tracta fuit. Altera pars probatur, quia potuit Deus à principio mutare inſtitutionem, ſeu aliter pactum conſtituere non abſolutũ, & quaſi perpetuum, ſed cum aliqua tẽporis determinatione, & limitatione: vt ſi poſteris ſolũ imponeret debitũ haben-

Digitized by Google

habendi gratiam pro certo annorum numero, vel è cōtrario, ſi intelligamus hac lege datam eſſe iuſtitiam Adæ ad poſteros tranſfundendam, vt ſi legem tranſgrederentur filij eius, gratia priuarentur vſque ad certum tempus, & nō vltra. Hoc ergo poſito, etiam ſi filius Adæ contraheret peccatum originale, nihilominus poſſet ſine infuſione gratiæ tolli, quia elapſo tēpore à Deo præfixo, poſſet Deus tali homini non infundere gratiam, quia illam non promiſerat, nec debebat ex vi prioris pacti. & quamuis illam Deus non daret, homo ille iam deſineret eſſe ſub peccato, quia licet careret gratia, illa carentia eſſet in illo homine mera negatio, non priuatio, quia debitum habendi gratiam, iam in illo ceſſaſſet, nec haberet iam illa carentia reſpectum ad peccatum Adæ. Vnde etiam fit, vt in eo caſu poſſet Deus non infundere inhærentem gratiam homini poſt illud tēpus, & nihilominus eum ſecundum illum ſtatū acceptare ad gloriam, & aliquo modo gratum ſibi reddere per extrinſecum fauorē.

Secunda concluſio. Peccatum perſonale, ſeu actuale, licet nunc non auferatur ſine mutatione reali phyſica, & gratia habituali, ſi tamen Deus alium modum prouidētię erga homines ſtatuere voluiſſet, potuiſſet etiam peccatum mortale remittere ſine phyſica mutatione peccatoris. Quod autem, reſpiciendo abſolutam Dei potentiam, non requiratur actus peccatoris, probatur, quia diſpoſitio ſubiecti nunquam eſt ita neceſſaria, quin poſsit Deus ſine illa formā inducere, vt viſum eſt ſupra. Poſſet etiam Deus non exigere talem diſpoſitionem, ſeu conditionem, tam in ſtatu puræ naturæ, quam eleuatæ ad finem ſupernaturalem ſine habitu gratiæ, vel ſine debito habendi illum perpetuo. Maxime verò vrget in eo caſu, in quo nollet Deus priuare habitu gratię hominem actu peccantem, nam tunc per eandem gratiam ibi conſeruatam, poſſet peccatum remittere, vel immediate poſt ceſſationem ab actuali peccato, vel poſt aliquod tempus a Deo præſcriptum: nam ſi Deus pro tempore quo peccatum committitur, deſiiſſet conſeruare habitum gratiæ, poſtea infundendo eundem habitum ſine actu peccatoris, vel immediate poſt actū peccati, vel poſt aliquod tempus pro Dei arbitrio præſcribendum, poſſet Deus illud peccatum expellere; ergo idē facere poteſt per eundem habitum conſeruatū, quia non eſt minus dignus, & potens ad remiſsionem ſic conſeruatus, quam denuo infuſus. Cūque voluntas Dei ſit efficax, & ſola ſufficiens ad remittendum peccatum homini non reſiſtenti per actuale peccatum, etiam ſi illi non cooperetur, per actum contrarium poterit peccatum remitti per habitualem gratiam infuſam, ſine aliquo actu peccatoris, quo formaliter, vel virtute peccatum prius commiſſum deteſtetur, & ſic veniam, & remiſsionem à Deo conſequeretur.

Sicut attritus, qui propriē non dicitur retractaſſe peccatum ſufficienter, nihilominus virtute ſacramenti aſſequitur veniam, eſtq. tunc in anima aliqua mutatio, non tamen phyſica, ſed moralis, quia remiſsio vt ſic, non cōſiſtit in phyſica actione, neque ad hoc eſt neceſſaria mutatio ex parte Dei, quia ſufficit æterna voluntas ita determinata libere pro tali, vel tali tempore, & ſufficit quod ex tali voluntate

tate

Digitized by Google

tate Dei ſequatur aliquis effectus moralis, vt patet in remiſsione peccati venialis, & voti, & maxime in remiſsione pœnæ, de qua nemo negat poſſe à Deo fieri ſine mutatione phyſica peccatoris, & tâmen fit per actum liberum. Imo & de peccato originali idem fatetur Vazquez 1.2. diſput.207. Cum tamen Deus non poſsit auferre originale peccatum; aut debitum habendi gratiam ſine actu libero, & nihilominus id facere poteſt ſine phyſica hominis mutatione: idem ergo erit de peccato actuali, & ſic remiſſa tota iniuria Dei, nihil culpæ maneret in homine. Poteſtque Deus voluntate ſua, vt ſupremus diſpenſator, & iudex, omnino tollere culpam quacunq. ratione ſpectatam, & obligationẽ, non exigendo ab homine actum, quo facta ſit inuoluntaria, ſed expectando ſolum, vt iam non ſit voluntaria, quod per ſolam ceſſationem ab actuali peccato ſine aliquo actu poſitiuo contrario eſſe poteſt.

QVAESTIO XXIV.

An remiſsio venialis peccati pertineat ad effectum formalem gratiæ habitualis.

NOta, peccatum veniale nunquam remitti, niſi homini habenti gratiam habitualẽ, nam vel remiſsio fit ex opere operantis, & ſic ſupponit gratiam: ſi autem remittitur ſimul cum mortali, neceſſaria eſt infuſio gratiæ, ſine qua mortale peccatum non remittitur: ſi vero peccatum veniale ſolum per ſe remittitur, neceſſario ſupponit ſubiectum gratum, & amicũ, quia ab inimico nihil acceptat Deus in recompẽſationem, aut remiſsionem alicuius offenſę etiam minimæ: ſi autem remiſsio fit ex opere operato per ſacramenta, ratio ſufficiens eſt, quod ſacramentum non confert ſecundarium effectum, niſi cui confert primarium; ita non remittit peccatum veniale niſi conferendo gratiam. Vnde ſi remittit illud ſimul cum peccato mortali, neceſſe eſt vt primam gratiam conferat; ſi vero remittit illud ſolum, neceſſe eſt vt & recipientem ſupponat iuſtum, & non ponentem obicem ſacramẽto, & conſequenter quod augeat illius gratiam; ſemper ergo remiſsio venialis peccati requirit gratiam ſanctificantem in eo cui confertur.

Nihilominus dicendum eſt, gratiam ſanctificantem de ſe non eſſe propriam formam expellentem, ſeu formaliter conferentem remiſsionem peccatorum venialiũ: ſunt enim compoſsibilia gratia, & peccatum veniale, vt patet. Imo remitti poſſunt mortalia, & non venialia, quia poteſt homo eſſe diſpoſitus ad primum effectum, & non ad poſteriorem. Licet autem gratia habitualis non ſit forma phyſice expellens venialia peccata, morali tamen modo loquendo, poteſt illa expellere, vt in Baptiſmo, & pœnitentia, quatenus Deus ſtatuit intuitu gratiæ, vt ſic collatæ, condonare ſimul peccata venialia, ſi ex parte hominis reſiſtẽtiam non inueniat. Gratia ergo ſuperueniẽs expellere poteſt peccata venialia iam antea cõmiſſa, ſuppoſito ſemper actu peccatoris: nam quando veniale peccatũ remittitur ſimul cum mortali, & extra ſacramentũ, neceſſaria eſt contritio adeò perfecta extenſiue, vt etiã venialia comprehendat, nam tunc neceſſaria eſt

contri-

contritio, vt diſpoſitio ad gratiã, & remiſsionem peccati mortalis, quia vero peccatum mortale poteſt ſine veniali remitti, ideo vt veniale ſimul tollatur, neceſſe eſt contritio, vel dilectio Dei ſuper omnia ad venialia deteſtanda, ſeu cauenda, vt hoc modo ſit etiam diſpoſitio ad obtinendam venialium remiſsionem: quando vero veniale peccatum ſolum remittitur, quia ſupponit hominem iuſtum, licet dilectio ſuper omnia, vel contritio de peccato veniali, ſit certior diſpoſitio ad eãdem remiſsionem, tamẽ quia illa remiſſio obtineri poteſt per modum meriti, vel impetrationis, aut ſatisfactionis condignæ, poterit etiam per alios actus obtineri, qui & voluntatem ſufficienter auertant ab effectu venialis culpæ, & habentes ſufficientem proportionem ad illum effectum promerendum, quia & poteſt eſſe actus, per quem homo mereatur, & ſe diſponat ad illum feruorem charitatis cui peccatum veniale opponebatur, & in ratione ſatisfactionis poteſt eſſe æquiualens moraliter offenſæ, & inordinationi peccati venialis.

At remiſsio peccati venialis ex opere operato fit medio ſacramento: ſacramentum autem non remittit, nec dat gratiam niſi homini bene diſpoſito, ſeu non ponenti obicem gratię, nec eidem remiſsioni venialis culpæ: poteſt enim quis non ponere obicem gratiæ, & nihilominus actu venialiter peccare per leue mendacium, vel gloriam vanam, & tunc licet conſequatur gratiam, non obtinebit remiſsionem talis peccati, quia repugnat illi: neceſſeque eſt vt homo formaliter, vel ſaltim virtualiter deteſtetur peccata venialia commiſſa, vt per ſacramenta illorum veniam conſequatur. Eſtque probabile minorem diſpoſitionem ſufficere, vt veniale peccatum ex opere operato per ſacramẽtum remittatur quam attritio, quia poteſt eſſe actus ſupernaturalis minor quam ipſa attritio: poteſt enim ex gratia excitante diſplicere peccatum veniale cõmiſſum, cum deſiderio conſequendi remiſsionem eius ſine propoſito abſoluto non committẽdi ſimile peccatum veniale, quod propoſitum eſt neceſſarium ad attritionẽ, iuxta doctrinam Concilij Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. & fortaſſe tale propoſitum efficax non eſt ita neceſſarium ad conſequendam remiſsionem peccati venialis ſicut mortalis, ſed ſatis eſſe poterit non habere propoſitum omittendi illud, aut habere diſplicentiam commiſsi, cum deſiderio, & petitione veniæ.

Ex dictis bene infertur, poſſe Deum per abſolutam potentiam remittere peccatum veniale ſine actu peccatoris. Patet, quia poteſt per infuſionem gratiæ habitualis remittere peccatum mortale ſine actu peccatoris; ergo & veniale, quia non eſt difficilior remiſsio venialis quam mortalis; ergo poteſt Deus ſua voluntate ordinare, vt per talem gratiam expellatur peccatum veniale, non ratione ipſius gratiæ, ſed ratione talis voluntatis Dei, ita vt tota ratio talis remiſsionis reducatur ad gratuitam condonationem Dei, adiunctam internæ renouationi de ſe inſufficienti ad tale peccatum expellendum, etiam ſine vllo actu, vel attritione peccatoris. Imo non ſolum reputo hoc eſſe poſsibile de potentia abſoluta, ſed etiam probabiliſsimum credo interdum fieri à Deo, vel ex ſingulari priuilegio, vel ex ſingulari beneuo-

neuolentia, & gratia: nam de martyrio affirmat D. Thom. 3. p. q. 87. art. 1. ad 2. purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali ex eo ſolum, quod voluntatem nõ inuenit actualiter peccato veniali inhærentem, etiam ſi nullam attritionem prius habuiſſet, imo etiam ſi ad ſomnum cum propoſito committẽdi peccatum aliquod veniale acceſsiſſet, vt notat Caiet. talis ergo remiſsio fit per ſolam habitualem gratiam ſub hac habitudine datam, vel auctam ex priuilegio martyrij. Imo addit D. Thom. ibi, hoc conuenire martyrio, quia obtinet vim Baptiſmi. Vnde ſentit idem eſſe de ſacramẽto Baptiſmi tenendum, ſi daretur dormienti, vel patienti phreneſim ſimiliter diſpoſito. Idemque erit ſi detur vigilanti, & habenti attritionem de ſolis peccatis mortalibus, quia tantum de illis cogitat, & dolet ex motiuo illis tantum communi, & nullam habet actualem memoriam venialium peccatorum, neque vllam complacentiam, vel diſplicentiam eorum. Et idem fortaſſe poteſt accidere in alijs ſacramentis; & quicquid ſit de facto reuera in tali modo remiſsionis nulla eſt repugnantia. Et eadem ratione iudico remitti poſſe peccatum veniale homini iuſto per ſolam illius attritionem, & hoc ex prouidentia conſentanea tali ordini gratiæ ſine alio priuilegio, quia licet ille actus non habeat proportionem condignam ad illum effectum, ſpectatum ſolum quoad perfectionem conuerſionis, nihilominus in ratione meriti, & ſatisfactionis poteſt illam habere.

Et nota, quod de facto attritio formata (id eſt in homine iam exiſtente in gratia) ſecundum veram ſententiam, eſt meritoria de cõdigno remiſsionis venialis peccati, ita vt ſtatim fiat, mererique etiam augmentum gloriæ, etiam extra ſacramentum: & ſicut poteſt Deus vtrunque effectum conferre homini iuſto per ſolam attritionem, ſiue cum ſacramento, ſiue abſque illo, ita poſſet conferre ſolam remiſsionem peccati venialis ſine augmento gratiæ, nam ex illa ſeparatione nulla ſequitur repugnantia. Concludimus ergo, poſſe Deum remittere peccatum veniale infundendo gratiam habitualem cum hac intentione, & etiam ſine tali gratia; nam quod Deus facit per cauſam, præſertim ex ſe inſufficientem, poterit per ſeipſum facere, & tunc remittetur peccatum veniale ſine vlla mutatione phyſica peccatoris, bene tamen cum mutatione morali.

QVAESTIO XXV.

Vtrum iuſtificatio ſit maximum, & miraculoſum opus Dei.

OPus creationis ex parte modi eſt maius ipſa iuſtificatione, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſtio. 103. artic. 9. & 10. at ex parte ipſarum rerum dicit iuſtificationem eſſe maius opus tota opera naturæ, etiam ſi ad creationem cæli, & terræ fiat comparatio. Ratio prioris partis eſt, quia creatio eſt productio ex nihilo, alia vero producuntur præſuppoſito ſubiecto, quo modo altior eſt productio gratiæ, quam omnis productio rerum naturalium, excepta creatione. Diuus vero Chryſoſtomus homil. 3. in epiſtolam ad Hebræos, alio modo comparat opus iuſtificationis alijs operibus Dei, qua-

tenus

quatenus in illo efficaciter inducitur liberum arbitrium, in alijs vero operibus non interuenit, & ſic dicit eſſe maius opus facere, vt homo libere credat ſupernaturalia myſteria, quam facere vt mortuus reſurgat. Non loquor modo de vnione hypoſtatica, hæc enim phyſice excellentior eſt, quia & ſubſtantialis modus eſt, & habet quaſi formam effectum longe digniſsimum. Comparando autem iuſtificationem cum donatione gloriæ, dico, gratiam habitualem eſſe qualitatem ſpecie, & eſſentia perfectiorem, quam ſint omnes qualitates gloriæ, licet ratione ſtatus gloriæ donum excedat, quia conſtituit hominem in vltimo actu, quo ita vnitur Deo, vt deficere iam nõ poſsit, abſolute tamen plus excedit gratia naturam, quam ſtatus gloriæ ſtatum gratiæ.

Et nota, quod cum duplex ſit iuſtificãdi modus, vnus facit ex non iuſto iuſtum, vt ex ſtatu puræ naturæ quis eleuatur ad ſupernaturalem ſtatum gratiæ; alter vero eſt quo quis ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico Dei amicus; & hæc iuſtificatio impij, licet non ſit maius opus phyſicum, poteſt tamen dici maius beneficium, cum aliud ſit ſimplex, nam impio, & datur iuſtitia, & remittitur peccatum, alteri vero ſola iuſtitia datur. Eſtque ſimilis comparatio quam tractat D. Thom. 2.2. quæſt.106. artic.2. quod ſit maius beneficium diuinum, innocentia, an pœnitẽtia. Et notat, quod ſi innocentia dicat ſolam peccati carentiam, qualis in ipſa creatione inuenitur in Angelo, vel homine, qui iuſtus creatus eſt, idẽ cum beneficio creationis, aliter tamen poteſt ſumi innocentia pro præſeruatione propria à peccato, vel originali, vel actuali, præſertim mortali. Præſeruatio ab originali in ſola iuſtificatione beatiſsimæ Virginis inuenta eſt, quæ etiam conferri poteſt cum iuſtificatione impij in peccato originali prius exiſtentis, & poteſt hoc videri eſſe maioris miſericordiæ, quia eſt propria iuſtificatio impij. Nihilominus dico etiam in ratione beneficij, & miſericordiæ priorem iuſtificationem eſſe maiorem, quia licet non fuerit iuſtificatio impij, fuit eiuſdem miſericordiæ cum altiori modo, ſcilicet præſeruando perſonam ſic iuſtificatam ne fieret impia, & eſt anticipata remiſsio. At altera innocentia totius vitæ, quæ eſt cum priuatione à peccato mortali, præter primam iuſtificationem includit donum perſeuerantiæ perpetuum, ſeu per totum vitæ tempus, ſed de his inferius.

Cum autem conſtet ex dictis opus iuſtificationis ſupernaturale eſſe, quæritur an ſit etiam miraculoſa. Reſpondeo, iuſtificationem ordinario modo factam, non eſſe opus miraculoſum, vt ait D. Thom. vbi ſupra artic 10. nam miraculum debet eſſe opus ſupernaturale rarum, & extra communem curſum, ſeu legem ordinariã prouidentiæ. Vnde creatio animæ rationalis quamuis à Deo ſolo fieri poſsit, non eſt miraculum, immo neque creatio cæli, & terræ fuit proprie miraculum, quia neque natum erat aliter fieri, nec dici poteſt fuiſſe extra legem, vel curſum cauſarum, nam ab illo opere omnis curſus cauſarum ſumpſit initium, nec eſt iuſtificatio opus rarum; ergo ex parte Dei iuſtificatio ordinaria non fit miraculoſo modo, ſed accommodato, vocando homines, & ab imperfecto ad perfectum perducendo, vt ait Trident.

ſeſſ.

Digitized by Google

ſeſſ.6.c.6. Addo etiam iuſtificationem ordinariam non eſſe opus miraculoſum,quia extraordinarie poteſt miraculoſe fieri, nimirũ quando Deus non mouet hominem ad iuſtitiam modo accommodato naturæ eius,ſed tam vehementer,vt ſubito illum iuſtificet. Et adducit D. Thomas in exemplum conuerſionem Pauli: ſed quia hic modus etiam cadit ſub lege ordinaria gratiæ, quia Deus nullam legem tulit, per quam certum modum iuſtificationis perſcriberet,vel limites ſuæ gratiæ apponeret,ideo hic modus iuſtificationis lato modo vocari poteſt miraculoſus,quia eſt extraordinarius, & rarus,ac proinde mirabilis. Et melius nota ex D. Thom.1.p. q.105.art.7.ad 2. opus nõ eſſe ſemper miraculoſum propter ſubſtantiam facti,ſed interdũ etiam propter modum faciendi;iuſtificatio ergo impij, etiam in illo caſu raro, etſi non eſt miraculoſa in ſubſtantia facti, eſt tamen in modo faciendi.

TRACTATVS SEPTIMVS,

De cauſis habitualis gratię, totaq́ue iuſtificationis mutatione,& ordine ipſius.

QVAESTIO PRIMA.

Quæ ſit cauſa finalis gratiæ habitualis, ſeu noſtræ iuſtificationis.

Concilium Trident. ſeſſ.6.cap.7.tres cauſas finales noſtræ iuſtificationis aſsignat,dicens, huius iuſtificationis cauſæ ſunt finalis quidẽ gloria Dei, & Chriſti,& vita æterna. Et nota, Concilium tantum fines remotos, & extrinſecos totius gratiæ numeraſſe,quia ſi qui ſunt alij fines proximi, vel intrinſeci intra latitudinem donorum continentur; nam iuſtificatio ipſa formalis conſiderari poteſt vt finis intrinſecus gratiæ habitualis,vt ait Alenſ.4.p.q. 8.memb.5.a.1.ad vltimum.Omnis enim forma eſt propter ſuum formalem effectum, ſicut anima eſt propter viuificandum corpus, ſed de hoc fine iam dictum eſt. Ponit ergo Conciliũ inter hos fines, primum gloriam Dei,& merito,quoniam eſt omnium vltimus, & ſupremus;& in primis conuenit gratiæ illa generali ratione qua omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dñs,Prouerb.16. Et qua omnia dicũtur eſſe ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ad Rom.11. Vnde cõcludit Paul. ipſi gloria in ſæcula, ſecundum etiã ſpecialem rationem, qua opera gratiæ,& præcipue hominũ ſanctificatio dicitur eſſe propter gloriam Dei,iuxta illud Iſai. 43. Omnem qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum,formaui eum,& feci eum. Et ad Epheſ.1. Prædeſtinati vt ſimus in laudẽ gloriæ eius. Et ratio eſt, quia gratia eſt ſingularis,& excellens participatio diuinæ naturæ, cui connaturalis eſt viſio Dei in ſeipſo, & ideo inter communica-

Digitized by Google

tiones pure creatas, eſt ſumma cõmunicatio bonitatis diuinæ ad creaturas, ac proinde in gratiæ productione maxime Deus operatur propter ſuam bonitatem cõmunicandam; & hæc communicatio Dei per gratiam, & eſt propria intellectiuę creaturæ, & per illã Dei bonitas, & maieſtas maxime communicatur hominibus: propter quod merito dixit Aug. tract. 100. in Ioann. Veram Dei gloriam ſolum in Eccleſia Catholica inueniri, quia nimirũ ſicut in illa ſolum eſt vera ſanctitas, ita in ſola illa vera Dei notitia inuenitur; ergo ex hac parte cõmunicatio gratiæ maxime cedit in gloriam Dei: ergo hic eſt maxime proprius finis eius, & ideo de luce gratiæ, quæ cedit in laudem Dei, & operibus eius, dicit Chriſtus Matth. 5. Sic luceat lux veſtra corã hominibus, vt videant opera veſtra bona, & glorificent Patrem veſtrum, qui in cælis eſt.

Circa ſecundam cauſam, quæ eſt Chriſtus Dñs, ſeu gloria Chriſti, plures rationes cõgruentes ex Scripturis petitas ad id ſuadendũ adducit Andręas Vega lib. 7. in Trident. c. 20. & omnes videtur comprehendiſſe Ambroſ. ad Epheſ. 1. vbi circa illa verba: In quo & credẽtes ſignati eſtis ſpiritu promiſſionis ſancto, qui eſt pignus hæreditatis noſtræ in redemptionẽ acquiſitionis in laudẽ gloriæ ipſius, ſic ait: Laus gloriæ Dei eſt cũ multi acquiruntur ad fidem, ſicut gloria Medici eſt ſi multos curat, ideoque ad gloriam Dei pertinet, quod gẽtes vocauit, vt ſalutis ſuæ medelam conſequerentur per fidem promiſſam Iudæis. Vbi licet Ambroſ. de Deo loquatur, ſententia tamen ipſa propriiſſime conuenit Chriſto, qui eſt ſummus animarum medicus, & ideo pluriũ ſalus, maxima ipſius eſt gloria. Intentio ergo Dei fuit, vt hominum ſanctificatio in gloriam Chriſti cederet, & ſic gloria Chriſti eſt finis gratiæ, per quam homines ſanctificantur. Eſtque hæc gloria debita Chriſto multis titulis. Primum ratione filiationis naturalis, deinde propter meritum infinitum operum, ac paſsionis, & mortis eius, demum propter ſingularia beneficia hominibus collata, & maxime quia omnium eſt ſanctificator, & redemptor.

Tertia cauſa finalis à Concilio poſita, eſt vitã æterna, quæ eſt certiſsima veritas, quia gratia natura ſua eſt fons aquæ ſalientis in vitam æternam, Ioan. 4. & hic finis eſt intrinſecus gratię, & in ſuo genere vltimus: nam licet finis fidei ſit actus credẽdi, & ſpei actus ſperandi, & ſic de alijs, quia tamen omnes hi actus ſunt media ad vitam æternam conſequendam, ideo ipſa æterna beatitudo vltimus finis dicitur, & hi habitus ſunt propter vitam æternã mediate; at vero lumen etiam immediate, quia cum ſit proxime propter ſuam operationem, eius tamen operatio eſt ipſa vita æterna ſubſtantialis, ac eſſentialis, & ita reſpectu luminis gloriæ finis proximus, & vltimus ipſius coincidunt. Et nota, quod cum duplex ſit finis, nempe cui, vel cuius gratia, potentia enim eſt propter operationem, cuius gratiæ confertur, & operatio eſt propter potentiã cui adhæret, & quam actuat, ita gratia eſt propter vitam æternam, ſeu viſionem beatã, vt propter finem cuius adquirendi gratia infunditur, & tamen eſt finis cui reſpectu vitæ æternæ, quia vita æterna datur homini grato ad beatificandũ illum. Vnde

Digitized by Google

Vnde eſt quaſi conſummatio gratiæ quoad ſtatum eius, & ita gratiam ipſam, vel hominem, vt illa affectũ tanquam finẽ cui, reſpicit.

Sed cõtra, quia non videtur gloria Dei eſſe cauſam finalis gratię, ſeu iuſtificationis, quia hęc gloria, ſeu fama, ſeu notitia Dei cum laude, eſt aliquid creatum extrinſecũ diſtinctũ à Deo. Sed facile reſpondemus per diſtinctionem finis cuius, & cui, & per ſubdiuiſionem finis cuius, in formalem, & obiectiuum; vel vt alij loquuntur, in finẽ qui, & quo, ſeu in adeptionem, & rem adeptam: Deus enim, etiam reſpectu ſuarum actionũ, eſt finis quaſi obiectiuus, cuius gratia Deus operatur; & ideo neceſſe eſt, vt ibi etiã interueniat aliquid per modũ finis formalis, & quaſi adeptionis, qua fit aliquid extra Deum, quia non poteſt rationẽ finis Deus exercere, niſi in ordine ad aliquam actionem ad extra, & in vniuerſum non poteſt finis qui, à fine quo, in aſſequutione ſeparari: excludendæ tamen ſunt imperfectiones, quia Deus non operatur propter ſe, vt ſibi aliquam perfectionẽ acquirat, ſed potius vt ſuam perfectionem alijs cõmunicet, & ideo reſpectu illius non habet locum finis, vt adeptio, ſi nomine adeptionis conſecutio alicuius perfectionis, vel cõmoditatis intelligitur; latius vero ſumpta adeptione pro quauis actione, vel operatione, per quã intẽtio finis expletur, ſic recte Deo vt operanti propter ſe, vt propter finem adeptio finis tribuitur, reſpectu cuius Deus ipſe eſt finis qui, ſeu adeptus cum proportione.

Quare non intendit Deus hanc gloriam, & laudẽ ſuam vt finem qui, ſed vt quo, quia vult ſuam bonitatem excellenti quodam modo communicare; bonitas ergo eius, & natura infinita, vt communicabilis, & participabilis à creatura intellectuali, tali modo eſt finis quaſi obiectiuus illius operationis: ipſa vero hominis ſanctificatio eſt quaſi adeptio, qua Deus aſſequitur, quod ſub ea ratione intẽdit. Rurſus hæc cõmunicatio tendit ad manifeſtãdam homini, Deĩ bonitatem, vt per eam notitiam Deũ glorificet, & laudet; ſub qua etiam ratione Deus eſt finis, cui, intenſionis vtiq. tanquam obiectũ manifeſtandum, laudandũ, & glorificandum; ipſa vero notitia cum laude, quæ eſt gloria, eſt veluti aſſecutio, & adeptio illius finis: & ita dum Deus communicat gratiã propter ſuam gloriam, propter ſeipſum illam cõmunicat tanquam propter finem obiectiuum, & vltimum, licet ſimul neceſſario intendat aliquid extra ſe, vt cõſecutionem, vel adeptionẽ illius finis. Poteſtq. aliquid extra ſe velle propter bonitatẽ, vel rationem creatã, nam licet omnia velit vltimate propter ſuam bonitatem, proxime poteſt etiam velle creaturas propter bonitatẽ, vel rationẽ creatam, & ſic voluit, & ordinauit gratiã cõferre hominibus propter gloriã Chriſti, iuxta illud 1. Corint. 3. Omnia veſtra ſunt, vos autem Chriſti, Chriſtus autem Dei.

QVAESTIO II.

Vtrum gratia habeat verã cauſam materialem, & ideo per creationem non fiat.

CONcluſ. Gratia habet propriam aliquam cauſam materialem, à qua in ſuo eſſe per ſe, & ex natura ſua pendeat. Probari poteſt ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. & can. 11. quatenus aſſerit gratiam ita nobis infundi, vt nobis inhæreat: nam forma inhærens, à ſubiecto pendet, tanquam à cauſa materiali, vt eſt per ſe notum. Vnde etiam

concluditur ratio, quia gratia ex natura ſua non eſt forma ſubſiſtens, aliàs non poſſet aliam formam ſubſtantialem informare; eſt ergo forma accidentalis animam informans; ergo pendet ex natura ſua à ſubiecto, nempe ab anima tanquam à cauſa materiali in eſſe, & conſeruari: hac enim ratione dicuntur formæ rerum corporaliũ, & accidentium habere cauſam materialem, quia in ſuo eſſe pendent à ſubiecto; ſicut ergo omnes formæ ſubſtantiales, & materiales, & omnia accidentia pendent in fieri a ſubiecto, ſeu materia, quia pendent in eſſe; idem dicendum eſt de gratia.

Ex quo infertur, in productione gratiæ non eſſe diſtinguẽdas duas actiones. Vnã, qua accipit eſſe; aliã qua accipit ineſſe. Quod probatur ex productione tam formarum materialium, quam omnium accidentium: omnia enim vnica actione producuntur, & vniuntur ſubiectis; ergo gratia quamuis ſit excellentioris ordinis, eundem tamen modum productionis participat. Probatur etiam ex differentia animæ rationalis, & gratiæ: anima enim rationalis producitur actione diſtincta ab ea qua vnitur, quia ſubſiſtens eſt, & informans: gratia autem non eſt ſubſiſtens, ſed tantum inexiſtens, & informans; ergo non eſt producibilis ex natura ſua per actionem diſtinctam ab illa, per quam animæ vnitur. Et confirmatur, quia ſi gratia vna actione fieret, & alia inhæreret, poſſet naturaliter manere prior; & per conſequens non deſineret eſſe per ſeparationem à ſubiecto; ergo gratia non prius natura exiſtit quam inhæreat, nec prius natura fit, quã vniatur animę. Ita recte intulit de omnibus materialibus formis Scotus in 4. diſt. 1. q. 1. §. ideo, cõcl. 2. Idemq. eſt de omnibus accidẽtibus prout connaturali modo fiunt.

Sed contra dices cum Durand. in 2. diſt. 1. q. 4. ad vlti. qui de omnibus formis materialibus dixit, prius natura exiſtere quam vniãtur materiæ, quia vnibilia ſupponũtur vnioni. Reſpondeo hoc eſſe verum quando actio eſt mere vnitiua, vt eſt in generatione hominis vnio animę ad corpus; nõ vero in actione, quæ eſt productiua, ſeu eductiua formæ: nam ipſa vnio eſt quaſi via ad eſſe formæ quæ vnitur, & ideo non poteſt talis forma prius eſſe quam vniatur, aliàs nõ fieret per eductioné, quia quod educitur non ſupponitur eſſe in actu, ſed in potentia tantum. Et ex his infertur, gratiam non produci per creationem, quæ nunc eſt opinio cõmunis. Tenet Caiet. 3. p. q. 62. a. 1. & 1. 2. q. 110. a. 2. ad 3. & ibi Molina, & alij moderni, & ſumitur ex D. Tho. maxime q. 110. a. 2. ad 3. vbi expreſſe dicit gratiã non creari, ait nihilominus hominem ſecundũ illam creari, quia ex nullis meritis ſuis illã recipit: vnde loquitur morali modo, non phyſico. Vnde licet multis locis doceat creaturam non poſſe eſſe inſtrumentũ creationis, vt 1. p. q. 45. a. 3. in alijs nihilominus fatetur creaturã poſſe eſſe inſtrumentum gratiæ. 3. p. q. 62. a. 1. Item 1. p. q. 45. a. 4. dicit, creari eſſe propriũ rerum ſubſiſtentium, cum ergo gratia non ſit forma ſubſiſtẽs, non eſt terminus creationis ex ſententia D. Thom. Et probatur, quia gratia non annihilatur, ergo nec creatur. Conſequentia patet, quia cõtrariorum eadem eſt ratio. Antecedẽs ſumitur ex D. Thom. 1. part. quæſt. 104. artic. 4. vbi vniuerſaliter dicit tam in operibus gratiæ, quam naturæ non inter-

Digitized by Google

interuenire annihilationẽ,quia manet ſubiectũ; deſtruitur ergo gratia per quandam accidentalẽ corruptionem,ſicut deſinit lumen per abſentiam ſolis, & non annihilatur. In bono tamen ſenſu explicari poſſunt Ricard. in 2. diſtin. 26. quæſt. 3. ad 2. D.Bonau. quæſt.4. Gabri.1. diſt.17.q.4. a.2.dubio 3. & Scotus in 4.diſtin.16.q.3. dum dicunt, gratiam, ſeu charitatem annihilari,intelligẽdum enim eſt lato modo, quia gratia cum deſinit totum ſuum eſſe amittit, ita vt nulla pars eius maneat. Et hoc modo intelligit D. Thom. Conrad. 1.2. q.110.a.3. dicentem in 2.diſt. 26. a.2. gratia cum corrumpitur, ſimul etiam in nihilum redit.

Aliqui autem dicunt, vt Palud. in 4.diſt.1.q.1. & Soto q.3.a.1. & lib. 2. de natura,& gratia, cap.9. gratiam concreari potius, quam creari. Sed hoc falſum eſt,quia cõcreatio vnius ſupponit creationẽ alterius: productio autem gratiæ fit multo poſt creationem animæ, & modo cum producitur educitur de potentia materiæ,& etiã quando ſimul duratione producta fuit cum natura Angelica. Verum eſt hanc productionem gratiæ eſſe altioris ordinis, & à ſolo Deo fieri poſſe ſupra naturam, quod totum eſſe poteſt cum eductione. Si vero velis vocare creationem eo quod gratia efficienter ſolum à Deo fieri poſsit,erit hoc lato modo,ſicut omne opus Dei proprium ſolet in Scriptura creatio vocari, vt Pſal. 1. Ipſe mandauit, & creata ſunt. Et ſic exponit ibi Baſil. & eodem modo exponit illa verba, Cor mũdum crea in me Deus, homil. 9. quod Deus non ſit auctor malorum,vel hoc verbo denotatur fieri in nobis gratiam ex nihilo moraliter, id eſt, ex nullo merito, vt interpretatur D.Thom. 1.2. q.110. art. 2. ad 3. & ſumpſit ex Auguſt. lib. de gratia,& libero arbit. c.8. & forte cum Scotus dixit in 4. diſtin.1.q.5 gratiam creari,intelligit eo modo quo D.Thom. q.3.de potentia, artic.8.ad 3. ait, infuſio gratiæ accedit ad rationem creationis, quia non eſt ita ex potentia materiæ, vt poſsit deduci in actum per cauſam naturalem, & ſic eſt ſupernaturalis productio, & poteſt aliquo modo creatio appellari.

QVAESTIO III.

Vtrum ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ.

Prima cõcluſio. Solus Deus eſt cauſa principalis gratiæ. Hæc eſt communis Alenſ.4.p.q.70. memb.4. D.Thom. p.2. q.112.a.1. & expoſitores ibi,& reliqui Theologi partim, in primo, diſt.17. D. Bonau.a.1.q.2.partim in 4.diſt 1. & ſumitur ex Trident. ſeſſ.6.cap. 7. vbi numerans cauſas iuſtificationis efficiẽtem, dixit eſſe Deum qui gratuito abluit, & ſanctificat; & loquitur de cauſa principali. Deinde probatur ex Scriptura, & Patribus, nam collatio gratiæ ſoli Deo tribuitur,tanquam propriũ opus eius, Pſalm. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Vbi Auguſt.adiungit: Quam gratiam,niſi quam ipſe Paulus dixit, Gratia Dei ſum id quod ſum? & quam gloriam, niſi de qua idem dixit, Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ? Et Hieron. ibi per gratiam intelligit remiſsionem peccatorum. Vnde hoc optime confirmãt loca, in quibus iuſtificatio ſoli Deo tribuitur,ad Rom.3.4. & 8.quod notauit

tauit Aug.ſerm.26.in Pſalm. 118. circa principium.

Secunda concluſio. Sufficienti ratione probari poteſt ſolū Deum ita eſſe cauſam principalem gratiæ ſanctificantis, vt per nullam virtutem creatam, tanquam per propriū, & principale principium fieri poſsit. Et probatur, quia gratia excedit naturalem facultatem animæ, ſeu cuiuſcunque ſubſtantiæ creatæ; ergo non poteſt ab illa fieri tanquam à cauſa principali, quia cauſa principalis debet eſſe vel æque perfecta, ſi ſit vniuoca, vel perfectior, & eminentior cōſtinens effectum, ſi ſit æquiuoca. Ita D. Thom. 1. 2. quæſt. 112 artic. 1. Et confirmatur, quia nulla ſubſtantia creari poteſt, quæ ſit ordinis ſupernaturalis; (vt nunc ſuppono) ergo neq. poteſt eſſe effectrix gratiæ. Probatur conſequentia, quia nulla res mere naturalis poteſt ſua virtute producere accidens ſupernaturale; nec gratia poteſt vlli creaturæ eſſe naturalis, nec vlla ſubſtantia creata poteſt remittere peccatum contra Deum commiſſum, dicente Aug. lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 14. Si quis dicere poteſt, Ego iuſtifico te, etiam dicere poteſt, Crede in me. Vnde concludit: Sicut non eſt credendū niſi in ſolum Deum, ita nullam creaturam poſſe iuſtificare, ſed ſolum Deum. Item gratia eſt ſingularis participatio diuinæ naturæ; ergo tantum à diuina natura poteſt fieri vt à principio principali. Probatur conſequentia, quia cauſa principalis eſt, cui effectus primo, & per ſe aſsimilatur: nulla autem natura inferior poteſt conferre virtute ſua participationem ſuperioris naturæ, & per conſequens nec diuinæ.

Sed dices, quod ſaltē dari poſſet qualitas ſupernaturalis, quæ eſſet principium principale effectiuum gratiæ habitualis. Reſpondeo negando id, nam vel illa qualitas eſſet effectiua gratiæ in eodem ſubiecto, in quo inerat, vel in alijs, non in eodem, qui actus non efficit aliquid niſi in ordine ad ſimiles habitus, & ideo non producit niſi habitum per ſe, & immediate operatiuum ſimilium actuum, ſed gratia non habet rationē habitus operatiui, ſed formæ inhærentis; ergo nullus actus poteſt illam efficere. Alia pars probatur, quia efficiētia eſt per nouam actionē propriam; qualitas autem ſpiritualis conſideratur in actu primo, & non vt actu operans. Præterea cum gratia ſit prima qualitas ſupernaturalis, non habet aliquam priorem, à qua fiat. Item vel fieret ab illa libere, vel neceſſario; non libere, quia libertas non eſt ſine actu vitali medio, nec neceſſario, nā eſt quædam dimanatio naturalis, quod eſt impoſsibile. Rurſus talis qualitas eſſet perfectior gratia, non enim poſſent eſſe eiuſdē ſpeciei, ſuperflue enim multiplicarentur in eodem ſubiecto: cum autē gratia perfectiſsima ſit, intelligi non poteſt qualitas perfectior ipſa. Nec poteſt ſpiritualis qualitas agere in aliud per actionem mere tranſeuntem, tum quia eſt propriū materialium qualitatum; tum etiam quia *alias* poſſet vnus Angelus gratus per gratiam ſuam, immediate efficere ſimilem gratiam in alio Angelo non habente peccatum, ſed puram naturam, quod abſurdum eſt.

Tertia concl. Datur aliqua cauſa inſtrumentalis gratiæ. Probatur, quia Concil. Trid. ſeſſ 6. c. 7. docet Baptiſmum eſſe cauſam inſtrumentalem iuſtificationis: & idem dicendum erit de cæteris ſacramētis nouæ

Digitized by Google

novæ legis, iuxta doctrinam eiuſdem Concilij ſeſſ 7.

QVAESTIO IV.

Vtrum habitus virtutis infuſæ ſuis actibus producatur.

NOta, in iuſtificatione non fieri omnes virtutes infuſas per actum hominis, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam; nam illa diſpoſitio, ſuppoſita fide, & ſpe, eſt vel vnus ſimplex actus contritionis, vel ad ſummum ſunt actus charitatis, & pœnitentię, & tamen tunc infunduntur virtutes morales, & dona Spiritus S. ergo non fiũt hæc omnia effectiue per actus eius, cui infunduntur; ſolum ergo ſuperſt q. de habitu ad ſuũ actum comparatum, quando nimirum aliquis actus infuſus eſt diſpoſitio ad primum habitũ illi proportionatum recipiendum an illum etiam effectiue inducat.

Pars negatiua eſt cõmunis ſententia Theol. illam docet D. Tho. 1.2.q 51.a.4. in corpore, & ad 3. vbi diſtinguit duplices habitus infuſos, nẽpe per ſe infuſos, qui à ſolo Deo ſemper infunduntur, & per accidens infuſos, qui per actus fieri poſſunt, interdum tamen à Deo infunduntur, quę differentia nulla eſſet, ſi priores etiam habitus per actus fieri poſſent. Idẽ docet q. 55. a. 4. vbi de ratione virtutis infuſę, dicit eſſe vt eam Deus in nobis ſine nobis operetur, ex Aug. 1. retractatio. c. 9. at ſi talis habitus fieret per ſuum actum, iam non ſine nobis fieret. Et huic ſententiæ præſcribunt omnes Thomiſtæ. 1. 2. locis citatis, & q. 112. a. 1. & Henri. quodlib. 5. q. 23. Soto lib. 2. de nat. & grat. c. 9. Vega lib. 6 in Trident. c. 2. ſumitur ex D. Bonauen. 1. diſt. 17. 2. p. a. 1. q. 2. Ricard. 4. diſt. 17. art 4. quæſt. 7. Et probatur ab aliquibus, quia actus infuſi, etiam primi, ſemper ab habitibus ſupernaturalibus eliciuntur; ergo non poſſunt illi actus priores poſteriores efficere: ſed hoc antecedẽs falſum eſt, nam in homine qui conuertitur ad fidem, prius tempore quam iuſtificetur, actus fidei præcedit gratiam; imo nec habitus fidei infunditur huic prius quam credat; nam ſi infunditur, ideo eſt quia credit: & idem eſt de virtute ſpei. Item peccator fidelis habet actum attritionis ſupernaturalis, prius etiam tempore quam iuſtificetur per ſacramentum, ille autem actus nõ eſt ab habitu infuſo. Aliæ rationes adduci ſolẽt ad hanc ſententiam confirmandam, ſed inſufficientes ſunt.

Efficax ergo, & ſufficiens ratio eſt, quia habitus infuſus plus habet de potentia, quam de habitu, (vt ſic dicam) quia non ſolum dat facilius operari, ſed ſimpliciter poſſe operari, vt ſupra oſtenſum eſt: at vero actus ſecundus nunquam eſt effectiuus illius actus primi, qui dat ſimpliciter poſſe. Ratio eſt, quia actus ex intrinſeca natura ſupponit potentiam, & ideo non eſt productiuus illius. Neque obſtat quod interdum actus fiat ante habitum, quia hoc eſt præternaturale: ordo autem naturalis talis actus eſt, vt ſupponat habitum tanquam neceſſarium, & connaturale principium; & ideo ex natura ſua non habet efficaciam ad illũ. Item quia potentia eſt principium principale, & ęquiuocum ſui actus. Vnde neceſſe eſt vt ſit forma perfectior; nulla autem cauſa perfectior ſuo effectu poteſt ab illo fieri; ergo etiã habitus infuſus in entitate ſua, eſt ſimpliciter perfectior, quam ſit actus. Et probatur à poſteriori,

nam habitus infuſus quantumuis intenſus per vnum actum amittitur;ergo non fit per actus:nam habitus qui per actus acquiruntur, non amittuntur per vnum actum contrarium, præſertim ſi per plures actus formati ſint. Item Deus non ſolet ordinaria lege infundere homini habitus,quos ipſe poſſit acquirere per actus ſuos, ſed in iuſtificatione infundit omnes hos habitus ſine actibus; ergo ſignum eſt hos habitus ita eſſe per ſe infuſos, vt nec per ſuos actus acquiri poſsint. Vnde oppoſita ſententia improbabilis eſt, præſertim cum modus loquendi Conciliorũ magis faueat noſtræ ſententiæ: nam in Trident.ſeſſ.6.c.7.dicitur, hæc tria dari infuſa in iuſtificatione, fidem,ſpem, & charitatem. Legatur Auguſt.lib.2. contra duas epiſtol.Pelagianorum,cap.91.vbi ait, hominem præparare cor,licet non ſine cooperatione Dei: Deum autem præparato corde, ita reſpondere, vt in eo nihil operis habeat homo, ſed totum ſit ad non Deo. Vnde quia homo cum diuino auxilio ſe diſponit aliquo modo merendo,& ſtatim obtinet à Deo gratiam, ideo dicitur ſe ſanctificare, & iuſtificare,non quod ipſe habitus gratiæ fiat effectiue per noſtros actus.

Sed contra,quia in naturalibus, qui facit vltimam diſpoſitionem ad formam ſimpliciter, & per ſe facit effectum,quamuis non faciat ipſam formam, vt patet in generatione hominis; nam homo vere generat hominem, quia perfecte diſponit materiam, licet non faciat animam; ergo ſimiliter cum homo ſe vltimo diſponat ad gratiam,vere,ac per ſe faciet gratum, eſto non faciat gratiam ipſam. Reſpondeo,quod ſimilitudo non tenet, quia in productione hominis alia eſt actio qua fit anima,& alia qua vnitur corpori, & ideo agens naturale,licet non efficiat animã, poteſt efficere vnionem eius ad corpus, & ita generare compoſitum; in iuſtificatione autem non eſt alia actio, qua producitur gratia, & alia qua vnitur; & ideo ſi diſpoſitio non poteſt efficere gratiam ipſam,neque vnionem poteſt efficere, ac ſubinde nec compoſitum, ſeu hominem gratum.

Ex his infertur hos actus non diſponere phyſice ad habitus, ſed moraliter,quia ſecundũ congruentiam moralem prærequiruntur,& mouent Deum ad infundendos illos,vt recte Medina.1.2.q.113.a.1. & Zumel.ibi.diſp.1. ad 4. nam cũ dicit Trident.ſeſſ.6.cap.5.& 6. & cano. 4. peccatorem ſe diſponere per actus ſuos ad gratiam iuſtificantem, ſolum intelligit eſſe veram, & realem diſpoſitionem. Inde autem non ſequitur eſſe diſpoſitionem phyſicam, nam eſſe cauſam, vel diſpoſitionem veram, & realem, commune eſt cauſæ,& diſpoſitioni morali.Vnde videtur Aluarez diſp.66.concluſ.1. materialiter conſideraſſe hanc diſpoſitionem ſecundum ſuam entitatem, quæ dici poteſt phyſica, quatenus eſt res vera,& ſuam quaſi naturalem eſſentiam habens, non autem conſiderauit illam formaliter, id eſt,ſecundum influxum,quem habet in gratiam in ratione cauſæ diſponentis, ſic enim non habet influxum phyſicum, quia neque eſt per ſe neceſſaria ad eſſe gratiæ,cũ poſsit abſque miraculo ſine tali diſpoſitione infundi,vt in pueris, & per ſacramenta, & ſine eadem in omnibus iuſtis cõſeruetur: neque etiam eſt phyſica cõnexio inter talem actum, & infuſionem habitus,

bitus, ſed eſt ex acceptatione diuina, vt infra dicemus. Eſt ergo moralis influxus illius diſpoſitionis, tum quia remouet moralem obicem peccati, tum etiam quia mouet Dum ad infuſionem gratiæ, quaſi impetrando illam, vt dixit Concil. Trident. ſeſſ. 4. cap. 4. Poteſt ergo homo dici cauſa moralis ſuæ gratiæ, non phyſica.

Sed quæritur, an iſti actus infuſi, ſaltem intendant habitus, & loquimur de actibus ſequẽtibus poſt infuſionem habitus. Reſpondeo, per hos actus non intendi effectiue, & phyſice habitus infuſos, etiam ſi actus ſint intenſiores. Sic docet D. Thom. quæſtio. vnica de virtutibus, artic. 10. ad 19. & in 4. diſt. 17. q. 2. a. 2. ad 4. & ibi Durãd. q. 8. nu. 5. & alij: & Caiet. 2. 2. q. 4. artic. 6. Cordoua lib. 1. q. 9. dub. 1. & cõmuniter moderni ſcriptores. Et eſt eadẽ ratio, quia eadem eſt proportio inter habitum, & actum, ſiue in ſubſtantia, ſiue in ſingulis grauibus remiſsis, vel intenſis comparentur; ergo ſicut actus in quocunque gradu non poteſt in principio ſimilem habitum efficere, ita neque intenſus actus poteſt habitum intendere. Et confirmatur, quia ſicut actus non poteſt efficere potentiam ſuam, ita neque poteſt illam intendere.

QVAESTIO V.

Vtrum ad habitualem gratiam diſpoſitio aliqua phyſica præcedere poßit, vel tantum moralis, vel per modum actus ſecundi.

NOta, quod hęc diſpoſitio vel deberet eſſe per modum actus ſecundi, qui non durat niſi dum ab aliqua potentia animæ elicitur, vel per modum actus primi permanentis in anima, etiam cum non operatur, & hinc facile declaratur cur hæc diſpoſitio potius moralis cauſa, quam phyſica à nobis dicatur. Ratio autem dubitandi in quæſt. propoſita eſſe poteſt, quia ad omnem formam neceſſaria eſt aliqua forma diſponens, ſiue præparans ſubiectum, & determinans illud ad talem formã potius, quam ad aliã, vt in naturalibus videmus; ergo idem erit in ſupernaturalibus, ſed gratia eſt quædam forma ſupernaturalis; ergo ſimilẽ diſpoſitionem poſtulat, quæ ſit ſupernaturalis, & in eodem ſubiecto cum forma.

Sit prima concluſio. Ad gratiam habitualem non eſt neceſſaria huiuſmodi diſpoſitio per modum actus primi, imo nec videtur poſſibilis. Probatur, quia ſi illa diſpoſitio non eſt actus ſecundus, ſed primus, erit quidam habitus; ergo non poterit eſſe diſpoſitio ad omnes habitus. Imo ſi ipſa eſt forma ſupernaturalis permanens, ad illam eſſet neceſſaria alia diſpoſitio, ſicut ad habitum neceſſaria eſt, & ita procederetur in infinitum; ergo ſiſtendum eſt in aliqua habituali gratia, quæ tali præuia diſpoſitione non indigeat. Item gratia eſt immediata participatio diuinæ naturæ; ergo ſicut in Deo nihil intelligitur prius ratione, quam ſit ipſa natura vt natura eſt, & eſſentia Dei, ita neque in anima intelligi poteſt donum ſupernaturale priuſquam ſit gratia ſanctificans, & ad illam diſponens. Probatur conſequentia, quia illa diſpoſitio eſt quædam forma, ſeu qualitas ſupernaturalis; ergo eſſet etiam quędam participatio diuinę

naturæ priuſquã ipſa gratia, quod eſt abſurdum, cum gratia ſit immediata participatio diuinæ naturæ, & etiam daretur proceſſus in infinitum, vt diximus.

Secunda concluſio. Gratia habitualis non poſtulat diſpoſitiones phyſicas, ſed ad ſummũ moralem. Probatur, & declaratur, quia duobus modis intelligi poteſt diſpoſitionem, & gratiam habitualẽ eſſe moralem, ſcilicet vel in eſſendo, vel in cauſando, ſeu in eſſe actus, vel in ratione cauſæ gratiæ; & vtroque modo intelligenda eſt concluſio, nam in primis oſtenſum eſt diſpoſitionem ad gratiam non eſſe actum primum, ſed ſecundum, talis autem actus debet eſſe moralis, & liber. Quod autem etiam in modo diſponendi moraliter, & non phyſice cauſet, indicauit Ricard. in 4. diſt. 17. a. 1. quæſt. 4. ad 7. dum ait, animam non ſuſcipere gratiã mediante actu tanquam diſpoſitione gratiæ ſuſceptiua, ſed tanquam diſpoſitione de congruo gratiæ meritoria, per quę vltima verba moralem rationem diſponendi ſatis declarat. Indicant moderni auctores dicẽtes, nõ habere gratiã diſpoſitionem quam ex natura rei requirat, ſed tantum ex diuina ordinatione, & acceptatione, vt videri poteſt in Vazquez diſpu. 43. cap. 1. nu. 4. Medina, Zumel. & alijs. 1. 2. quæſt. 112. art. 1. Lorca artic. 2. diſput. 25. vbi ait, neminem vidiſſe oppoſitum ſentientem.

Et probatur, quia diſpoſitio phyſica, & proxima ſemper eſt neceſſaria, ſed talis diſpoſitio non eſt neceſſaria in omni ſubiecto ad recipiendam gratiam habitualem, vt cõſtat in primis in paruulis. Item probabilius eſt in Chriſti anima. De alijs vero qui iuſtificati ſunt ante peccatum, res eſt dubia de facto, certum tamen eſt ſine miraculo id fieri potuiſſe; ergo ſignum eſt talem diſpoſitionem neceſſariam non eſſe neque debitam ex natura talis formæ. Et confirmatur, quia diſpoſitio phyſica neceſſaria ad formæ introductionem, ſolet eſſe etiam neceſſaria ad conſeruationem eius in ſubiecto, ſaltim quoad ſubſtantiam ſuam, ſeu quoad aliquem gradum minimum in via conſeruationis; at vero gratia indiget illa diſpoſitione in aliquo gradu ad ſui conſeruationem in anima; ergo non eſt phyſica diſpoſitio. Item vt ſupra vidimus, actus charitatis non eſt phyſica diſpoſitio ad habitum charitatis; ergo neque ad habitum gratiæ, qui idem eſt realiter cum charitate; & ſi diſtinguntur realiter, efficacius erit argumentum, quia ſi non eſt diſpoſitio ad proximum habitum exiſtentem in charitate, minus erit ad gratiam, quæ eſt forma remota exiſtens in anima; non ergo requiritur diſpoſitio phyſica, neq. enim id requiritur in accidentalibus etiam formis naturalibus, ſed ad ſummum in formis ſubſtantialibus; gratia autem & eſt forma accidẽtalis, & ſuperioris ordinis, neque habet poſitiuã formam phyſice repugnantem, ſed tantum moralem.

QVAESTIO VI.

Vtrum ad infuſionem gratiæ in iuſtificatione impij requiratur actus peccatoris, per modum præuiæ diſpoſitionis.

QVæſtio hæc locum non habet in iuſtificatione infantium, vt recte D. Thom. in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 2. & eſt communis

munis Theologorum, imo & communis ſenſus Eccleſiæ. Vnde Concil. Trident. ſeſſ. 7. canon. 13. de Baptiſmo ſupponit, paruulos ſine proprio actu credendi in fide Eccleſiæ baptizari, & definit rite ſancte, & cum fructu, ac effectu Baptiſmi id fieri, & ideo inter fideles merito computari. Eſtque ſententia Auguſt. epiſt. 59. & alibi ſæpe, & Bernardi ſerm. 66. in Cantica, & epiſtol. 77. ad Hugon. Et ratio eſt, quia infantes ſunt incapaces diſpoſitionis; fingere autem miraculum ſine fundamento, vanum eſt. Quapropter merito inter hæreticos numerantur Maiorani à quodam Georgio Maiore orti, qui dixerunt etiam infantes non poſſe iuſtificari abſq bono opere præcedente, prout refert Prateol. lib. 11. nam locus ille Marci vltimo, Qui non crediderit condemnabitur, de adultis intelligitur, & etiam intelligi poteſt de paruulis, qui credunt per fidem parentum, ſeu Eccleſiæ, non autem per propriam diſpoſitionem de potentia ordinaria, ac lege communi intelligēda ſunt, nam de abſoluta non repugnat infantem per propriam diſpoſitionem iuſtificari; & ex priuilegio conceſſum fuit beatiſsimę Virgini, & Ioāni Baptiſtæ. Nec loquimur hic de iuſtificatione, quæ fit per ſolam ſanctificationē perſonæ, in qua nullum peccatum ſupponitur, vt in Angelis, & Adamo, licet probabilius ſit ſanctificatos fuiſſe per proprium actum, quo ſe ad receptionem gratiæ diſpoſuerunt, aliter tamen in Chriſto, nam in vnione ſolum ſupponebatur natura humana, in qua non poteſt ſupponi diſpoſitio, per quam ſe ad illam ſanctificationē diſponeret. Altera vero ſanctificationem per gratiam habitualem ex hac priori per modum proprietatis naturalis ſine vlla præuia diſpoſitione ſubſequuta, eſt cum tanta perfectione, vt in eodem inſtanti per actus gloriæ, & beatitudinis fuerit conſummata; ſolū ergo de iuſtificatione adultorum, quę remiſſionem peccatorum includit, agimus.

Et eſt prima ſententia affirmās, nullam diſpoſitionem, aut præparationem ex parte peccatoris adulti requiri vt iuſtificetur, & fuit ſentētia Lutheri, & Caluini, quam fere ſequuntur omnes hæretici huius tēporis, imo Lutherus eo peruenit, vt diceret, peccare hominem mortaliter, dum facit quod in ſe eſt, vt ſe ad iuſtitiam præparet, vt refert Roſen. art. 36. & licet actui fidei iuſtificationem tribuere ſoleant, nihilominus nolunt illam diſpoſitionem, vel cauſam iuſtificationis appellare, ſed dicunt eſſe neceſſarium actum fidei ſolum, vt manum, ſeu organum, aut mediū, quo poſsimus apprehendere, & nobis applicare Chriſti iuſtitiam, propter quam iuſti reputamur. Exploſa tamen impia hæreticorum doctrina, maxime peſtilentiſsimi Lutheri, qui licet verus Antichriſtus non fuerit, nobile tamen eius membrum iure nuncupatur, vt diſerte demonſtrat vir perdoctus Thomas Maluenda in ſuo mirabili de Antichriſto tractatu, ad cap. 6. lib. 2. Luther enim characteribus Hebraicis reddit numerū Antichriſti 666. vt ibi elegāter oſtendit. Veritas tamen catholica eſt, ad iuſtificationem impij neceſſariam eſſe præuiam diſpoſitionem, quæ per aliquē, vel aliquos actus eiuſdem hominis fiat. Probatur, quia Ezechiel. 18. & 33. Si impius egerit pœnitentiam, vita viuet. Et Zachar. 1. Conuertimini ad me, & ego

& ego conuertar ad vos. Et Apoc. 3. Si quis aperuerit mihi ianuā, introibo ad eum. Et Ioan. 14. Si quis diligit me, ſermonem meum ſeruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c. ergo aliquid ex parte hominis poſtulatur tanquam diſpoſitio. Et tradita eſt expreſſe in Concil. Triden. ſeſſ. 6. cap. 5. dicente, exordium iuſtificationis ſumi à vocatione, vt homines à Deo auerſi per eius excitantem, & adiuuantem gratiam ad conuertendū ſe ad ſuam ipſorum iuſtificationem eidem gratiæ libere aſſentiendo, & cooperando diſponantur, ex cap. 6. ſubiungit: Diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam, &c. Et cap. 7. Hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, &c. Vnde Auguſt. ſerm. 15. de verbis Apoſtoli: Qui fecit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te; ergo fecit neſcientem, iuſtificat volentem. Et ratio eſt, quia omnis forma requirit ſuſceptibile diſpoſitum, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. artic. 6. ad 3. ergo debet homo diſponi ad gratiam per aliquem actum liberum moralem, quo talem gratiam acceptet implicite, & virtualiter, quia liber facit quod ad gratiam recipiēdam eſt neceſſariū. Vnde Deus ex parte ſua paratus eſt ad infundendam gratiam habitualem omnibus, ſed non omnibus infundit, quia hominis diſpoſitionem expectat, vt dicitur Iſaiæ 30.

Et nota, quod cum duplex ſit diſpoſitio, nempe proxima, vel remota; proxima dicitur, quæ eſt coniuncta cum forma, quæ ab illa non ſeparatur quoad realem durationem, quia ſimul ac talis diſpoſitio exiſtit forma infunditur; è cōtrario vero illa dicitur remota, quæ licet aliquo modo ad formā præparet, tempore tamen illam antecedit, neque immediate illi coniungitur, ſed mediate aliqua additione, aut diſpoſitione; & quia hęc diuerſitas prouenit ex diuerſitate perfectionis in ipſis actibus, ideo eadem diſpoſitio re, remota, imperfecta dicitur, proxima vero perfecta & vltima vocatur, & hæc eſt infallibilis. Vnde Pſal. 50. Cor contritum, & humiliatum Deus non deſpicies. Et Pſalm. 31. Confitebor aduerſum me iniuſtitiam meam Domino, & tu remiſiſti impietatem peccati mei. Et de hac proxima diſpoſitione intelligitur locus Ezechie. 33. Impietas impij non nocebit ei, in quacunque die cōuerſus fuerit ab iniquitate ſua, id eſt, ſtatim, & ſine mora: quod optime declaratur in æquiparatione, quæ ſtatim additur, & iuſtus non poterit viuere in iuſtitia ſua, in quacunque die peccauerit. Sicut ergo peccatum mortale eſt vltima diſpoſitio (vt ita dicam) ad amiſſionem gratiæ, quæ in eodem puncto amittitur, in quo peccatū committitur, ita è contrario aliquis eſt actus cōuerſionis in Deum ita perfectus, vt ſit vltima diſpoſitio ad gratiam, habēs illam in eodem momento inſeparabilem.

Deinde remota diſpoſitio ex illis locis Scripturæ colligitur, in quibus vel timor, vel eleemoſyna, vel oratio, vel ſimilia opera vtilia eſſe dicuntur ad peccatorum remiſsionem obtinendam: nam cum ex alijs Scripturæ locis conſtet non ſufficere hos actus ſine amore ſuper omnia, vel contritione ad iuſtificationem, eo ipſo ſatis probatur illas eſſe diſpoſitiones remotas, & imperfectas. Vnde de contritione imperfecta, quæ attritio dicitur, docet Concilium Tridentin. ſeſſ. 14. cap. 4. donum Dei eſſe, & Spiri-

& Spiritus ſancti impulſum, non adhuc quidem inhabitantis, ſed tantum mouentis, quo pœnitens adiutus viam ſibi ad iuſtitiam parat. Declarat autem hanc præparationem de ſe eſſe remotam, & inſufficientem, dum ſubdit talem diſpoſitionem per ſe, & abſque ſacramento non poſſe hominem ad iuſtificationem perducere. Vnde eadem diſpoſitio, quæ eſt remota reſpectu iuſtificationis extra ſacramentum obtinendæ, eſt proxima reſpectu, iuſtificationis, quæ per ſacramentum confertur. Nihilominus poterit eſſe aliqua diſpoſitio imperfecta, & remota reſpectu ſacramenti; nam fidei actus, vel ſpei eſt aliqua diſpoſitio, & cũ ſacramẽto etiam non ſufficit, imo neque aliqua cõtritio ita eſt imperfecta, vt propoſitum abſolutum mutandi vitam non includat: abſolute vero, & ſimpliciter diſpoſitio proxima dicitur, quæ ſufficit ad gratiam obtinendam per ſe, & ſine ſacramento, & omnis alia dicitur remota.

Et nota, quod diſpoſitio ad iuſtitiam proxima, & adæquata, plures actus includit, nimirum fidei, ſpei, amoris, & pœnitentiæ, vt colligitur ex Concil. Tridentin. dicto cap. 6. & 7. & canon. 3. Vnde fit vt quilibet illorum actuum poſsit dici diſpoſitio proxima, non integra, ſed quaſi partialis; nam actus fidei eſt ſufficiens ad infuſionem habitus fidei, actus ſpei ad ſuum habitum, actus amoris, vel contritionis ad infuſionem gratiæ, ſeu charitatis, & conſequenter etiam aliorum donorum: partialis vero, quia nulla illarum ſine alijs ſufficit ad veram iuſtitiam, quæ in gratia ſanctificante, & charitate obtinenda conſiſtit; quia autẽ actus fidei ſupponitur ſpei, & vterq. actus contritioni; fieri poteſt, vt actus fidei, & ſpei tempore antecedat charitatem, & veram, ac propriam iuſtificationem; & ſub ea ratione ſolent inter diſpoſitiones remotas, & imperfectas computari, & hoc modo de illis eſt nunc loquendũ. Eſt etiam remota diſpoſitio duplex. Vna, quæ per ſe, nec ad iuſtitiam totam habitualem, nec ad aliquem habitum eius, proxime, ac ſufficienter diſponit extra ſacramentum, vt dolor imperfectus de peccatis, vel amor Dei imperfectus; vel in vniuerſum omnes actus virtutum moralium, eleemoſynæ, & ſimiles. Alia eſt, quæ licet ad totam iuſtitiam remote tantũ, ſeu inchoatiue diſponat, ad aliquã eius partem, ſeu virtutem, diſponit proxime, ſicut de actu fidei, & ſpei diximus. Vnde fit vt prior diſpoſitio remota non ſit per ſe, ac ſimpliciter neceſſaria, ſicut eſt poſterior. Et ratio eſt, quia actus fidei, & ſpei per ſe habent ordinem ad gratiam ſanctificantem, ſunt enim fundamenta, ſeu inchoationes eius.

QVAESTIO VII.

Vtrum actus ad gratiam diſponens ſit ſupernaturalis, & ex auxilio gratiæ.

Nota, quod actus diſponens ad gratiam habitualem, debet eſſe ſupernaturalis, & ex vera gratia elicitus, ita vt ſine illa fieri non poſsit. Sic diuus Thomas, qui in hoc ſenſu ait, non poſſe hominem præparare ſe ad gratiam ſuis viribus. 1. 2. quæſt. 109. art. 6. D. Bonauent. 2. diſt. 28. art. 1. quæſt. 1. Driedo de captiuit. & redempt. generis humani, tractat. 4. cap. 1.

cap.2. Ricar.a.6.& 7. Bellarm.lib. de grat.& libero arbit.cap.5. Vega lib.6.in Trident.c.3. & in opuſc. de iuſtificatione, quæſtio.8. Soto lib.2. de natur.& grat.cap.1.& 13. Poteſtque intelligi tam de diſpoſitione proxima, quam remota; & de proxima res eſt nota, quia initium ſalutis non eſt ex nobis, ſed ex gratia. Et ratio eſt, quia proxima diſpoſitio ad gratiam habitualem in actibus fidei, ſpei, charitatis, & pœnitentiæ, prout neceſſarii ſunt ad ſalutem, continetur, vt ex Concil. Triden. ſæpe diximus, ſed illi actus ſunt ſupernaturales, & ſine gratia fieri non poſſunt; ergo, &c. Vnde Concil. Trident. ſeſſ. 6.can.3. ſic habet: Si quis dixerit ſine præueniente Spiritus ſancti inſpiratione, atque eius adiutorio hominem credere, ſperare, diligere, aut pœnitere poſſe ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, anathema ſit: vbi loquitur Conciliũ de propria iuſtificatione, quæ poſita eſt in infuſione iuſtitiæ, qua homo fit iuſtus. Et cum ait, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, ſatis indicat per actus fidei, ſpei, & dilectionis hominem ad id diſponi, & ſic canon iſte & de gratia habituali, & de diſpoſitione ad illam intelligitur à Theologis, qui poſt illum ſcripſerunt, qui actus fieri non poſſunt ſicut oportet ſine Spiritus ſancti præueniente inſpiratione, eiuſque adiutorio, ac proinde diſpoſitio illa debet eſſe ſupernaturalis, & ex gratia Spiritus ſancti. Quo canone damnatur Pelagius, qui dicebat, gratiam remiſsionis peccatorum, per actus ſolius liberi arbitrij viribus factos obtineri, immo illis deberi.

Probatur id etiam de diſpoſitione remota ad gratiam habitualem, nã vt in ſuperioribus oſtendi, ad ſingula opera pia, & ad ſalutẽ æternã conducentia neceſſaria eſt vera gratia, & ſupernaturalis, nam omnis diſpoſitio ad gratiã, etiam remotam, conducit aliquo modo ad vitam ęternam, & eſt opus pietatis, vt conſtat ex Concil. Trid. ſeſſ.6.cap.6. & ex ſeſſ.14.c.4. vbi etiam attritionem, quæ de ſe eſt remota diſpoſitio ad gratiam, docet Concilium eſſe ex Spiritus ſancti impulſu animã mouentis. Vnde de omni diſpoſitione tam proxima, quam remota, verũ eſt quod ſecundum 70. dicitur *Prouerb.* 8. *Præparatur voluntas à Domino*, quod vniuerſim, & de omni *præparatione* vtili ad ſalutem exponit Concil. Arauſ.can. 4. & Aug.lib. 2.cõtra duas epiſt. Pelagianorum, cap.9.& lib.4. c.6. & lib.de grat. & libero arbitr. cap. 16. & 17. Et probatur, quia vltima diſpoſitio debet habere proportionem cum gratia infundenda; ergo eſt ſupernaturalis. Rurſus ſi ad illam diſpoſitionem proximam datur alia, quæ reſpectu gratię ſit remota, reſpectu vero illius proxima ſit, & immediata, etiam illa futura eſt eiuſdem ordinis, vt ſeruet proportionẽ; ergo illa etiã eſt ſupernaturalis, & ſic de alijs, donec perueniatur ad primam diſpoſitionem ſupernaturalem, quæ ſine præuia diſpoſitione ſupernaturali fiat. Cõfirmatur, quia Deus eſt principaliter auctor gratiæ; ergo & omniũ diſpoſitionum ad illam recipiendam.

Et nota, quod de fide eſt diſpoſitionem proximam debere eſſe ſupernaturalem, vt ex verbis Concilij Trid. ex Scriptura, & Patribus conſtat. Et idem videtur dicendũ de diſpoſitione remota, quia aliàs poſſet principium gratiæ, & ſalu-

tis

tis eſſe ex libero arbitrio. Et licet aliqui Theologi hæreſis damnét, ſed eſt riguroſa cenſura, cum nulla ſit expreſſa diffinitio, damnans illam ſententiam ſub nomine diſpoſitionis, ſed ſub nomine meriti, vel impetrationis, vel alijs verbis æquiualentibus: & poſſet quis dicere diſpoſitionem remotam latius patere, & cum minori ratione cauſæ, etiam per accidens ſaluari poſſe. Vnde Ricardus in 2. diſtin. 28. art. 1. quæſt. 2. diſpoſitioné remotam, & indirectam vocat: & diſt. 44. a. 1. q. 3. vocat diſpoſitiones valde remotas ad illuminationem fidei, quas infidelis per bona opera naturalia habere poteſt. Quam ſententiam refert, & probat Nicolaus Orbell in 3. diſt. 29. Et Caiet. 1. 2. q. 109. art. 6. vocat illam diſpoſitionem non ſimpliciter, ſed quátum eſt ex parte ſua. Vbi etiam Medina quæſt. 3. conclu ſio. 3. dubio 2. dixit, opus bonum factum ex facultate naturæ, proprie non eſſe diſpoſitioné ad gratiam. Addit vero exemplum mirabile, dicens, ſed eſt veluti ſiccitas in ligno; at ſiccitas ligni ſatis propria, & magna diſpoſitio eſt ad ignem. Et addit concluſ. 4. Opus moraliter bonum, & quidquid fit ex facultate naturæ, licet poſſit dici quædam diſpoſitio remota ad gratiam, non tamen meritum de congruo. Et Soto lib. 2. de natura, & gratia, cap. 3. & 16. appellat diſpoſitiones remotiſſimas omnia opera moraliter bona, quæ naturali facultate fiunt: & ſic multi alij loquuntur cum Scoto, Gabriele, Durando, & Vega lib. 8. in Tridentin. cap. 9. ſed abſolute, & ſimpliciter caſte loquendum eſt, nempe nullam diſpoſitionem ad gratiam, etiam remotam, fieri poſſe ſine auxilio gratiæ ſpecialis, cum nos non præueniamus Deum, ſed ipſe præueniat nos, vt ait Tridentin. & non fieri ex parte noſtra diſcretionem vnius ab alio, ſed ex parte Dei. Ex his ſatis conſtat, nullum iuſtificari poſſe per ſacramentum, vel extra ſacramentum ſine diſpoſitione ſupernaturali.

QVAESTIO VIII.

Vtrum actus, quo ſe homo ad gratiam diſponat, debeat elici à libero arbitrio.

SIt concluſio. Diſpoſitio ad gratiam eſt actus non ſolius gratiæ, ſed etiam liberi arbitrij. Eſt de fide. Primo, quia hæc diſpoſitio maxime ſolet in Scriptura poſtulari ſub nomine conuerſionis: conuerſio autem poſtulatur ab homine, & ab eius libero conſenſu, patet Zachar. 2. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Et Apocalyp. 3. Si quis aperuerit, introibo ad illum. Et Lucæ 13. Si pœnitentiam non egeritis, omnes ſimul peribitis; vbi poſtulatur pœnitentia vt diſpoſitio neceſſaria ab homine efficienda; ergo eſt illa diſpoſitio actus eliciendus à libero arbitrio. Et hoc manifeſte docet Concilium Trident. ſeſſ. 6. canone 3. & 4. & conſentiunt omnes Patres loquentes de actu fidei, ſpei, charitatis, pœnitentiæ, &c. cum in noſtra poteſtate ſit facere hos actus, vel non facere, cum voluntas noſtra ſit ex ſua natura libera, & nos dicamur coadiutores Dei, ſponte, ac libere illi cooperádo, vt ait Aug. tract. 4. in epiſt. 1. Ioan. Eſtq. homo cauſa moralis ſuæ iuſtificationis. Immo-

filij.

ſi liber non eſſet, non poſſet diuinæ iniuriæ ſatisfacere, nec admitti ad diuinam amicitiam; quia amicitia eſſe debet mutua, & ex vtraque parte voluntaria; ergo merito conſenſus liber ab homine iuſtificando poſtulatur.

Ex quo infertur, diſpoſitionem hanc ad iuſtitiam eſſe opus non ſolum gratiæ diuinæ, ſed etiam voluntatis humanæ, cum huiuſmodi actus ab homine poſtulētur. Ezechi. 18. Conuertimini, & agite pœnitentiam. Matth. 3. Pœnitentiã agite. Nam cum actus iſti ſint vitales, debent actiue fieri ab intrinſeco vitæ principio. Poteſt ergo homo diuino auxilio iam excitatus, & gratia Dei præuentus, ſe ad gratiam diſponere per propriũ actum, qui non eſt diſpoſitio ad gratiam tantum, vt ſupernaturalis eſt, ſed vt eſt actus vitalis, & liber, quod eſſentialiter habet, quatenus à libero arbitrio procedit. Vnde immerito docet Aluarez lib. de auxilijs, diſp. 75. nu. 4. vltimã diſpoſitionem ad gratiam, vt diſpoſitio eſt, non tribui homini; nã ſi eſt ab illo proprie, & libere operante, cur nõ tribuitur illi in ſuo genere? maxime dicente Scriptura: Præparate corda veſtra Domino, & ſimilia. Vnde Concil. Trid. cap. 5. ait, homines vocari vt ſe ad ſuam ipſorum iuſtificationem eidem gratiæ libere aſſentiendo, & cooperando diſponãt; ergo diſpoſitio homini tribuitur, ratione cuius dicitur homo ſanctificare ſe. 1. Ioann. 3. Vel ſuam animam viuificare. Ezechil. 18. Vtique diſpoſitiue, vt recte expoſuit D. Thom. q. 28. de veritat. art. 8. & 6. quia illa diſpoſitio, vt moralis, dicit eſſentialem habitudinẽ ad proximam cauſam, etiam ſi gratia phyſice tãtum à Deo fiat. Neque obſtat quod diſpoſitio illa ſupernaturalis ſit, quia etiam vt talis eſt, elicitur ab homine, vt cooperante diuinæ gratiæ per voluntatem ſuam vt eleuatam. Dices, ergo homo poterit de ſuo arbitrio gloriari. Reſpondeo, quod non poteſt gloriari in ſe, ſed in Domino, à quo ipſius gratia præuentus, habet vt cooperari Deo poſsit.

QVAESTIO IX.

Vtrum diſpoſitio ad iuſtitiam ſit vera cauſa moralis gratiæ habitualis, & remiſſionis peccati.

PRima concluſio. Diſpoſitio remota ad gratiam habitualem aliquo modo eſt cauſa illius, non tamẽ per ſe, ac proprie influẽs in illam, ſed mediate, & quaſi per accidens. Prior pars patet, quia ipſum nomẽ diſpoſitionis rationem cauſæ inuoluit, maximeq. præparat materiam ad introductionem formæ, & ex tali diſpoſitione, ſequitur eſſe formæ, ſcilicet gratiæ, ſaltem mediate, & remote. Hinc recte colligitur alia pars aſſertionis, nempe non eſſe cauſam propriam, & per ſe illius, ſed quaſi per accidens, quia non immediate influit in effectum, nam cauſa cauſæ, quę cum illa non influit in effectum eius, ſed tantũ das illi eſſe, vel virtutem cauſandi, non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens effectus procedentis à ſola proxima cauſa: verbi gratia, Petrus qui eſt per ſe cauſa Ioannis filij ſui, tantum eſt cauſa per accidens Franciſci filij Ioannis, quia licet Petrus dederit Ioanni eſſe, & virtutem agendi, eius tamen actio ibi determinata eſt, & in generationem Franciſci non

Digitized by Google

non influit, qui quaſi per accidens ad priorem generationem comparatur, hoc modo ſe habet diſpoſitio remota ad habitualem gratiā: nam illa directe, & per ſe non influit eo morali modo quo poteſt influere, quia nec illam per ſe impetrat, aut ratione illius datur, ſed immediate impetrat aliquod maius auxilium, quo ſe homo perfectius diſponat, & huic perfectiori diſpoſitioni, ſi vltima ſit, commenſuratur gratia, quæ ratione illius datur. Ex his intelligitur talem diſpoſitionē remotam reſpectu gratiæ habitualis eſſe proximam reſpectu alicuius prioris gratiæ auxiliantis, & reſpectu illius dici poſſe propriam, ac per ſe cauſam moralem, eademque ratione ſit talis diſpoſitio ad gratiam in ſacramento conferendam, cum enim hominem præparet, merito dicetur proxima, & per ſe cauſa gratiæ, quia illam impetrat, vt Concil. Trident. teſtatur ſeſſ. 14. cap. 4. & ita ratione illius dicitur proxima diſpoſitio.

Supereſt ergo dicendum de diſpoſitione proxima, ſeu vltima prout extra ſacramentum in iuſtificatione peccatoris cōfertur, quā aliqui Theologi huius temporis negant, vt Vazquez 1.2. diſp. 211. Nihilominus ſit ſecunda concluſio. In iuſtificatione, quæ ſit extra ſacramentum, neceſſaria eſt aliqua vltima diſpoſitio, cui ſoli proxime coniungatur infuſio gratiæ habitualis, hæc eſt communis Theologorum, qui interdum ſub generali voce diſpoſitionis vltimæ interdum ſub ſpeciali ratione contritionis, vel perfectæ dilectionis loquuntur, vt D. Tho. 1.2. q. 113. a. 5. ad 8. Suarez, 3. p. tom. 1. diſp. 4. Et idem S. Thom. 3. p. q. 89. a. 1. ad 1. expreſſe dixit, actū primum pœnitentiæ, ſcilicet contritionem, eſſe diſpoſitionem ad gratiam conſequendam. Et in art. 2. ait, quod motus liberi arbitrij, qui eſt in iuſtificatione impij, eſt vltima diſpoſitio ad gratiam. Idem tenet Alex. 4. p. q. 75 memb. 5. aliàs q. 17. mēb. 4. a. 7. §. 3. & D. Bonauent. in 4. diſtin. 17. in 1. p. illius, artic. 1. q. 2. & Durand. q. 1. imo omnes antiqui communiter docent, dari aliquam vltimam diſpoſitionē ad gratiam, & ad remiſsionē peccati. Stapler. lib. 5. de iuſtificat. prolego. 1. qui dicit, hāc diſponentem dilectionem habuit Magdalena, cum diceret ei Chriſtus Lucæ 7. Remiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multū: vbi aperte loquitur de perfecta dilectione. Et ſtatim inquirit, an dilectio Dei diſponens ad iuſtificationem, ſit dilectio ſuper omnia, & contra proteſtātes defendit (vt ait) cōmunem Scholaſticorum ſententiam, quæ illud affirmat: quapropter nō recte interpretatur Vazquez de dilectione imperfecta. Tenet etiam hanc concluſionem Driedo de captiuit. & redempt. generis huma. tract. 4. c. 2. Vega lib. 6. in Trid. c. 4. & fere per totum lib. & lib. 8. c. 8. & 9. Soto lib. 2. de nat. & grat. à c. 9. vſq. ad 16. Petr. de Soto lect. 4. de pœnit. & Cano relect. de pœnit. Bellarm. lib. 1. de iuſtific. cap. 2 & 13. & alij expoſitores. D. Thom. 1. 2. Et Lorca 1. 2. diſp. 31. de gratia.

Et probatur ex locis Scripturæ, in quibus Deus promiſit iuſtificationē homini facienti quod in ſe eſt cum diuino auxilio, vt eſt illud Iſai. Reuertatur ad Dñm, & miſerebitur eius, & ad Deum noſtrū, quia multus eſt ad ignoſcendum. Et Ierem. 3. Conuertimini, & ſanabo aueſiones veſtras. Et Ioelis 2. Conuertimini ad me in toto corde

veſtro,&c.& alibi ſæpe. Vnde optime dixit S.Tho. 1.2. q.119. quod ſe ad Deum conuertere, eſt ſe ad gratiā præparare perfectè, cum ſit ex toto corde. Vnde Ambroſ. lib. 1. de pœnit.c.4.ſic ait:Expectat cōuerſionem noſtram Deus, vt reuertamur ipſi ad gratiam. Præcipue vero conuincitur hæc veritas ex Concil. Trid. ſeſſ.6 c.6.& 7. dicente,hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur. Et infra dicit, Iuxta hanc diſpoſitioné iuſtitiam infundit Et in can.3. inter actus, quibus ad iuſtitiam diſponimur, dilectionem,& pœnitentiā ponit, quod niſi de perfecta dilectione interpretari non poteſt,cum Concilium vniuerſaliter loquatur de gratia iuſtificationis in ſacramento,& extra ſacramentū. Probatur etiā ratione ex illo principio ſumpto à D.Tho. 1.2. q.112. a.2. quod nulla forma introducitur niſi in materia diſpoſita, forma auté non introducitur in materia remote diſpoſita,& imperfecte, ſed in materia proxima,& perfecte diſpoſita. Et confirmatur,quia quod vnus homo iuſtificetur, & non alius, tam in ſacramento, quam extra illud prouenit, quia vnus eſt proxime diſpoſitus, & non alius.

Tertia concluſio. Hęc diſpoſitio vltima nō ſolum eſt neceſſaria ad infuſionem primæ gratiæ, ſed etiam ad remiſsionem peccati. Sic D Tho.3.p.q.86.a.1.Alenſ. ſupra D.Bonauent.in 4.diſt.16. 1.p.a.4. quæſt. 1. ad 2. dicens, contritionem non per ſeipſam, ſed mediante gratia remittere peccatum, vtique diſponendo ad illam, & conſequenter ad remiſsionem peccati. Et hunc ſenſum habent verba Iſai.55. Reuertatur ad Dominum, &c. quia multus eſt ad ignoſcendum, id eſt, ad remittēda peccata. Et Pſal.31.Dixi confitebor aduerſum me,&c.Et tu remiſiſti impietatem peccati mei Et Ezech.33.Si impius egerit pœnitētiam, omnia peccata eius non imputabūtur ei, & ita frequenter in Scripturis. Id etiam expreſſe docet Concil.Trid. nam ſeſſ.6.c.5. dicit, hominem ſe diſponere cum diuina gratia,& auxilio ad iuſtificationem:ſub iuſtificatione autem impij remiſsionem peccatorum includit,quod ex c 7. ſic ait,hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ nō eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & renouatio. Et probatur ratione,nā eadem eſt diſpoſitio ad formam,& ad effectum formalem formæ, ſed remiſsio peccatorum eſt effectus formalis gratiæ;ergo ſi contritio, v.g.eſt diſpoſitio ad gratiam, erit etiam ad obtinendam remiſsioné peccati, ſaltem mediate.

Quarta concluſio. Vltima diſpoſitio ad iuſtificationem eſt in ſuo genere vera,& per ſe cauſa primæ gratię,& remiſsionis peccati. Probatur ex Concil. Tridentin. dicto cap. 7. dicente, hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur vtique tanquam effectus, qui cauſam ſuam conſequi ſolet;ergo hæc diſpoſitio eſt præparans, & coaptans ſubiectum ad talem formam, & conſequenter quaſi determinās Deum, vt talem modum, ſeu gradum formæ inducāt. Et infra dicit, iuſtitiam ſingulis infundi ſecundum propriam cuiuſque diſpoſitionem,& cooperationem. Eſtq. hæc doctrina valde conſentanea modis loquendi Scripturæ locis citatis, Ezechiel.21. Si peccator egerit pœnitentiam, vita viuet, & non morietur. Et Lucæ 7. Ideo dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Vbi manifeſte loquitur Chriſtus de

de remiſsione peccatorum Magdalenæ, non ſolum quoad pœnam, ſed etiam quoad culpam, vt grauiores Patres docent. Et cum Chriſtus dixit, Quoniam dilexit multum, loquitur de dilectione perfecta, & ſuper omnia: ita enim Patres intelligunt, quod prius etiam tempore quam Chriſtus illa verba proferret, Remittuntur tibi peccata tua, Magdalena, perfecte, & ſuper omnia amaret: quia Chriſtus per illa verba non contulit amorem ad remiſsionem peccatorum ſufficientem, ſed illum ſuppoſuit, & illius teſtimonium perhibuit, illiuſque effectum declarauit: ac ſi diceret Chriſtus, Remiſſa ſunt ei peccata multa. Vnde quando Chriſtus illa verba protulit, imo quando Magdalena ad illum acceſsit, iam fuerant illi remiſſa peccata, quia iam multum dilexerat, iuxta Chriſti ſententiam, vnde non dixit, quia diligit multum, ſed quia dilexit multum, & ita in Græco eſt participium de præterito, remiſſa ſunt; & ita legunt antiqui Patres Latini, Ambroſ. lib. 2. epiſt. 17 ad Theodoſ. Gregor. lib. 6. epiſtol. 22. & alij.

Item Chriſtus bis dixit verbum illud, prius ad Simonē remittuntur ei, & poſtea ad mulierem remittuntur tibi, & tamen non bis remiſsis, neque oportet vtrumque de præſenti intelligi. Sumi enim præſens, quandoque pro præterito in Scriptura vſitatum eſt: vt ibi Toler. annot. 72. aduertit, & Salmeron tom. 4. tract. 36. alias part. 2. tract. 8. Dilectio ergo Magdalenæ fuit cauſa quod Chriſtus ei peccata dimitteret, vt docet D. Tho. 1. part. quæſt. 21. art. 4. ad 1. dicens, in iuſtificatione impij apparet iuſtitia, dum Deus culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipſe miſericorditer infundit, ſicut de Magdalena legitur Lucæ 7. Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et hunc ſenſum valde confirmant verba, quæ Chriſtus paulo inferius mulieri dixit: Fides tua te ſaluā fecit, vtique à peccatis, vt recte Tertulianus lib. 4. contra Marcionem, cap. 19. & 20. adnotauit; ergo fides, quæ per charitatem operatur, fuit cauſa remiſsionis peccatorum. Sic ſentit Ambroſ. lib. de pœnitentia illi attributo in tom. 5. cap. 17. & Auguſt. in Pſalm. 114. ergo illa dilectio erat vera cauſa, non quidem formalis, ſed diſpoſitiua remiſsionis peccatorum. Et hæc eſt communis expoſitio modernorum, & ſequuntur Ricard. & Vega, Valentia, Bellarm. lib. 2. de pœnit. c. 12. Barradas 2. tom. lib. 8. cap. 12. dicens, hanc eſſe ſuauem litteræ, & Patrum expoſitionem.

Sed videtur hæc expoſitio non cohærere parabolæ fæneratoris, nam dixit Chriſtus, eum debitorem plus diligere, cui plus fænerator dimiſit; ergo dilectio non eſt cauſa, ſed effectus remiſsionis, & beneficij. Sed vt reſpondeam, aduerto, circa remiſsionem peccatorum, aut debitorum duplicem poſſe intercedere amorē vnum, qui ſit cauſa remiſsionis debiti; aliū, qui ſit effectus eius: hic poſterior in obiectione ſupponitur, & vere, quia remiſsio debiti magnum beneficium eſt: beneficium autem in genere motiui, & gratitudinis, eſt cauſa amoris, qui veluti in cōpenſatione remiſsionis, ſeu beneficij rependitur; ergo talis amor eſt effectus remiſsionis debiti amoris debitoris.

Datur itaq. ille duplex amor reſpectu remiſsionis debitorū, quia hic agimus de remiſsione peccatorum;

torum amorem illum, qui ex illa procedit, gratitudinis appellamus. Alterum vero, qui eſt cauſa eius, liberalem, ſeu conuerſionis dicimus. Vnde colligitur illas propoſitiones, cui plus dimittitur, plus diligit, & cui minus dimittitur, minus diligit, de vtroq. amore veras eſſe poſſe in diuerſo genere: nam loquendo de amore liberali, ſeu conuerſionis, creditor facilius mouetur ad remittendum debitum ei, quem ſibi obſequentem, ſeque diligentem agnouit, quam alteri, & conſequenter maiorem remiſsionem ei facit, qui plus ſe diligit; ergo de amore conuerſionis, ſeu liberali, & antecedēte ex parte debitoris, illa propoſitio eſt vera à poſteriori, & à ſigno; nam cui creditor plus dimittit, ſignum eſt eum ſibi magis beneuolentem, & obſequentem agnoſcere; è contrario à priori recte dicitur, Qui plus diligit, plus ei remittitur, ſi remiſsione indigeat. At vero loquendo de amore gratitudinis, illa propoſitio, Cui plus remittitur, plus diligit, erit vera à priori, quia maior remiſsio eſt cauſa maioris dilectionis ex gratitudine: & nihilominus etiam vera eſt illa propoſitio de amore liberali, à poſteriori tamen, & à ſigno; nam maior remiſsio alicui debitori facta, ſolet eſſe ſignum maioris beneuolentiæ, & maioris amoris indicium.

Dico ergo parabolam à Chriſto aſſumptam, optime intelligi poſſe de amore liberali antecedente, & conſequenter argumentum Chriſti ſumptum eſt à remiſsione debiti ad dilectionem oſtendendam tanquā à ſigno, & effectu amoris, non tanquam ab eius cauſa; oſtendit Chriſtus Magdalenam multo plus dilexiſſe, & propter ſuam dilectionem remiſsionem peccatorum obtinuiſſe, atq. ita fuiſſe ad ſe admiſſam, non peccatricem, ſed iuſtam, & ſanctam. Vnde nō loquitur Chriſtus de amore pure interno, ſed de illo cui per externa ſigna, & obſequia manifeſtatur, qualis erat amor Magdalenæ, id eſt, quia ſunt remiſſa ei peccata, maiora ſigna dilectionis oſtēdit. Poteſt ergo (vt bene notat Suarez lib. 8. de grat. c. 10.) illa interrogatio parabolæ nō minus referri poſſe ad dilectionem antecedentem remiſſionē, quā ad conſequentē, ſed in rigore magis de amore cauſali, & antecedente videtur Chriſtus loqui, quam de amore gratitudinis: nam Magdalenæ nondum conſtabat de vera ſuorū peccatorum remiſsione, vt gratias Chriſto pro ipſa præſtaret, nec illa applicatio parabolæ erat neceſſaria ad defenſionem Magdalenę, cum conſtaret Phariſeo de eius dilectione per externa ſigna, quod ſatis eſt ad applicationē parabolæ: quare dubitandum non eſt quin peccata Magdalenæ eſſent remiſſa priuſquam ad domum Phariſęi perueniret: nimirum ab eo puncto quo vehemēter dilexit, & interius doluit, & ad illam accedere decreuit, quia tamen ipſa, remiſsionem ſibi factam ignorabat, multo veriſimilius eſt acceſsiſſe ad Chriſtum, non tam gratitudinis affectu propter remiſſa peccata quā deſiderio cōſequendi remiſsionem perfectam peccatorum, vt Aug. Greg. & alij Patres cōmuniter interpretantur. Quamuis fieri etiam potuit, vt etiam ex affectu gratitudinis propter vocationem, & affectum fidei, & amoris, quem erga Chriſtum in ſe ſentiebat ad ipſum ierit. Vnde etiā in feruore amoris, & pœnitentiæ in decurſu tēporis creuiſſe, & pleniorē

remiſ-

Digitized by Google

remiſsionem obtinuiſſe quoad peccatorum reliquias,& pœnas,ſi ante non obtinuit. Loquendo ergo de tali remiſsione,& cum talibus circunſtãtijs,veriſsime dixit Chriſtus,Cui multum remittitur,multum diligit.

Et addit,Cui minus dimittitur, minus diligit; id eſt,cui minus remittitur, quantum eſt ex vi illius motiui, minus cogitur diligere, ſeu minus inducitur, aut obligatur,licet ſæpe fieri poſsit,vt in re non fiat maior remiſsio, magis diligenti, vel quia de facto non habet maius debitum,vel quia creditor pro ſua libertate non vult illud totum remittere: hoc autem poſterius habet locum in hominibus, non autem in remiſsione peccatorum,de qua Deus iam certam legem ſtatuit, quam non immutat. Concludimus ergo, Chriſtũ dicendo, Remittuntur tibi peccata multa,quoniã dilexit multũ, proximam, & veram cauſam ex parte illius mulieris aſsignaſſe, cumque illa cauſa non poſsit eſſe niſi diſpoſitiua, ſaltem reſpectu culpæ: inde optime colligi, contritionem perfectam eſſe veram cauſam per modum diſpoſitionis proximę remiſsionis peccatorum.

QVAESTIO X.

Vtrum actus, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem, ſit effectus eiuſdem gratiæ.

PRima ſententia de hac re eſt affirmans, hos actus primos proxime diſponentes ad habitus effectiue,prodire, & elici ab illis. Hæc eſt communior inter Thomiſtas.1.2.quæſt.113. artic.6.& 8. præſertim Conradi, Caiet. & Medinæ,Soto lib.2.de natur. & grat. cap.18.& in 4.diſt.14.quæſt.1.art. 6. Vide etiam Franciſcum à Chriſto in 3.diſt.23.quæſt.13. Sequitur Valentia 2.tom. diſp.8.q.3.punct. 4. Vazquez 1.2. diſp.211. per totam, & tribuitur Maiori in 3.diſt. 18. quæſt. 2. & Henric. quodlib. 1.q.31. Fundamenta huius opinionis ex dicendis in 2. diſſoluentur.

Secunda ergo ſententia eſt,quæ hac cõcluſione explicatur. Vltima diſpoſitio ad habitualem gratiam non fit ab habitu effectiue, id eſt, non elicitur à potentia mediante habitu infuſo, ſed mediante aliquo auxilio,ſeu adiuuante gratia. Hæc fuit communis ſententia antiquorum Theologorum,Scoti in 4.diſt.14.q.2. art.1. D.Bonauent. diſt.17.1.p.a.2 q.2. Durand.q.1.& in 2. diſt.28. q.5. vbi dicit omnes in hoc conuenire, quod præparatio ad gratiam non requirit aliquod donum habituale.Idem ſentit Henric.quodlib.5.q.23. Palud. in 4. diſt.14.q.3. Ricard.a.6. q.1. Gabri.q.2.a.1. Capreol. q.2. art.3. Aegydius in 2 diſt.28.q.1.artic.3. Abulenſ. in cap.19 Matth. q. 181. Vega lib.6.in Trident. cap.28.29. & 35. Cordub.lib.1.q.2. opinione 4.ad 3. Staplet.in Prologom.1.ad lib.5 de iuſtificat.§.an vero. Mendo.quodlib.2. Scolaſtic.in vltimo dubio,num.13. & ſequentib.Quid autem cenſerit D.Thom.infra videbimus. Et probatur ex Concil. Trident.ſimul,& ratione. Primo, quia gratia habitualis, ſeu charitatis habitus infunditur homini, quia eſt contritus, vel quia toto corde per dilectionem ſuper omnia in Deum conuertitur; ergo talis contritio, vel dilectio non poteſt eſſe ab ipſo habitu gratiæ,vel charitatis, tanquam à principio effi-

efficiente proxime, ſeu eliciente talem actum. Antecedens probatur, quia in ſuperioribus probatū eſt homini infundi gratiam, quia eſt contritus. Conſequentia probatur, quia ſi contritio eliceretur ab habitu gratiæ, eſſet iſta vera, Homini infunditur habitus gratiæ vt conteratur, quod repugnat priori propoſitioni cauſali; ſicut lumen gloriæ, quia infunditur animæ vt videat Deum, non infunditur quia videt Deum.

Et confirmatur hæc doctrina ex modo argumentandi ſanctorum Hierony. ad Epheſ.1. Aug.lib.1.de prædeſt.SS. c.17. nam ex eo quod Apoſtolus Epheſ.1. ait, Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionē, vt eſſemus ſancti;inferunt non elegiſſe nos Deum, quia eramus ſancti,nimirum quia illę duæ cauſales nō poſſunt ſimul in eundem actum conuenire. Item contritio eſt medium ad obtinendum habitum gratiæ; ergo non eſt finis, propter quem gratia infunditur, & per conſequens habitus gratiæ non eſt principium ad eliciendam contritionē. Hoc argumento conuictus Vazquez diſp.211.c.5.num. 31. auſus eſt dicere,gratiam habitualem diſtribui ſingulis,nō quia contriti ſunt, ſed vt conterantur. Sed nullus eſt Theologus qui hāc cauſalē negauerit,Quia homo conteritur,gratiam habitualem Deus illi infundit: ſequitur enim euidenter ex Concilio Trid. quod ſæpe aſsignat.principia per quæ mouet Deus animam vt ſe diſponat ad gratiam,eſſe alia gratiæ auxilia, & nunquam indicat eſſe habitum:ſic enim ſeſſ.6 c.5.docet,initium iuſtificationis in adultis ſumi ab occaſione,ſeu à præueniente gratia,ſeu excitante, atque adiuuante, vt ad iuſtificationem diſponantur. Et iterum cap.6. diſponuntur ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, &c Et cap.7. ſubiungit hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa(id eſt gratia habitualis) cōſequitur.Concilium ergo quoties loquitur de gratia,quæ homini datur vt ſe diſponat,id eſt,vt cōteratur, & perfecte diligat, de alia gratia loquitur ab habituali diſtincta; ergo præcedit ipſa diſpoſitio,ſaltem ordine naturæ gratiam habitualem.

Et confirmatur ex eodem Concilio cap.4.vbi docet,contritionem neceſſariam fuiſſe omni tempore, ſicut nunc etiam eſt extra ſacramentum ad impetrandam à Deo iuſtificationis gratiam, id eſt,habitualem;ergo in genere impetrātis cauſæ veriſsime dicitur, quia homo contritionem habet, à Deo gratiam habitualem impetrat,vel ideo Deus gratiam ſuam tribuit. Eſt ergo aliqua diſpoſitio vltima neceſſaria in iuſtificatione,non ſolum reſpectu remiſsionis peccatorum, vt aliqui falſo docent, ſed etiam reſpectu poſitiuæ renouationis,quę in iuſtificatione fit per infuſionem gratiæ,& donorū:nam de gratiæ habitualis infuſione inprimis loquitur Concilium, nam cap.7. cum dixiſſet, hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur,ſtatim declarat quæ ſit illa iuſtificatio,dicens, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio, & renouatio.

Ex his conſtat falſum eſſe quod aliqui docent, gratiam prius natura à Deo infundi,quam ab anima recipiatur; quia vt ſupra oſtenſum eſt,gratia non infunditur niſi per actionem eductiuam eius de potentia animæ:nec vna actione fit, & alia vnitur, ſed eadem, qua non prius habet eſſe in ſe, quam

Digitized by Google

quam in ſubiecto, quia non eſt for ma ſubſiſtens, ſed inexiſtens; ergo non prius natura infunditur à Deo, quam in anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima niſi per vnionem, ſeu inhæren tiam ad ipſam, quæ ipſa infuſione fit. Et confirmatur, quia infuſio, & receptio comparantur ſicut actio, & paſsio, tendentes ad eundem terminum gratiæ; actio vero, & paſsio in re non diſtinguntur, ſed ſola ratione, & ideo non poteſt inter eas vera cauſalitas intercedere realis, & conſequenter nec verus ordo naturę inter eas poteſt conſiderari, licet actio poſsit dici ratione prior, quia omnis mutatio ab agente inchoatur. Actus ergo primæ dilectionis, ſeu contritionis non poteſt procedere à gratia vt infuſa, quin procederet ab ipſa gratia vt recepta: nam prius forma eſt quam operetur; ergo prius debet eſſe recepta quam eliciat actum; ergo prius gratia debet in voluntate recipi, quam actum vitalem efficiat, quia habitus prius natura conſtituit potentiã in actu primo ad agendum, quam actum ſecundum eius eliciat; ergo contritio, vel dilectio eſt vltima diſpo ſitio non ſolum ad receptionem, ſed etiam ad infuſionem gratiæ. Vnde Concil. Trident. ſeſſ. 6. ſicut cap. 5. 6. & 7. dixerat, hominem ſe diſponere ad ſuſceptionẽ gratiæ; ita canon. 3. diffinit, hominem per auxilium gratiæ poſſe ſe diſponere, vt ei iuſtificationis gratia conferatur.

Aliqui dicunt, habitum gratiæ eſſe priorem natura contritione in genere cauſæ efficientis; contritionem vero, ſeu dilectionem prio rem eſſe natura in genere cauſæ materialis. Sed contra, nam contritio imperat gratiã, ex Concil. ſeſsion. 14. cap. 4. ergo gratia non eſt principium efficiens talem con tritionem, quæ iam ſupponitur facta ex auxilio excitante, Confirmatur, quia Deus infundit gratiam intuitu diſpoſitionum ad illam; ergo non poteſt ille actus, qui eſt diſpoſitio, eſſe ab eadem gratia, vt à principio efficiente; ergo proxima diſpoſitio ſupponitur iam ante infuſionem gratiæ, vt patet in Magdalena, cui gratia eſt collata, quia dilexit multum: peccatori enim infunditur gratia non vt conteratur, (vt ſæpe dixi) ſed quia eſt contritus; & vni infunditur maior gratia, quia me lius eſt diſpoſitus quam alter, iuxta doctrinam Concilij Tridentini. Et confirmatur, quia talis diſpoſitio ſuppponitur vt actu diſponens; non diſponit autem niſi vt realiter exiſtens, & producta in ſubiecto, illudque informans; & ideo non poteſt in illo fieri à forma ad quam diſponit, aliàs vel fieret à forma, quæ nondum eſt, vel forma effectiue præpararet ſubiectum ad ſui introductionem, & ſic vel præpararet illum antequam in illo eſſet, quod eſt contra rationem efficientiæ, vel poſtquam in illo exiſteret, quod eſt contra rationem diſpoſitionis præparantis materiam, nam iam ſupponeretur forma inducta in materia nondum præparata. Et cum talis diſpoſitio ſit actus liber, & ſecundus, non ſolum requirit realem exiſtentiam actualem, & realem productionem, ſed præſupponit principium effectiuum ſui ipſius iam præexiſtens, & in actu primo conſtitutũ; ergo non conſtituitur per ipſummet habitum, ad quem diſponit,

nempe ad gratiam, & charitatem, quæ idem realiter eſt cum gratia; vel ſi diſtinguitur, (vt alij dicũt) eſt veluti proprietas conſequens gratiam; & ſic diſpoſitio ad gratiam à fortiori erit præuia diſpoſitio ad charitatem; nam diſpoſitio ad formam, eſt etiam diſpoſitio ad ea, quæ eſſentialiter conſequuntur formam. Et idem dicendum eſt de habitu fidei, & ſpei; nã actus credendi, & ſperandi eſt diſpoſitio ad habitum fidei, & ſpei in adultis.

Sed pro prima ſententia arguitur primo ex illo.1. Ioann.4. Non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quia ipſe prior dilexit nos. Sed reſpondeo, loqui de charitate, ſeu de amore, quo nos ita dilexit, vt ſine meritis noſtris, nobis Filium ſuũ vnigenitum daret; & etiam de dilectione prædeſtinationis intelligi poteſt, & de dilectione qua nos congrue vocat vt ad illum conuertamur: & inde ſequitur conuerſio Dei ad hominẽ per dilectionem, qua illi gratiam habitualẽ infundit. Et in hoc ſenſu allegat Aug. hunc locum, lib. de gratia Chriſti, cap. 26. & Proſper epiſt. ad Roſinum. Et cum dicitur ad Galat. 5. Fides quæ per charitatem operatur, id eſt, ſiue dilectio illa ſit ab habitu, ſiue ab auxilio, quæ operatur per charitatem, non per timorem, vt ait Aug. lib. de ſpiritu, & litera, cap. 31. vnde non ſolum per habitum charitatis, ſed etiam per actum accipimus Spiritũ ſanctum vt motorem, & auxiliatorẽ, inchoãtem in nobis ſanctitatem, quam per habitum perficit poſt illud inſtans naturæ. Et cum homo moriatur per vltimum ſuieſſe, neceſſe eſt, vt poſt illud inſtans iuſtificationis aliqua mora temporis viuat, licet breuiſsima, & tunc per continuationem actus poterit mereri de condigno gloriam, etiam ſi in momento iuſtificationis illam non mereatur. Dico etiam primum, contritionem eſſe meritoriam de condigno gloriæ in eodem temporis momẽto, non tamen in primo ſigno naturæ, in quo diſponit ad gratiam, & adhuc informis intelligitur, ſed in poſteriori ſigno, in quo formata per gratiam intelligitur, etiam ſi non ſit per eandem gratiam effecta.

Solet etiam adduci contra noſtram ſententiam exẽplum de apertione feneſtræ, & ingreſſu aëris, nam aër ingrediens aperit effectiue feneſtram, & ita in genere cauſæ efficientis dicitur eſſe natura prior, cum tamen in genere cauſæ materialis, ſeu ablationis impedimenti apertio neceſſario præcedat. Eodem ergo modo gratia habitualis eſt cauſa efficiens ipſa diſpoſitione prior, diſpoſitio autem prior eſt in genere cauſæ materialis. Reſpondeo, quod hæc comparatio nullius momenti eſt, nam duo motus, ſeu duæ partes motus in vento aperiente feneſtram, & per illam ingrediente, diſtinguendæ ſunt. Prior eſt motio illa, qua aër motus attingit feneſtram, & impellit illam, & ſic effectiue illam aperit, & conſequenter in genere cauſæ efficientis eſt natura prior, & in nullo genere cauſæ poſterior, quia motus mobilis ab alio impulſi, nullo modo eſt cauſa impulſus, vel illius motus quo agitur aër ad impellendũ. Alius motus aëris eſt, quo ingreditur per feneſtram à ſuo loco recedentem, qui motus ſupponit remotum impedimentum per apertionem feneſtræ, & ſic receſſus feneſtræ à ſuo loco dici poteſt prior natura in genere cauſę materialis, ſeu

ſeu diſponentis auferendo impedimentum: Sic autem ingreſſus aëris non eſt cauſa efficiens apertionis feneſtræ, & ſic nullo modo eſt natura prior in illo genere cauſæ: & ita non inuenitur in exemplo aliquid, quod reſpectu eiuſdem ſit prius, & poſterius natura in illis duobus generibus cauſarum. Deinde illa prior pars de effectione per impulſum, non poteſt accommodari gratiæ, nam aër eſt res ſubſiſtens, quæ prius mouere poteſt, & impellere feneſtram non illi inhærendo, ſed illam fortiter contingendo: gratia autem habitualis non poteſt animam vere mouere, nec cooperari illi, niſi prius illi inhæreat; non poteſt autem prius inhærere, quam anima ſit ad illã recipiendam proxime diſpoſita, & ideo non poteſt ad ipſam diſpoſitionem mouere, vel ipſam efficere.

Sed videndum iam eſt, an noſtram ſententiam defenderit D. Thomas, nam ſine dubio multis in locis eam indicauit: in primis 1.2. q.109. a.6. vbi tractans de diſpoſitione, qua anima proxime præparatur ad bene operandum, hac vtitur diſtinctione. Duplex eſt præparatio voluntatis ad bene operandum, & ad Deo fruendum, & talis præparatio voluntatis non poteſt fieri niſi per habitum, qui ſit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis eſt ad conſequendum ipſum habitualis gratiæ donum; & ad hoc non oportet ſupponere aliquod aliud donũ habituale in anima, quia ſic procederetur in infinitum, ſed oportet ſupponere aliquod ſpeciale Dei auxilium mouens animam ad bonũ: vbi aperte docet D. Thom. huiuſmodi præparationem non eſſe ab habitu, ſed ab auxilio. Et 3. part. quæſt. 85. art. 1. ad 2. ſic ait: Actus primus pœnitentis ſe habet vt diſpoſitio vltima ad gratiam conſequendam, ſcilicet contritio: alij vero ſequentes actus pœnitentiæ procedunt ex gratia, & virtutibus; ergo ſecundum diuum Thomam, ille actus primus non eſt ex gratia, nec ab illa fit effectiue. Et 1.2. q.112. art. 2. vbi quærit an requiratur præparatio ad gratiam ex parte hominis, diſtinguendo reſpondet: Quandoque gratia dicitur ipſum habituale donum, quandoque autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo ergo modo accipiendo gratiã, præexigitur ad gratiã aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma introducitur niſi in materia diſpoſita: ſed loquendo de gratia ſecundum quod ſignificat auxiliũ Dei mouentis ad bonum, ſic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quaſi præueniens diuinum auxilium, ſed potius quæcunque præparatio in homine eſſe poteſt, eſt ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum.

Sed contra, quia diuus Thomas 1.2. quæſt.113. artic.8. ex quatuor quæ in momento iuſtificationis cõcurrunt (ſcilicet infuſio gratiæ, motus voluntatis in Deum, & aduerſus peccatum, & remiſsio peccati) infuſionem gratiæ dicit eſſe primã in ordine naturæ. Reſpondeo, per infuſionem gratiæ non intelligere diuum Thomam productionem gratiæ habitualis, ſed infuſionẽ diuini auxilij, quo Deus voluntatem peccatoris, & ſe conuertit, & hoc auxilium recte dicitur infundi, imo ipſe Spiritus ſanctus dicitur etiam infundi, cum illud præbet, iuxta vſitatũ modum loquendi, præſertim Concilij Arauſ. & Aug. vt ſupra docuimus.

Digitized by Google

Et vt alijs auctoritatibus, quæ ex D. Thom. adducuntur, valeas ſatisfacere, nota iuxta D. Thomæ doctrinam, quæſt. 28. de veritate, artic. 8. contritionem quæ eſt diſpoſitio ad gratiam ſanctificantem, dupliciter poſſe conſiderari, ſcilicet vt informem, vel vt formatam. Priori modo dicit eſſe priorem natura in ſuo proprio genere cauſæ, nempe materialis. Poſteriori autem modo eſſe poſteriorem gratia in genere cauſæ formalis, non quia ab illa effectiue procedat, ſed quia per gratiam quodammodo perficitur. Sic enim in exemplo rerum naturalium id declarat, dum dicit, diſpoſitionem præcedere quodammodo ad formam ſubſtantialem, quatenus ad illam ſubiectum præparat, alio vero modo ſubſequi, quatenus forma aliquo modo perficit materiam, & accidentia materialia; non quidem illa in eſſe producendo, ſed quaſi formando, & confortando illa, non per ſpecialem actiuitatem in illa, ſed per coniunctionem quandam cum illis; ſic ergo gratia dicitur formare actum, quia prius natura fuit diſpoſitio ad illam, non efficiendo illum, ſed ſolum per moralem dignitatem quam illi confert, dum incipit eſſe in perſona ſancta, & grata: ſic igitur idem actus, qui ſecũdum ſuam entitatem eſt prior natura quam gratia, ratione cauſalitatis materialis, dicitur eſſe poſterior natura in genere cauſæ formalis ſecundum ſpecialem illam dignitatem, quam habere incipit per coniunctionem ad gratiam.

QVAESTIO XI.

Vtrum prima diſpoſitio ad iuſtificationem neceſſaria, ſit actus fidei, & intellectus.

FIdem eſſe neceſſariam ad iuſtitiam, expreſſe docuit Chriſtus Dominus Matth. vltimo: Qui non crediderit, condemnabitur. Et Paulus ad Hebræ. 11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. Certum autem eſt actum fidei eſſe actum intellectus, nam credere nihil aliud eſt, quam iudicare verum eſſe quod dicitur, hoc autem opus eſt intellectus. Vnde Paul. 2. Corinthi. 10. loquens de fide, per quam veritatem myſteriorum credimus, ait: Captiuantes intellectũ in obſequium fidei.

Prima cõcluſio. Fides, quę eſt iuſtitiæ fundamentum, & proprie iuſtificans, eſt fides intellectus, *id* eſt, aſſenſus firmus in reuelatione firma fundatus. Probatur ex illo Ioan. 1. Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri his, qui credunt in nomine eius. Fides ergo qua credimus, eſt fundamentum diuinæ filiationis, & iuſtitiæ. Idemq. confirmant verba Abacuch. 2. Iuſtus meus ex fide viuit. Quæ verba referens Paulus ad Hebræ. 10. ſubdit in cap. 11. Eſt autem fides ſperandarũ ſubſtantia rerum argumentum non apparentium. Vbi fidem illam ita deſcribit, vt & illam ab ſpe, ac ſubinde à fiducia diſtinguat, eamque fundamentum, & baſim eius eſſe doceat. Et in altera parte eandẽ fidem intellectui tribuit, dum ait, eſſe argumentum non apparentiũ, id eſt, firmus aſſenſus quo creduntur, quæ non videntur, vt Theologi omnes, & Patres intellexerũt, nomine enim argumẽti probationem, ſeu medium quo intellectus ad

ad aſſentiendum inducitur ſignificare ſolet: affectum enim ipſum, qui eſt firmus aſſenſus, Paulus indicauit, vt Anſelm. & D. Tho. notarunt; & ideo ſtatim ſubdit, Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei. Eſt ergo fides actus intelligendi; licet ergo fiducia ſit neceſſaria ad iuſtificationem, non poteſt ipſa eſſe prima illa fides, quæ tanquam fundamentum, & radix iuſtificationis exigitur, quia fiducia volũtatis neceſſario debet fundari in fide intellectus; ideo enim alicui ſiue affirmanti, ſiue promittenti confidimus, quia illum veracem eſſe credimus; ergo nõ poteſt fiducia eſſe fundamentum, ſed fides illa, in qua ipſa fundatur. Vnde de Abraham loquens Paulus ad Hebræos 11. Non hæſitauit diffidentia, ſed confortatus eſt fide: fides ergo eſt radix non diffidendi, ſed confidendi. Et ad Epheſ. 3. In quo (ſcilicet Chriſto Ieſu) habemus fiduciam, & acceſſum per confidentiam per fidem: vbi aperte illa duo diſtinguit, & fiduciæ fundamentũ dicit eſſe fidem.

Confirmatur etiam ſimul ratione, ac Concilij Trident & Patrum auctoritate hæc veritas: nam fides iuſtificans eſt Theologica virtus, ſeu actus eius, ſed illa non eſt fiducia; ergo eſt firma credulitas, ſeu aſſenſus intellectus. Maior ſumi poteſt ex Paul. 1. Corinth. 13. dicente: Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas, tria hæc: vbi communi omnium Patrum, & catholicorum ſenſu tres numerat virtutes Theologales ad iuſtificationem maxime neceſſarias, & inter eas primum locum fidei tribuit. Et idem Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. & 7. D. Aug. eundem locum tractans, ſerm. 53. de tempore, de fide ait, primum homini Chriſtiano neceſſaria eſt: & ſubdit, Per ipſam diſcitur veritatis ſcientia, & percipitur cognitio diuinitatis: vbi clare fidem intellectui tribuit vt fundamentũ ſpei, & fiduciæ: nam ipſe Aug. lib. 83. quæſt. q. 31. fiduciã tribuit volũtati, quam fiduciã ſentit eſſe ſpem ipſam, ſerm. 53. de temp.

Secunda cõcluſio. Hæc fides intellectus eſt prima diſpoſitio ad iuſtitiam. Ita docet Concil. Trid. dict. c. 6. 7. & 8. nam in Scriptura hoc eſt primum opus, quod ab hominibus poſtulatur, vt iuſtificari poſſint Marci vltim. Qui crediderit, &c. Et Ioann. 7. Hoc eſt opus Dei vt credatis in ipſo. Et ratio eſt, quia omnis bona operatio ab intellectu inchoari debet. Eſt ergo fides moralis prima diſpoſitio ad veram iuſtitiam, non imputatiuam, vt falſo hæretici contẽdunt.

QVAESTIO XII.

Quæ fides, ſeu cuius obiecti ſit fides iuſtificans.

Concluſio. Fides iuſtificãs eſt Catholica fides, quæ in obiecto ſuo, & dogmata, & hiſtorias, & promiſsiones Dei comprehendit. Vnde non ſolũ ſunt nobis reuelatæ hiſtoriæ, & promiſsiones, (vt perperam docent hæretici) ſed multa alia, vt Deum eſſe trinum & vnum, & ſimilia, quę hiſtoriæ non ſunt, ſed proprio nomine dogmata, ſeu myſteria fidei appellantur, & ſine dubio pertinent ad fidem iuſtificantem, id eſt, ad ſalutem neceſſariam. De illa enim loquebatur Chriſtus, dicens diſcipulis Ioan. 14 Creditis in Deum, & in me credite. Vna ergo eſt fides catholica, ad Epheſ. 4. Nempe hiſtoriarum, miraculorum, promiſſionum, & dogmatum. Vnde fides iuſtificans de ſe idem obiectum

habet

habet cum fide Catholica, omnia myſteria includit, quæ illa includit:ita ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. & declaratur, nam poteſt hoc intelligi de obiecto formali, vel de materiali. De priori res eſt clara, nam fides Catholica nititur auctoritati Dei, & fides non iuſtificat niſi quæ Deo datur, iuxta illud, Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam: & illud, Confortatus eſt fide dans gloriam Deo, ad Rom. 4. Non enim minus glorificatur Deus credendo verum eſſe in dicendo, quam in promittendo: hic autem præcipue agimus de obiecto materiali: & ſic optime declaratur à Cōcilio, dum dicit, hanc fidem eſſe illā, qua homines mouentur in Deum credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt.

Poteſt etiam hæc doctrina probari ex Paul. ad Hebræ. 10. & 11. vbi cum dixiſſet, Iuſtum ex fide viuere, & ſine fide impoſsibile eſſe placere Deo, quæ propria ſunt fidei iuſtificantis, poſtea explicat, hanc fidem per fidem dogmatum dicens. Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit, & dicens, fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, nam Deum eſſe creatorem, ad fidem dogmaticam, & catholicam pertinet, ſimulque eſt cuiuſdam hiſtoriæ fides. Adiungit etiam, fidem qua Abel plurimam hoſtiam obtulit quam Cain, quæ fides eſt de ipſo Deo, & maieſtate eius, ac beneficentiæ, & ſingulari cultu ei debito. Item in Noe fuit fides comminationum, & promiſſionum, & aliorum futurorum euentuum. Et idem de fide Abrahæ, Rom. 4. Fides ergo per quam iuſtificamur, hæc omnia comprehendit. Denique idem conuincitur ex verbis Chriſti Domini, Marci vltimo: Prędicate Euangelium omni creaturæ. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit: vbi fidei Euangelij recte operanti tribuit ſalutem, Euangelium autem non tantum continet hiſtorias, vel promiſsiones, ſed totam fidei materiam. Et Paul. Rom. 1. loquēs de fide iuſtificante, ait: Illa credimus Euangelio, in quo & promiſſiones, & dogmata, & comminationes, & myſteria continentur; ergo fides dogmatum neceſſaria eſt ad iuſtificationem, vt late docet Aug. lib. de ſpiritu, & litera, cap. 9. & ſequentibus, & toto lib. de fide, & Symbolo ad cathecumenos, & alij Patres; vnde Athanaſ. Hæc eſt fides catholica, quam niſi quiſque fideliter, firmiterque crediderit, ſaluus eſſe non poterit, poſtquam, dogmata fidei recenſuit.

Nota tamen non eſſe ad iuſtificationem neceſſarium, omnia myſteria, omnes veritates ſub obiecto fidei comprehenſas explicite credere; id eſt, ſingulas in ſeipſas apprehendendo, eiſque aſſenſum præbendo; quia neque omnibus fidelibus illo modo proponitur totum fidei obiectum, neque communis plebs fidelium capax eſt tantæ cognitionis; ſatis ergo eſt communi plebi fideli fides expreſſa myſteriorū, quæ in Symbolo continentur cum generali fide implicita reliquorum, credendo videlicet, quæ à Deo reuelata ſunt, vt Concil. Trident. dicit, vel credendo vera eſſe, quæ ſancta mater Eccleſia, tanquam de fide credenda tenet. Et nota, quod fides Dei vt iuſtificatoris per Chriſtum, eſt quaſi proprie fides iuſtificans, in qua fide includitur recognitio proprij peccati, & quod fuit Dei offenſio,

& quod

Digitized by Google

& quod per eius remiſsionem, & non aliter tenendum ſit, ac deniq. quod ad veniam obtinendam ad Deum confugere, & peccatum deteſtare neceſſariũ ſit, & quod vere pœnitentibus venia non denegetur. Hæc enim omnia ad obiecta fidei catholicæ ſpectant, ſuntque per ſe neceſſaria ad dignam pœnitentiam agendam, licet alia myſteria, nempe Trinitatis, & paſsionis Chriſti actu non conſideretur.

QVAESTIO XIII.

Vtrum præter fidem aliquis motus liberi arbitrij, ſit neceſſaria diſpoſitio ad ſalutem.

FVit antiquus error hæreticorum à tempore Apoſtolorum, qui dixerunt, ſolam fidem ſine operibus ad ſalutem ſufficere. Refert Auguſt. lib. de fide, & operib. cap. 14. vbi ait, ortum eſſe errorem hunc occaſione aliquorum verborum Pauli, quæ difficillia ſunt intellectu, & ideo ad ſuam ipſorum perditionem illa deprauabant, vt ait Petrus epiſt. 2. cap. 3. Vnde refert etiam Aug. Petrum, Ioannem, Iacobum, & Iudam contra hunc errorem ſuas canonicas epiſtolas ex inſtituto ſcripſiſſe. Et de Valentino illius temporis hæretico, refert Hireneus lib. 1. c. 1. promiſiſſe ſalutẽ, ſuam doctrinam ſequentibus ſine operibus: quod de Eunomio etiam refert Augu. hæreſi. 54. Quem errorem his temporibus Lutherus excitauit in art. 36. eumq. ſectarij imitati ſunt: quãuis in illius erroris aſſertione, neque cum antiquis hæreticis, neque inter ſe conueniant; nam antiqui hæretici ſolam fidem catholicam putabant ſufficere ad iuſtitiam, noui autem præcipue id tribuunt ſpeciali fidei, ſeu fiduciæ, vt iam dixi: alij alios actus putant eſſe neceſſarios.

Sit concluſio. Præter fidem catholicam neceſſarius eſt aliquis actus voluntatis, quo ſe peccator ad iuſtitiã proxime diſponat. Hæc eſt de fide. Et probatur illis teſtimonijs Scripturæ, quibus ad æternam ſalutem præter fidem opera poſtulantur: nam Matth. 25. docet Chriſtus: Multos habentes catholicam fidem damnari ex defectu gratiæ, ſeu iuſtitiæ vere iuſtificantis; ergo ſola fides non eſt ſufficiens diſpoſitio ad ſalutem. Item conſtat non ſolum virgines prudentes, ſed etiam fatuas fidem habuiſſe, vt ait Aug. ſerm. 22. de verbis Domini, & tamen illis reſpondit Dominus: Amen dico vobis, neſcio vos. Et euidentius id conuincit forma iudicij, quæ ibi deſcribitur, vbi homines agnoſcentes Chriſtum ex operibus iudicantur. Vnde idem Chriſtus dicit Matth. 7. Ex fructibus eorum cognoſcetis eos. Et adiungit: Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cęlorum, ſed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis eſt, ipſe intrabit in regnũ cælorum. Et ideo Paul. 1. Corinth. 13. inquit: Si habuero omnem fidem, ita vt mõtes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum; ergo fides ſine charitate non prodeſt.

Secundo probatur ex alijs locis, in quibus promittitur remiſsio peccatorum ſub conditione, non ſolius fidei, ſed contritionis, ſeu pœnitentiæ, vel charitatis: vt Zachar. 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Et addit: Conuertimini de vijs veſtris malis,

lis, & de cogitationibus veſtris peſsimis. Et Ioel. 2. Conuertimini ad me in toto corde veſtro, in ieiunio, & fletu, &c. Et ſimilia ſunt Ezech. 18. & 33 Oſeę 14. & ſimilibus. Et Iacobus 2. Fidem ſine operibus, mortuam vocat.

Probatur etiam ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. vbi licet ad iuſtificationem primo loco actum fidei ponat, addit alios actus voluntatis. Et cap. 7. docet: Fidem ſine charitate mortuam, & otioſam eſſe. Et cap. 8. ait, fidem eſſe iuſtitiæ initium, & fundamentum, non complementum. Lege can. 9. Vnde Paul. ad Galat. 5. explicans quæ fides iuſtificet, ait: In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur. Et ad Epheſ. 3. cum dixiſſet, ſe optare Chriſtum habitare per fidem in cordibus noſtris, ſubdit, radicati, & fundati.

QVAESTIO XIV.

An ſpes ſit diſpoſitio ad iuſtitiam, & quæ illa ſit.

Concil. Trident. dicto cap. 6. ſex actus voluntatis numerat poſt fidem, qui ſunt timor Dei, ſpes in Deum, quem actũ ſentit idem eſſe cum fiducia, amor Dei, odium, ſeu deteſtatio peccati, propoſitum nouæ vitæ, & baptiſmi in non baptizatis, vel pœnitentiæ in peccatoribus iam baptizatis, vt in cap. 14. idem Concilium declarat.

Sit concluſio. Præter fidem neceſſarius eſt actus ſpei, vt impius ad iuſtificationẽ diſponatur. Concluſio eſt de fide, definita in Trident. ſupra: quod etiam probat ex verbis Chriſti, Matth. 9. Confide fili, remittuntur tibi peccata tua; intelligens, poſtulaſſe Chriſtum ab illo paralitico fiduciã obtinendi remiſsionem peccatorum. Hinc ſæpe in Scriptura ſalus ſpei tribuitur, Rom. 8. Spe ſalui facti ſumus. Et 1. Ioan. 3. Qui habet hanc ſpem, ſanctificat ſe. Et Prouerb. 8. Qui ſperat in Domino, ſanabitur. Vnde propter neceſsitatem ſpei dixit Ambroſ. lib. 1. de pœnit. c. 1. Nemo poteſt agere pœnitentiam, niſi qui ſperauit indulgentiam. Et probatur ratione, quia cum ſine Dei auxilio non poſsit homo conari ſicut oportet, vt ſe ad iuſtificationem diſponat, neceſſe eſt, vt firmiter ſperet tale auxilium non eſſe ſibi ex parte Dei defuturum, ſi per ipſum nõ ſteterit; hac ergo ratione actus ſpei eſt ad ſalutem neceſſarius. Et nota, quod obiectum materiale ſpei comprehendit vitam æternam, & omnia media quæ in ordine ad illam obtinendam promiſſa ſunt. Proxima autem ratio, in qua ſpes noſtra niti debet, eſt ex Chriſti merito, à quo tota ſalus noſtra, & peccatorum remiſsio pendet. Et hoc eſt quod dicit Tridentinum: Ad conſiderandam Dei miſericordiam ſe conuertendo, in ſpem eriguntur, fidentes Deum ſibi per Chriſtum propitium fore. Ex quo infertur contra hæreticos, quod ſpes, ſeu fiducia non poteſt habere pro obiecto iuſtificationẽ, vt iam factam, & præteritam, ſed vt conferendam, vel in eodem momento, vel quamprimum eſt ſufficienter ad iuſtificationem diſpoſitus.

Et nota valde, vt cuidam opinioni doctoris Neoterici. 1. 2. diſputat. 110. cap. 4. & 5. ſatis fiat, quod aliud eſt quempiam exiſtimare Deum ſibi eſſe negaturum auxilium efficax ad ſalutem, aliud

non

Digitized by Google

non abſolute credere indubitanter, & ſine formidine Deum ſibi eſſe daturum auxilium efficax. Poteſt enim aliquis neque hanc fidẽ, neque illam exiſtimationem habere, ſed medio modo ſe habere, firmiſsime credendo ſibi non eſſe defuturum auxilium efficax ex parte Dei, licet poſsit formidare, ne ex parte ſua illum impediat; igitur ſine abſoluta fide ſpeciali de futuro auxilio efficaci poteſt quis non habere illam de Deo exiſtimationem, nempe eſſe negaturum auxilium efficax, imo contrariam, nimirum Deum ex ſe eſſe paratum ad dandum tale auxiliũ; ſed poteſt peccator exiſtimare Deũ non daturum auxilium efficax, ſi per ipſum hominem ſtet, talis autem exiſtimatio non eſt gratiæ, aut veritati contraria; & ideo propter illam non impediretur iuſtificationis progreſſus, quin potius inde poterit homo excitari, vt magis ſollicitus ſit in adhibenda ſua cooperatione ad iuſtificationem ſuam, cùm certo credat Deum non eſſe defuturum; & hunc modum firmiſsimę ſpei docuit nos Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 13. reſpectu perſeuerantiæ, eademque ratio eſt reſpectu iuſtificationis. Ad ſperãdum ergo ſicut oportet, vt homini iuſtificatio conferatur, non eſt neceſſaria alia fides præter Catholicam, ſed tantum neceſſarium eſt vniuerſales promiſsiones ſibi per fidem, & ſpem applicare, quod per eandem fidem Catholicã, & ſpem Theologicam fit.

QVAESTIO XV.

Quanta ſit neceßitas actus ſpei ad iuſtificationem, & an ſit maior quam timoris.

SIt concluſio. Neceſſarium eſt ad adultorum iuſtificationem, vt aliquis formalis actus ſpei præcedat, etiam ſi neceſſarium nõ ſit, vt in ipſa actuali iuſtificatione formaliter ſemper interueniat. Et nota, duplicem eſſe iuſtificationẽ. Vna eſt, qua homo infidelis ad fidem conuertitur, vt vſque ad iuſtitiam obtinẽdam progrediatur, de qua tractat Concilium Trident. ſeſſ. 6. c. 6. Alia eſt, qua fidelis peccator ad iuſtitiã præparatur, de qua agit Cõcilium in eadem ſeſsione, cap. 14. & ſeſſ. 14. cap. 4. In priori iuſtificatione ſimpliciter, ac per ſe neceſſarium videtur, vt formalis actus ſpei in homine præcedat, quia Concil. Trident. ſeſſ. 6 cap. 3. actus fidei, ſpei, & charitatis numerat, vt neceſſarios, vt homo iuſtificationis gratiam conſequatur. Et in cap. 7. ſpecialiter docet, tria illa, fidem, ſpem, & charitatem iuſtificatis infundi; & idem cano. 3. Et ideo fortaſſe Paulus deſcripſit fidem per quandam habitudinem ad ſpem, dicens eſſe fundamentum rerum ſperandarum, Hebræo. 11. inſinuans eſſe neceſſarium ad ſalutem credere aliqua vt ſperanda, & conſequenter etiam ſperare illa, & ideo in eodem loco ſubiungit accedentem ad Deum, Oportet credere quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit; ergo neceſſarium videtur vt homo tranſiens ab infidelitate ad fidem, actum aliquem ſpei eliciat, priuſquam ad iuſtitiam perueniat; ſi vero aliquis actum ſpei habuit prius tempore quam iuſtificaretur, non eſt neceſſarium vt poſtea alium formalem actum ſpei eliciat vt iuſtificetur, ita vt talis actus coniungatur, & vniatur eo tempore, & momento, quo iuſtificatio

perfi-

perficitur, ſeu quo gratia ſanctificans infunditur, quia per actum præcedentem ſtatim obtinuit habitum ſpei, vt eſt probabilius. Satis ergo erit vt iuſtificetur, quod ſuper omnia Deum amet, & de peccatis doleat; nam virtute, & implicite, & in actu exercito ſperat in Deo, quia illo modo perfecte in Deum conuertitur. Ex quo à fortiori ſequitur in altera iuſtificatione fidelis peccatoris, qui à priori gratia cecidit, & poſtea reſurgit, non eſſe per ſe neceſſariũ ſemper formalem actum ſpei; nam licet regulariter, & moraliter loquendo, ac ordinarie intercedat talis actus, vel in ipſa iuſtificatione, aut proxime ante illam, nihilominus ſæpe ſufficere poteſt, vel intentio ex virtute pœnitentiæ concepta, faciendi quidquid neceſſarium eſt ad ſatisfaciendum Deo pro peccato, quę intẽtio virtute includit ſpem, & ex illa immediate ſequi poteſt deteſtatio peccati ex charitate: vel etiam poteſt fidelis peccator actu conſiderans bonitatem Dei, & turpitudinem ſuorum peccatorum ob diuinam offenſionem, immediate prodire in amorem Dei, vel odium peccati.

Nota tamen, quod hæc doctrina intelligenda eſt de communi lege, ac ordinario curſu iuſtificationis; nam ſi Deus velit ſubito hominem mouere ad fidem immediate operantem per charitatem, ſine recordatione ſpei, poterit quidem id facere, quia non implicat contradictionem: tamen non eſt ille modus ordinarius, nec ita conſentaneus naturæ hominis, & ipſius iuſtificationis, quæ ſemper requirit actum ſpei formalem, vel virtualem: vt autem virtualis ſufficiat, pręcedere debet formalis; & ideo ante primam iuſtificationem per Baptiſmum, præcedere debet aliquis actus ſpei. Vnde qui per deſperationem peccauit, debet per contrarium actum formalem mutare affectum, in cuius virtute poſtea iuſtificetur.

Et nota, differentiam poſitam inter illas duas iuſtificationes hominis infidelis, vel fidelis, intelligendã eſſe de fideli, qui ſolã perdidit charitatem, & affectum ſpei, ſaltẽ virtute retinuit; & tota differentia in hoc conſiſtit, quod in hoc homine moraliter, ac ſæpe poteſt cõtingere iuſtificatio ſine iteratione formalis actus ſpei, in illo vero ſemper, & ordinaria lege neceſſarium eſt, vt ſpei actus præcedat, etiam ſi miraculoſo, & extraordinario modo poſsit diuina gratia illum ordinem immutare.

Sed quæres, an etiam timor pœnæ requiratur ad iuſtificationem. Reſpondeo ſupponendo primo, hunc timorem eſſe honeſtum, & Spiritus ſancti donum, nam ipſe Spiritus ſanctus illum timorem conſulit, dicẽs: Timete Dominum omnes ſancti eius. Et iterum: Venite filij, audite me, timorem Domini docebo vos. Quæ verba de hoc timore intelligit Baſil. & adiungit illud Pſalm. 118. Confige timore tuo carnes meas. Et Prou. 1. Initium ſapientiæ timor Domini. Et ita definit Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 8. & ſeſſ. 14. cap. 4. Et ratio eſt euidens, quia timor hic eſt conſentaneus rationi, & de ſe vtilis ad fugiendum peccatum, & per conſequens inter diſpoſitiones ad iuſtitiam merito computari. Vnde Iſai. 26. dicitur: A facie Domini, ſeu præ timore Domini concipit anima ſpiritum, quo nimirum ad Deum cõuertatur, quod in Niniuitis optimo exẽplo monſtra-

ſtratum eſt Ionæ 3. Et Ecclef. 1. Timor Domini expellit peccatum: & tradit Concil. Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. vbi etiam dicit, hunc timorem per ſe, ac ſine opere ſacramenti non eſſe ſufficientem diſpoſitionem ad iuſtificationem.

Et nota, quod licet hic timor, & ſpes aliquo modo in neceſsitate conueniant, nihilominus tamen ſpes ſimpliciter magis meritoria eſt. Prima pars ſumitur ex Trid. quatenus timorem ponit tâquam initium, quo inchoatur diſpoſitio voluntatis peccatum expellens. Idemque confirmari poteſt multis Scripturæ teſtimonijs, quibus Deus per Prophetas, & prædicatores ſuos peccatores terrere ſolet afflictionibus, & comminationibus pœnarum vt reſipiſcant, vt late refert Vega lib. 6. in Trident. c. 33. Lege Bellarm. lib. 1. de iuſtific. cap. 13. & lib. 2. de pœnitent. cap. 17. & hoc eſt moraliter, aut regulariter loquendo, nam cum Deus vult, facile conuertit hominem, illuminando intellectum per fidê, excitando immediate effectum ad perfectam Dei dilectionê ſine interuentu timoris, vt patuit in Magdalena, Matthæo, bono latrone, Paulo, & ſimilibus, vt notat Vega lib. 6. in Trident. cap. 22. Differentia ergo eſt inter timorem, & ſpê, quia ſpes eſt neceſſaria tanquam per ſe, & intrinſece pertinens ad ſubſtantiam iuſtificationis, vt de habitu eius ſupra oſtendimus. Eademque ratio eſt de actu, ſeruata proportione, vt ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 7. & canon. 6. declarauimus: at vero timor, vel dolor in eo fundatus, non pertinet ad ſubſtantiam iuſtificationis, ſed eſt quædam via, & remota præparatio remouens impedimentû, vt promptior fiat voluntas ad ſubſtantialem diſpoſitionem, & proximam eliciendam, & ideo per ſe loquendo, non eſt tam neceſſarius timor ſicut ſpes. Vnde in conuerſione latronis, vel Pauli, aut ſimilibus, probabilius credo non fuiſſe iuſtificationem factam ſine formali actu ſpei, ſicut non eſt facta ſine actu fidei, licet fuerit facta ſine actu timoris, quia ſpes eſt de ſubſtantia iuſtificationis, non timor; eſt ergo timor diſpoſitio remota vtilis tantum, vel moraliter neceſſaria ob imperfectionem ſubiecti, & ideo non eſt tanta neceſsitas in timore, ſicut in actu ſpei.

QVAESTIO XVI.

De cæteris actibus voluntatis, qui ad iuſtificationem diſponunt.

Concilium Tridentin. præter fidem, timorem, & ſpem, tres alios actus voluntatis numerauit, ſcilicet amorem Dei, deteſtationem peccati, & propoſitum mutandi vitam, ſeu non peccandi amplius, moraliter neceſſarios omni tempore. Pro tempore autem legis gratiæ adiungit in non baptizatis propoſitum ſuſcipiendi ſacramentum Baptiſmi, & in iam baptizatis propoſitum recipiendi ſacramentum Pœnitentię, quando ante realem ſuſceptionem ſacramenti iuſtificantur, vt in cap. 14. declarat. Per amorem autem Dei dicunt aliqui non intelligere Concilium amorem Dei ſuper omnia, ſed amorem concupiſcentiæ inchoatum, & imperfectum. Sic Vazquez diſp. 203. cap. 9. & diſp. 210. cap. 2. ſed certe Concil. loquitur de dilectione charitatis neceſſaria ad iuſtificationem omni tempore,

Digitized by Google

etiam ante Euangeliũ, hæc autem comprehendit amorem Dei ſuper omnia, & generaliter loquitur Concil. de dilectione neceſſaria, vel ſufficiente ad iuſtificationem tam in ſacramento, quam extra, cum dicit, neceſſariam eſſe præuenientem Spiritus ſancti inſpirationem, & eius adiutorium, vt homo poſsit diligere Deum ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur: quæ verba maxime de dilectione Dei perfecta intelligenda ſunt.

Dices, Concilium non addidiſſe particulam, ſuper omnia. Reſpondeo, quod neque Chriſtus addidit Ioann.14. dum dicit: Qui diligit me, diligetur à Patre meo. Et ſi quis diligit me, ſermonem meũ ſeruabit. Et tamen non eſt dubiũ quin de dilectione ſuper omnia, & eſſentialiter fuerit loquutus. Loquitur ergo Concilium de amore amicitiæ; nec erat cur Concilium de amore concupiſcentiæ poſt ſpem loqueretur, cum ſpes ad amorem concupiſcentiæ pertineat, & ideo illum non excitet, ſed potius ſupponat, & ideo ad amorem beneuolentiæ promouere ſoleat; ergo iuxta doctrinam Concilij, amor charitatis eſt optima diſpoſitio ad iuſtificationem, & omniũ certiſsima, aut proxima, quia tali diſpoſitione poſita, infallibiliter ſequitur iuſtificatio, vt conſtat ex verbis Chriſti: Qui diligit me, diligetur à Patre meo. Et 1. Ioann.4. Omnis qui diligit, ex Deo natus eſt, & ex alijs ſupra adductis.

Secundo, ponit Concilium actũ pœnitentiæ, ſeu deteſtationis, vel odij peccati, & docet Vazquez Cõcilium ſolum loqui de deteſtatione imperfecta, quæ eſt attritio Sed quidẽ nullus Theologus, qui poſt Concilium ſcripſerit (præter Vazquez) de ſola attritione verba illa intellexit, ſed vel de contritione, vel generatim de pœnitẽtia modo iuſtificationis accommodata, ſicut de dilectione diximus, vt ſentit aperte Bellarm. lib. 1. de iuſtific. c. 13. §. quinta diſpoſitio: & Vega lib. 13. in Trid. c. 17. exponẽs c. 14. Concilij, vbi dicit, illud odiũ eſſe poſſe vel cõtritionis, vel attritionis, & vtrumq. antecedere Baptiſmũ, & vnũ requiritur ad iuſtificationẽ cum Baptiſmo in voto, aliud cum Baptiſmo in re, & de vtraque loquitur Concilium. Imo ſi quis attente conſideret doctrinam eiuſdẽ Conci. ſeſſ.14. c.4. nullã tradit attritionem, quæ ſit propter amorẽ Dei, ſed vel propter timorem pœnarum, vel propter fœditatem peccati; ergo cum in alio loco de odio ex Dei amore concepto loquitur, principaliter agit de contritione, licet attritionem non excludat. *Et* ratio reddi poteſt, quia cum homo per peccatum cõuertatur ad creaturam, & auertatur à Deo, non ſatis diſponitur ad recõciliationem cum Deo, niſi ipſum diligere incipiat, & peccatum deteſtetur, ita vt vtrumque ex toto corde faciat.

Sit iam prima concluſio. In caſu, & per accidens poteſt homo iuſtificari per ſolum amorem Dei ſuper omnia virtute, & voto includente deteſtationem peccatorum, etiam ſi tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat. *Fundatur* hæc ſententia in duobus principijs. Vnum eſt, poſſe eum qui eſt in ſtatu peccati mortalis, ſubito excitari ad cogitandum de Deo, eiuſque beneficijs, & bonitate, & antequam peccata in mentem veniant illum ex toto corde diligere, & ideo propoſito Deo vt ſumme diligibili, ſtatim poteſt voluntas cum adiutorio gratiæ in dilectio-

ctionem Dei prodire. Secundum principium cum abſoluta Dei dilectione ſuper omnia, non poſſe ſimul eſſe peccatum mortale, ſaltem ſecundum legem Dei ordinariam; neque Deum poſſe non redamare eum, qui ipſum ex toto corde diligit: & hoc teſtimonijs Scripturæ ſatis ſupra probauimus. Ex his ergo duobus principijs euidenter concluditur poſſe interdum ſufficere ſolum actum amoris per modum vltimæ diſpoſitionis ad gratiam, in illo vero ſemper includitur dolor de peccatis, tum virtualiter, quia qui ex corde amat, habet principium efficax, deteſtandi offenſionem eius; tum etiam in voto, quia ex vi illius amoris paratus eſt dolere de peccatis commiſſis, cum primum memoriæ occurrant, & cōmode poſsint, quia hoc eſt medium per ſe neceſſarium ad ſalutem.

Secunda concluſio. Deteſtatio efficax, ſeu odium peccati, ſi ſit ſuper omnia, & ex charitate poteſt ſufficere ad iuſtificationem per modum actualis diſpoſitionis ſine formali actu amoris. Sic Soto lib. 2. de natura, & grat. c. 16. & 17. & Vega lib. 2. in Trident. c. 12. & 28. Probatur hæc concluſio ſicut præcedens ex duobus ſimilibus principijs. Vnum eſt, ſi peccator conſiderans grauitatem offenſionis diuinæ Maieſtatis, ſtatim de illa ſumme doleat solū, quia auertit & ſeparat à Deo, & quodāmodo malum illius eſt per illum actū iuſtificatur ſine alio formali actu dilectionis, vel priuſquam in illum prodeat. Et poteſt probari omnibus locis Scripturæ, in quibus contritioni, aut deteſtationi perfectæ peccatorum illorū remiſsio promittitur: & ex Concil. Trid. ſeſſ. 14. cap. 4.

Nihilominus cōtra hanc doctrinam in vtroque docuit Lorca diſpu. 32. de grat. nam in primis ait, non poſſe deteſtationē peccati antecedere amorem Dei. Deinde ait, dilectionem Dei non poſſe virtualiter cōtineri in aliquo priori actu, ſed fundamenta illius ex dicendis ſoluentur. Quapropter nota hunc actum deteſtationis peccati, ſeu contritionis eſſe odium quoddam abominationis reſpectu peccati, & quia illud abominatur vt malum Dei, neceſſe eſt, vt ille actus dicat reſpectum aliquem ad Deum, ſeu complacentiæ ad ipſum, vt exponit Caiet. 1. 2. q. 19. a. 1. quapropter odium illud peccati comparatum ad Deum, non habet rationem odij, ſed quandam rationem complacentiæ, & quaſi amoris; & hoc modo dicitur actus pœnitentiæ actum amoris virtute continere: & ideo dixit Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. quod pœnitentia, aut eſt dilectio quædam, aut non eſt ſine illa. Vnde multi (vt notat Suarez lib. 8. de gratia, cap. 20.) ipſum odium peccati vt offenſa Dei eſt, dicunt eſſe proprium, & verum amorem Dei, licet hunc modum loquendi, ipſe non approbet, & bene, nam amor, de quo nunc loquimur, eſt realiter diſtinctus ab odio peccati, ſeu pœnitentiæ, etiam ſi talis actus ſit, vt ab ipſo habitu charitatis immediate eliciatur. De hoc ergo actu amoris Dei proprio dicit, licet natura ſua prior ſit, quam actus odij peccati, nihilominus non repugnare quin homo prius actum deteſtationis eliciat, quam actum amoris Dei. Probatur, quia proxima obiecta materialia taliū actuū diſtincta ſunt, & diſtinctis actibus conſiderantur: obiectū amoris eſt

Deus, vt ſummum bonum propter ſe amabile, vel fons iuſtificationis, vt Concilium dixit, quod obiectum poteſt per intellectum attente conſiderari ſine recordatione actuali peccati, vt ſupra dixi, & ipſe Lorca admittit. Obiectum autem proximum, ſeu obiectum, quod odij eſt peccatum, vt offenſa Dei eſt, eiuſque voluntati contrarium, & ab eo ſeparat; & ideo conſiderari poteſt non conſiderando illum vt obiectum proprij amoris, ſicut poteſt quis cogitare de Deo, vt de perſona cui cultus offerendus eſt, non cogitando illum vt ſuper omnia amabilem; ergo facile contigere poteſt, præſertim illi, qui ex habitu, ſeu frequenti vſu fidei operatur, vt ſtatim hac cogitatione peccatum offertur eius malitia vt offenſiua diuinæ voluntatis menti proponatur, nulla interim habita noua, ſeu directa Dei conſideratione. Non igitur repugnat ex parte intellectus actum deteſtationis prius elici, quam actum dilectionis: nec etiam repugnat ex parte actuum, nam licet proſecutio boni natura ſua prior ſit, nihilominus per occaſionem, vel imperfectionem operantis poteſt prior eſſe fuga mali, quam boni proſecutio. Quapropter Concilium inter diſpoſitiones ad iuſtitiam, primo loco poſuit timorem pœnæ, qui eſt quædam fuga mali, verbi gratia, gehennæ. Vnde virtualiter includit amorem ſui, cuius malum fugit, & amorem illius boni, cui talis pœna opponitur, quod eſt beatitudo, & nihilominus haberi poteſt prius quã in homine præcedat formalis actus amoris ſui, vel beatitudinis, quam ſibi concupiſcat.

Vnde falſum eſt quod dicit Lorca, dilectionem Dei, & deteſtationem peccati comparari vt intentionem finis, & electionem medij, quia deteſtatio non eſt medium ad dilectionem, ſed effectus eius, eo modo quo deſiderium boni eſt effectus amoris eiuſdem boni; vel ſicut odium amici poteſt eſſe effectus amoris proprij; & licet vnus actus poſsit eſſe cauſa alterius, non tamen ſemper id eſt neceſſarium. Et falſum eſt quod hic auctor dicit, deteſtationem mali accipere ab amore deteſtationis rationem: nam ipſa malitia peccati, vt contraria bono diuino, per ſe ſpectata, eſt ſufficiens deteſtationis motiuum, vt patet in attritione; & cum accedit contritio, eſt actus elicitus ab ipſamet charitate, vt ait D. Thom. 3. part. quæſt. 85. artic. 2. ad 3. & ſic non ſequitur charitatem contineri in alia virtute, ſed vnum actum charitatis contineri virtute in alio actu eiuſdem charitatis, & ſic diſplicentia efficax peccatorum cõtinet virtute amorem illum in voto, ſeu propoſito, quæ diſplicentia actus ſupernaturalis eſt. Tertius actus à Concilio Tridentino traditus, eſt propoſitum nouæ vitæ, ſeu ſeruandi in poſterum mandata, qui inefficaci amore Dei, & in odio peccati abſolute virtute includitur, qui actus neceſſarius eſt, ſi obiectum memoriæ occurrat, fieri tamen poteſt in caſu vt implicite in alijs contentus ſufficiat. Sed dices, an ſint aliæ diſpoſitiones ad gratiam. Reſpondeo, ad diſpoſitionem vltimã tantum illæ quatuor requiruntur, quas Concil. Trid. ſeſſ. 6. can. 3. numerauit, credere, ſperare, diligere, & pœnitere ſicut oportet, & ſub dilectione, & pœnitentia propoſitum nouæ vitæ ſubintelligendum eſt, vt ipſum Concilium explicauit

Diſpo-

Diſpoſitiones autem remotæ poſſunt fortaſſe multiplicari, vt oratio, humilitas, &c.

Sed contra hanc vltimam diſpoſitionem ad iuſtitiam arguunt hæretici, quia ex Scriptura ſola fides iuſtificat. Dixit enim Chriſtus mulieri quam à profluuio ſanguinis ſanauerat: Fides tua te ſaluam fecit, Matth. 9. Et ſimilia verba dixit Magdalenæ, Lucæ 7. Et vni ex leproſis, qui poſt ſanitaté ab eo acceptam, ad eundem reuerſus eſt, dixit: Fides tua te ſaluum fecit, Lucæ 17. Et Abacuc. 2. Iuſtus ex fide viuit; & ſæpe alias, & ita ſolent loqui Patres. Reſpondeo, fidem Catholicam ſufficere ad impetrandũ miraculum. Sic enim Marci 9. Patri, qui filij liberationem à vexatione dæmonis poſtulabat, dixit Dominus, Si potes credere, omnia poſsibilia ſunt credenti: & ſic dixit mulieri à profluuio ſanguinis ſanatæ: Fides tua te ſaluam fecit: antea enim intra ſeipſam dicebat: Si tetigero fimbriam veſtimenti eius, ſalua ero. Vnde fides illius mulieris catholica fuit, & perfectionem habuit fidei miraculorũ, non tamen de affectu fidei quoad internam iuſtitiam, & remiſsioné peccatorum. Fuit ergo illa propriè fides impetrans, non iuſtificans, etſi eadé fide intus iuſtificata fuerit mulier illa: credendum enim eſt non fide otioſa, ſed operante interius conuerſionem ad Deum iuſtificatam fuiſſe. Idemque dicendum eſt de ſimilibus verbis dictis ad leproſum. At illa eadem verba dicta Magdalenæ longe diuerſum ſenſum habent, nam ſine dubio propter iuſtitiam, & remiſsionem peccatorum, quam fuerat conſecuta, dictum eſt illi: Fides tua te ſaluam fecit. Nec fuit Magdalena ſola fide contenta, vt remiſsionem peccatorum à Chriſto obtineret, ſed ex magno amore de peccatis doluit, & vtrumque multis ſignis & lacrymis oſtendit, ideoque dixit Chriſtus: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum; fides ergo per charitatem operans iuſtificat, vt ait Paulus ad Galat. 5. Quia ſine charitate nihil eſt. 1. Corinth. 13. imo mortua eſt, Iacobi 2. Dicimur autẽ per fidem iuſtificari, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis, vt ait Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 8. & ſic dicitur, iuſtus ex fide viuere, tanquam ex fundamento, & radice: ſicut dicitur arbor viuere ex radice, & aqua profluere ex fonte: nam vt dixit Aug. epiſt. 15. Omnis iuſtificatio à fide ducit initium: ipſa enim fide accipiunt homines poteſtatem filios Dei fieri, Ioan. 1. quia recipiunt fidem, per quam poſſunt impetrare iuſtitiam, & ipſa fide excitantur, vt tandem in Deum conuertantur, & viuant; vel quia credentibus in Chriſto, datur poteſtas recipiendi in Chriſtum, per quem ex Deo, & non ex hominibus nati ſunt.

Et hoc modo optime intelligi poteſt teſtimonium ad Roman. 1. vbi Euangelium dicitur virtus omni credenti, quia in eo reuelatur iuſtitia ex fide in fidé, id eſt, quia in eo prædicatur fides, quæ eſt virtus, per quam homines poſſunt iuſtificari, ſi velint. Reuelaturque iuſtitia ex fide annuntiantium (vt exponunt Patres) in fidem credentium, vel ex fide venturi Chriſti, ſeu obſcura veteris Teſtamenti, in fidem explicitam Chriſti, vel ex fide inchoata, ſeu mortua in fidem viuam, ſiue ex fide credente, in fidem operantem per charitatem. Hæc eſt enim iuſtitia, quæ in Euãgelio

gelio reuelatur, dicente Chriſto Matth. vltim. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus ſancti, docentes ſeruare omnia quæcunque mandaui vobis. Et Patres eodem modo loquuntur quo diuina Scriptura. Vnde Ambroſ. in cap. 14. Lucæ, ait: Fides, & ratio quæritur. Et infra: Nec hoc tamen plenum eſt, vt aliquis vocatus adueniat, niſi veſtem habeat nuptialem, hoc eſt, fidem habeat, & charitatem.

Sed obijces ex ipſo Ambroſi. ſerm. 45 qui dicit, ſufficiſſe latroni ad iuſtitiam Domino credere. Dico quod ipſemet Ambroſ. reſpondet ſerm. 44. dicens de latrone: Reminiſcens enim ſcelerum ſuorum, & pœnitudinem gerens, plus incipit dolere quod ſperat, quam ſentire quod patitur; loquitur ergo Ambroſ. de fide actuoſa, nō otioſa; & de viua, non mortua. Vnde Chryſoſt. in Matth. homil. 5 & homil. 1. ad Timoth. Non ſola fide opus eſt, ſed etiam charitate. Et in epiſt. ad Roman. ſæpe. Et Auguſt. ſerm. 16. de verbis Apoſtoli, dixit: Si fidem habemus, iam aliquid habemus: iuſtitia aliquid dicit, non totum; & rationem reddit, quia fides tantum dat credere, & dæmones credunt, & contremiſcunt: vt ergo diſcernatur fides, & perficiatur iuſtitia, inquit, Adde ergo fidei ſpem; & quæ ſpes, niſi de aliqua conſcientiæ bonitate? Speique ipſi adde charitatem.

QVAESTIO XVII.

Quo ſenſu dicat Paulus, hominem non iuſtificari ex operibus: & Iacobus ex operibus iuſtificari.

Diuus Paulus Rom. 3. ait: Ex operibus legis non iuſtificatur omnis caro coram illo. Et infra: Arbitramur iuſtificari hominem per fidem ſine operibus legis, & alibi ſæpe: & alijs locis abſolute dicit, hominem non iuſtificari ex operibus, vt Roman. 4. Si Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum. Vbi non de operibus legis, ſed ſimpliciter de quibuſcunque operibus loqui videtur. Et cap. 11. Si gratia iam non ex operibus, alioquin gratia non eſſet gratia. Et ad Epheſ. 3. ait: Gratia eſtis ſaluati per fidem; & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt, nō ex operibus, vt nequis gloriatur. Et 2. Timoth. 1. Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum opera noſtra.

Solutio clara eſt, vbi nominat Paulus opera legis veteris, quæ non iuſtificant, imo modo impedirent iuſtificationem, & etiam dum lex durauit, nunquam iuſtificati fuerunt Iudæi ex operibus legis, vt illius erant, quia illa lex nihil ad perfectum adduxit, vt dicitur ad Hebræos 7. Potuit nihilominus illam legem ſeruans iuſtificari, habens cum fide, & pœnitentia propoſitum ſeruandi illam legem ad quam tenebatur, mererique in ſecunda iuſtificatione augmentum iuſtitiæ, ratione fidei viuæ. *Alijs* autem locis Pauli, vbi *expreſſe* nō nominat legem, eodem modo aliqui ſatisfaciunt, quia non eſt neceſſarium, vt in omnibus Scripturæ locis de eodem loquentibus, eadem verba ſemper repetantur, cum ex alijs locis ſubintelligantur. Nihilominus multi alij de quibuſcunque operibus intelligunt, quia gratia non datur homini-

Digitized by Google

minibus propter eorum opera, ita videtur exponi in Concil. Arauſ. cap. 21. ſicut eis qui volentes in lege iuſtificari, à gratia exciderunt, dicit Apoſtolus: Si ex lege iuſtitia, ergo gratis Chriſtus mortuus eſt: ſic & his, qui gratiam quam commendat, & percipit fides Chriſti, putant eſſe naturam veriſsime dicitur, ſi ex natura iuſtitia; ergo gratis Chriſtus mortuus, &c. ergo de omnibus operibus videtur loqui Paulus indifferenter. Ita etiam intellexit Paulum Auguſt. lib. de gratia, & libero arbit. c. 13. & Hieron. in epiſt. ad Cthefiſontem, & S. Thomas cap. 3. ad Rom. lect. 3. & eſt communis ſententia Patrum: nam cum dicit Paulus, Ex operibus legis non iuſtificatur omnis caro coram illo, ſicut loquitur de omni carne, ita & de omni lege, ſed dicit Paulus, nos non iuſtificari ex operibus, vel quia tota iuſtificatio non eſt ex nobis, cum ſupponat gratiam Dei excitantem, & eius ſpeciale auxilium; & etiam quia neque per fidem, neque per opera antecedentia iuſtificationem, vt ait Tridentin. ſeſſione 6. cap. 8. Gratiam promeremur, nempe de condigno. Vbi loquitur de prima gratia iuſtificante, vt communiter ſentiunt Doctores.

Nihilominus quia non ſolum videtur loqui Paulus de prima iuſtificatione, ſed etiam de ſecunda, ſeu augmentatione iuſtitiæ, quæ etiam ſolet dici iuſtificatio, Apocalip. vltimo: Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc. Et Eccleſ. 18. Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari. Imo dicit Paulus: Quod fides Abrahæ reputata eſt illi ad iuſtitiam. Et de iuſtificatione ſecunda loquitur, quia iam tunc iuſtus erat Abraham. Dico dubitari non poſſe, quin Paulus primam iuſtificationem in ſua ſententia comprehendat, nam dicto cap. 4. ad Rom. in confirmationem ſuæ doctrinæ adducit verba Pſalm. 31. Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata, &c. In quibus verbis euidenter eſt ſermo de ſola prima iuſtificatione, in qua peccata remittuntur; ergo etiam Paulus de illa loquitur: de qua autem iuſtificatione D. Iacobus loquatur videndum eſt, nec eſſe Paulo contrarium. Quidam enim reſpondent, Paulum de prima iuſtificatione fuiſſe loquutum, Iacobum vero de ſecunda, ſeu de augmento iuſtitiæ. Ita Vega lib. 10. in Trident. cap. 8. Bellarm. lib. 4. de iuſtificat. cap. 18. & multi alij. Sed hæc ſolutio videtur habere difficultatem, quia Iacobus videtur non ſolum de ſecunda iuſtificatione loqui; quia Concil. Trid. ſeſſ 6. cap. 8. & 10. allegando locum Pauli pro ſecunda iuſtificatione, ſenſit Iacobum de illa eſſe loquutum, non tamen excluſit aliam, nec vnum ex alio ſequitur; & ſimiliter Iacobus vtens exemplo ſecundæ iuſtificationis Abrahæ, (qui ex operibus iuſtificatus eſt, offerens Iſaac filium ſuum ſuper altare, Geneſ. 22.) nõ inſinuauit excluſionem primæ iuſtificationis; ergo recte loqui potuit de iuſtificatione abſtrahendo ab vtraque.

Circa autem ſententiã Pauli, licet ſuſtineamus illum de ſola prima iuſtificatione loquutũ fuiſſe, cum dixit, non iuſtificari hominẽ ex operibus, nihilominus dubitandum non eſt, quin verba illa, quæ de Abrahã allegat: Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiã, de ſecunda iuſtificatione

ſint accipienda. Sed multis omiſſis, facilius reſpondendum eſt Paulum afferre hæc verba, vt dicta fuere de quadam ſecũda iuſtificatione Abrahæ, ex illis tamen à fortiori colligendo tam Abraham, quam quemlibet alium hominem non iuſtificari etiam prima iuſtificatione ex iuſtitia ſuorum operũ, ſed ex fide. Supponendum enim eſt, cum Paulus loquitur de iuſtificatione ex operibus, quod intelligit iuſtificationem ex meritis operum, quod in fide non fundetur. Vnde recte colligit, ſi Abraham, etiam in ſecunda iuſtificatione, non potuit hoc modo iuſtificari ex operibus, multo minus vel ipſum, vel aliquem poſſe primam iuſtitiam ex operibus conſequi. Et confirmatur, nam fides ipſa in homine etiam iuſto, non iuſtificat ex vi operis humani, ſed ex vi gratiæ; ergo multo minus poteſt ipſa prima iuſtitia eſſe ex operibus humanis, ſed ex fide; atque ita ſententia Pauli nihil diſſonat à ſententia Iacobi, nam etiam Iacobus expendit Abraham fuiſſe iuſtificatum ex operibus, quia fides coöperabatur illius operibus.

Ex his ſoluitur obiectio hæreticorum, (ſcilicet hominem ex ſola fide, ſeu fiducia ſine operibus iuſtificari) quia Paulus loquitur de operibus ſecundum ſe, & vt non fundantur in fide, ſed potius fidẽ fundare, aut mereri reputãtur, nos autem non talia opera, ſed quæ ex ipſa fide ſequuntur, dicimus eſſe ad iuſtificationem neceſſaria, imo in ipſa fide comprehẽdi, quia non fides otioſa, ſed actuoſa, & per charitatem operans iuſtificat. Sed licet iſta probabiliſsima ſint, aliqua addenda ſunt ad exactam huius rei explicationem. Primo, negari non poteſt quin aliter Iacobus, quam Paulus, verbo iuſtificandi vtatur: nam Paulus de tota integra iuſtificatione loquitur, cum dicit, non ex operibus: Iacobus autem loquitur non de tota, ſed de aliqua parte eius, & ita expreſſe vocat fidem primam iuſtificationem. D. Thom. lect. 3. in cap. 3. ad Rom. Paulus ergo cum dicit, iuſtificationem non eſſe ex operibus, loquitur de tota iuſtificatione, vt fidem etiam includit; ergo cum dicit, hominem non iuſtificari, loquitur de tota integra iuſtificatione; at vero Iacobus ſemper ſupponit fidem, & vltra illam exigit opera ad iuſtificationem; ergo non intelligit totam iuſtificationem; nam hæc non ſolum ſupponit fidem, ſed illam includit; ergo intelligit reſiduum iuſtificationis poſt fidem; & vtraque pars poteſt ex diuerſo fine vtriuſque Apoſtoli confirmari: nam *Iacobus* ſcribebat contra errorem, dicentium, ſolam fidem ſine operibus ſufficere ad iuſtitiam integram, quæ hominem ſaluat: ipſe autem non negat fidem aliquid iuſtitiæ formaliter conferre, ſed hoc ſuppoſito, probat illam non ſufficere ad completam iuſtitiam, ſed per opera compleri, & ita non potuit loqui de tota iuſtitia, ſed de eius cõplemento vltra fidem, & illud vocauit iuſtificationem: at vero Paulus impugnat errorem putantium ſuis operibus comparare totam iuſtitiam apud Deum, inchoando illam, vel obtinendo initium eius per aliquod proprium meritum, & contra hos docet, iuſtitiam non eſſe ex operibus; ergo hoc intelligit de tota iuſtitia à fundamentis, ſeu cũ ſua intrinſeca radice ſumpta; ergo loquitur de iuſtificatione, vt totius iuſtitiæ acquiſitionẽ ſignificat, & Iacobus exponit Paulum

Digitized by Google

lum, veluti in actu excercito, loquendo de iuſtificatione, provt auditur fidei; nam per hoc ſignificauit, Paulum non fuiſſe de illa ſola loquutum, ſed provt fidem, & initium eius includit; Iacobus ergo loquens de diuerſo genere operum, quã Paulus fuerat loquutus, illum tacite exponit.

Addo etiã probabile eſſe vtrũq. loqui de prima, & ſecunda iuſtificatione, provt in infuſione, & augmento habitualis gratiæ conſiſtunt, & iuxta communem vſum appellari ſolet: cum enim fides, quæ eſt donum Dei, ſit totius iuſtitiæ fons, ac initium, ſic conſiderata iuſtificatio, eſt prima, & vt talis conſideratur, quia ſecundum ſuum primum initium ſpectatur; ergo ſub hac ratione loquitur Paulus de prima iuſtificatione: quia vero in illo iuſtificationis initio, non ſolũ prima gratia iuſtificans, ſed etiã omne augmentũ eius innititur, ideo ſub doctrina ſua non tantum primam iuſtificationem, qua homo fit vere iuſtus, ſed omnem aliam ſecundam iuſtificationem complectitur, ideoque merito Paulus ad ſuæ doctrinæ confirmationem, vtriuſque iuſtificationis exempla adducit.

Probabilior tamẽ, & verior expoſitio eſt, quam vbiq. tradit Auguſtin. Paulum fuiſſe locutum de operibus præcedentibus fidem, ac ſubinde antecedentibus totam iuſtitiam fidei, ſeu Chriſti, aut Dei: Iacobum autem eſſe loquutum de operibus fidem conſequentibus, quæ iam ſunt aliquo modo opera iuſtitiæ, fidei, & Dei. Ita Auguſt. lib. 83. quæſt. q. 76. & lib. de fide, & operibus, cap. 14. & id late tractat præfatione ad Pſalm. 31. vbi ait, Iacobum commemoraſſe egregium Abrahæ opus, ſed ex fide, ſic enim ait: Et laudo fructum boni operis, ſed ex fide agnoſco radicem: & infra, Ergo fratres ex fide iuſtificatus eſt Abraham, ſed fidẽ opera non præceſſerunt, tamen ſequuta ſunt, & deinde neceſsitatẽ talium operum ex doctrina Pauli late probat, poſtea vero ad aliam ſententiam Pauli reddit, & interrogat; Quomodo ergo iuſtificatur homo ſine operibus? Et reſpondẽs ait ipſe Apoſtolus: Propter hoc dixit tibi homo, ne quaſi de operibus tuis præſumere videreris, & merito tuorum operum, te accepiſſe fidei gratiam; noli ergo præſumere de operibus ante fidem. Ex his infertur, quod prius tempore, ſecundum ordinarium modũ, quilibet homo credit, quam ex fide aliquid operetur, licet prioritas naturæ ſufficere poſsit. Loquutus eſt ergo Iacobus de operibus conſequentibus fidem cauſaliter, id eſt, de operibus factis per gratiam fide excitante, & dirigente, ſiue natura, ſiue tempore præcedat.

Et nota, quod particula, ex, in diuo Paulo, dicente, Non ex operibus, excludit omnẽ relationem meriti reſpectu cuiuſcunque iuſtificationis, quia loquitur de operibus, quæ præcedunt fidem. Sententia autẽ Iacobi affirmat, quod homo debet iuſtificari ex operibus vtique à gratia procedentibus, nã ſi ſint à fide viua, erit iuſtificatio ex operibus, vt meritorijs de condigno; ſi vero ſint à fide nondum informata charitate, erit iuſtificatio ex operibus, non quidẽ meritorijs de condigno: ſed impetratorie, iuxta operũ qualitatem.

QVAESTIO XVIII.

Vtrũ in opere iuſtificationis, aliquis ordo, ſeu ſucceßio temporis neceſſaria ſit.

PRima concluſio. Ordinaria, & quaſi ex communi lege præparatio peccatoris ad iuſtitiam per Dei vocationem, & actus ipſius hominis cum ſucceſsione téporis fit: atque in ea hic ordo ſeruatur, quod mutatio incipit à diuina mutatione, ſeu inſpiratione, & paulatim procedit ab imperfecto ad perfectũ, donec conſummetur vltima diſpoſitio. Hæc eſt clara doctrina Concilij Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. 6. & 7. & D. Thom. 1. 2. quæſt. 112. a. 2. ad 2. Ratio eſt, quia non poteſt Deus inchoare ſuam ſanctificationem, niſi Deus incipiat: motio autem diuina ſecundum ordinarium curſum, accommodatur conditioni hominis, quæ eſt indigere tempore ad recogitandum, & deliberandum, præſertim in rebus arduis, & difficilioribus, & ideo vt homo reſpondeat diuinæ vocationi, indiget præmeditatione, & temporis ſucceſsione, quæ maior requiritur in infideli, quam in fideli, vt conſtat. Deinde concepta fide non ſtatim habetur cõtritio de peccatis, imo ſæpe neceſſe eſt, & ipſa fide vti ad petendum, & recogitandum vt ad iuſtitiam perueniatur. Poteſt etiam talis eſſe cogitatio, quæ ſimul excitet motum voluntatis in Deũ contra peccatum: interdũ vero poteſt prius tempore excitare ad vnum, deinde ad alium motum, & ex hac parte eadem eſt ratio ſucceſsionis in iuſtificatione impij fidelis, vel infidelis; ex ea vero, quia in fideli iã ſupponitur fides, breuior eſt illa ſucceſsio, & facilior iuſtificatio.

Secunda concluſio. Poteſt Deus totam hanc hominis iuſtificationem à prima vocatione vſque ad infuſionem gratiæ, & remiſsionẽ peccati in vno inſtanti cõſummare. Ita D. Tho. 1. 2. q. 113. art. 10. vbi hunc modum iuſtificationis miraculoſum vocat, & dicit hoc modo fuiſſe Paulum iuſtificatum. Ratio eſt, quia poteſt facere Deus vt omnes diſpoſitiones ſint in inſtanti.

Tertia concluſio. Diſpoſitiones remotæ tempore præcedunt iuſtificationem quantum ad habituum infuſionem, quia forma non introducitur niſi in ſubiecto perfecte diſpoſito, poſita autem vltima diſpoſitione inter ipſam, & diſpoſitionem gratiæ, nulla temporis mora intercedit: quod aperte ſignificat Concilium Trid. dicens, hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa cõſequitur. Et probatur, quia Deus promittit gratiam ſuam ſub conditione ſtatim, vt homo conuertitur ad ipſum ex toto corde, & ſic conſummata diſpoſitione, in inſtãti fit infuſio iuſtitiæ habitualis, & remiſsio peccatorum: quod etiam ſatis aperte docuit Concilium Trident. dicens, poſita diſpoſitione, (vtique vltima) iuſtificationẽ ſequi, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum: vbi aperte ſentit in iuſtificatione, illa duo indiuiſibiliter, & inſeparabiliter ſimul conferri, quia in eodem inſtanti fit homo ex iniuſto iuſtus, nec poteſt ſimul gratus, & in peccato eſſe. Et nota, quod poteſt Deus hominẽ immediate trãſferre ſine vlla continuatione peccati

cati

Digitized by Google

cati ad gratiam: imo nulla eſt repugnātia naturalis, quod res permanens aliquando deſinat per vltimū ſui eſſe, ſi hoc permittat, aut requirat inceptio vnius, & alterius deſitio, ſicut deſinit quies ad inceptionem motus: ſed de hac re in materia de merito.

Quarta concluſio. Quando infunditur gratia in anima, infunduntur omnes habitus virtutum, & donorum, qui in ſubiecto non præexiſtebant. Patet ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. Dico autem qui non præexiſtebant, quia cum fidelis iuſtificatur, non accipit de nouo habitus fidei, vel ſpei, quia iam illos habebat, & non multiplicantur in eodem ſubiecto. Eſt tamen dubium, an habitus fidei, & ſpei aliquando infundantur prius tempore quam habitus gratiæ. Multi enim Theologi id negant, inter quos videtur D. Thom. 2.2. quæſt. 62. artic. 4. & Scotus in 3. diſtinctione 36. quæſtione vnica, articulo 4. & multi alij. Contrarium tamen alij tenent, maxime in Baptiſmo, qui dat ſuum effectum non ponenti obicem fidei, vel ſpei, licet illum ponat charitati; ergo recipit illos habitus, ſicut recipit characterem, quia illi non ponit obicem; tum etiam quia ille homo eſt vere Chriſtianus, & membrum Eccleſiæ; ergo eſt fidelis per habitum fidei.

Hinc infero, etiam ante Baptiſmum dari habitum fidei cathecumeno credenti, etiam ſi non ſit vere pœnitens. Hæc videtur ſententia diui Thomæ 2. 2. quæſtio. 6. artic. 1. ad 3. vbi Caiet. ita illam explicat, & extra Baptiſmum idem ait de hæretico, qui ad fidem conuertitur, nondum tamen conteritur. Sequitur Baſes, & Aragon quæſtione 7. articul. 4. & Medina 1.2.q. 61. a. 4. Et ratio eſt, quia in antiquis Concilijs, & Patribus nihil inuenitur, vnde neceſſaria hæc connexio inter habitus fidei, & ſpei cum habitu charitatis, & gratiæ in productione magis quam in conſeruatione oſtendi poſsit, ſed modo conſeruantur in peccatore ſine habitu charitatis; ergo & fieri poſſunt ſine illo. Vnde cum Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. dicit: In iuſtificatione cum remiſsione peccatorum, hæc tria ſimul infuſa hominem recipere, fidem, ſpem, & charitatem, illud, ſimul, non ſemper ad temporis durationem refertur, ſed interdum ſignificat tantum vniuerſalitatem, ſeu collectionem, vt Pſalm. 13. Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt. Et in cap. firmiter, de ſumma Trinit. Deus ſimul vtramque cōdidit creaturam, corporalem, & ſpiritualem. Et Eccleſ. 18. Qui viuit in æternum creauit omnia ſimul, non quod omnia ſint in inſtanti creata, ſed quod omnia pariter ſine exceptatione fuerint à Deo creata. Vnde ſenſus Concilij eſt, quod iuſtificatio non ſit niſi pariter illi habitus infundantur, & non incipit vnus habitus ſine alio; non ergo remittuntur peccata ſine his tribus virtutibus. Extra iuſtificationem autem poſſunt fides, & ſpes ſine charitate infundi, in quo magna eſt differentia inter habitum fidei, & ſpei, & alia dona, vel virtutes infuſas; nam alia conſequuntur gratiam, vt proprietates formam, habitus autem fidei, & ſpei ſecundum ſe potius præparant, & diſponunt ad gratiam; ergo poſita diſpoſitione, ſtatim infunduntur à Deo.

Dices.

Digitized by Google

Dices, Deum ſemper dare integram ſanctitatem; ergo non confert habitum fidei, & ſpei ſine habitu charitatis. Reſpondeo, Deum dare integram ſanctitatem non ponenti obicem. Poteſt autem aliquis non ponens obicem fidei, & ſpei, ponere obicem charitati. Vnde reſpondendum eſt ad locum D.Thom. 1. 2. cum dixit, fidem, ſpem, & charitatem ſimul infundi, intelligi quantum eſt ex ſe, & ex parte Dei; propter indiſpoſitionem tamen ſubiecti poſſe vnam prius alia infundi. Et hoc ſenſu videntur loquuti Magiſter in 3. diſt.23. in fine, & ibi D.Bona.dub. 6. & in 4.diſt.14.p.1. a. 2. q. 3. & ibi Ricard. art.10. ad 1. & Scotus ſupra citatus.

QVAESTIO XIX.

Vtrum in opere iuſtificationis aliquis ordo naturæ intercedat.

QVando actus, qui ad iuſtificationem concurrunt, ſunt ſimul tempore, manifeſtum eſt actum fidei eſſe natura priorẽ, quia eſt fundamentum reliquorũ, & quia cognitio præcedit amorem; actus tamen ſpei, licet non tam intrinſece, ordinarie etiam præcedit ſecundum ordinem naturæ, quia diſponit voluntatem ad amandum Deum propter ſe, à quo ſperat omnia, quod etiam Concilium Tridentinum ſignificauit. Inter illos autem duos actus, per quos conſummatur diſpoſitio ad gratiam, id eſt, motum in Deum, & in peccatum; motum in Deum eſſe priorem natura, ſignificat Cõcilium Tridentinum, ponẽs prius dilectionem Dei, & poſtea deteſtationem peccati; quia amor natura ſua eſt prior quam odiũ; ideo enim aliquid odio habemus, quia priuat bono quod diligimus. Item in omni motu tendentia in terminum ad quẽ, natura ſua eſt prior, ſaltem intentione agentis, quam receſſus à termino à quo, ſed in iuſtificatione motus in Deum, eſt quaſi tendentia in terminum ad quem; deteſtatio autem peccati eſt receſſus à termino à quo; ergo ille eſt prior natura, maxime cum in motibus animæ, non ſolum per vnum motum acceditur ad terminum ad quem, & receditur à contrario termino, ſed etiam per aliũ motum receditur à termino à quo deteſtando, aut odio habendo, & ideo inter illos actus eſt per ſe loquendo proprijſsimus ordo naturæ, & cauſalitatis, & hic ordo ordinarie ſeruatur. Poteſt tamen aliquando fidelis peccator iuſtificari vno motu in Deum, diligendo illum ſuper omnia, ibi tamen virtute continetur deteſtatio peccati. Procedit ergo ex dilectione Dei deteſtatio peccati, & etiam voluntas ſeruandi mandata eius, iuxta illud Ioann. 14. Qui diligit me, mandata mea ſeruabit.

Prima conclusio. Vltima diſpoſitio ad gratiam, eſt prior natura infuſione gratiæ. Probatur, quia illa diſpoſitio eſt cauſa gratiæ; ergo eſt prior natura. Vnde Ioel. 2. prius dicit, Conuertimini ad me, & deinde, Ego conuertar ad vos.

Secunda concluſio. *Ille actus* vt formatus eſt poſterior natura, quam ſit infuſio, & receptio gratiæ habitualis. Probatur, quia ſub ea ratione, gratia eſt cauſa talis actus, quia format illum; ergo eſt prior natura, ergo præcedit tam infuſio, quam receptio gratiæ, quæ informat ſubiectum. Sed quæritur,

tur. An contritio vt formata, ſit prior remiſsione peccati, vel etiam poſterior. Alexander Alenſ. 3. parte, quæſtione 73. & diuus Bonauentura in 4. diſtinction. 17. 1. parte diſtinctionis, artic. 1. quæſtione 2. cenſent eſſe priorem, & quaſi mediam inter infuſionem gratiæ, & remiſsionem peccati. Ratio autem eſſe poteſt, vel quia gratia per ſe conſiderata, ſufficiẽs eſt ad contritionem, ſeu dilectionem formandam; vel quia per illum actum vt ſic formatum, omnino excludit peccatum, & per conſequens ille actus vt formatus, erit poſterior remiſsione peccati, & nulla ratione prior. Hanc ſententiam refert Ricardus, vt probabilem in quarto, diſtinctione decimaſeptima, articulo primo, quæſtione quarta, ſed oppoſita multo probabilior eſt. Et probatur, quia dum non intelligitur peccatum remiſſum, homo ſemper inimicus intelligitur; ergo non poteſt vt ſic actus eius intelligi plene formatus. Præterea, quia actus vt eſt diſpoſitio ad gratiam, eſt etiam diſpoſitio ad remiſsionem peccati, vt ſic autem eſt informis: vt autem formatus eſt, nullo modo eſt cauſa remiſsionis peccati, ſed potius effectus, nam vt ſic ſupponit perſonam dignã ſimpliciter, ac per conſequens iam Deo reconciliatam, igitur vt formatus nullo modo dicendus erit prior. Item vt expreſſe dicit diuus Thomas in quarto, diſtinctione decimaſeptima, quæſtione prima, articulo quarto, quæſtiuncula ſecunda, inter infuſionem gratiæ, & peccati remiſsionẽ nihil mediat, quia hic eſt primus, & principalis gratiæ ſanctificantis effectus, ſcilicet formalis, qui veluti adæquate in renouatione animæ, & expulſione peccati conſiſtit. Quapropter donec totus hic effectus intelligatur eſſe completus, non intelligitur formari actus, nam huiuſmodi formatio (vt recte notauit Suarez libro octauo de gratia, capite vigeſimo quarto) eſt magis extrinſeca, & pertinens ad ſecundarium effectum. Vnde ſi per poſſibile, vel impoſsibile intelligeremus Deum infundere habitũ gratiæ, & non remittere peccatum, actus non eſſet formatus, nec meritorius vitæ æternæ; ergo remiſſio peccati ſimpliciter prior eſt quam contritio vt formata.

Solet etiam à nonnullis Scholaſticis interrogari, an gratia, vel charitas prius natura informet actum, quam habitum, verbi gratia pœnitentiæ; & an informare poſſit actum non elicitum ab habitu. Reſpondeo, quod etiam ſi diſpoſitio vltima ad iuſtitiam non ſit ab habitu, nihilominus in primo inſtanti iuſtificationis formatur, quia in eo inſtanti eſt in ſubiecto grato, & hoc eſt proprie formari, (vt recte docuit Ricardus in quarto, diſtinctione decimaquarta, articulo ſexto, quæſtione prima) ex quo bene infertur, vt in eo caſu prius natura informetur actus pœnitentiæ, verbi gratia, quam habitus pœnitentiæ, quia gratia informando ſubiectum, informat actum, quem in eo inuenit; habitus autem virtutis poſterius natura ſubſequitur, tanquam à gratia reſultans: reſpectu vero actuum, qui ab habitibus eliciuntur, prius natura ipſe habitus informabitur, quam actus. Et ratio eſt, quia tunc gratia immediatius coniungitur habitui quam actui, quem per illum habitum elicit.

Tertia concluſio. Gratiæ infuſio, & informatio eſt ſimpliciter

prior

prior natura remiſsione peccati: hæc autem remiſsio aliquo modo poteſt dici prior in genere cauſæ materialis. Ita Scotus in 4. diſtinctione 17. & D. Bonauent. ibi quęſtione 1. artic. 4. quæſtio. 1. & D. Thomas quæſt. 28. de veritate, artic. 7. explicaturque exemplo infuſionis luminis, & expulſionis tenebrarum, quia infuſio luminis eſt ſimpliciter prior in genere cauſæ efficientis, vel formalis; expulſio autem tenebrarum intelligitur prior, vt diſpoſitio praua. Sed in hoc exemplo non eſt duplex mutatio, nec diſtinctio in re inter infuſionem luminis, & expulſionem tenebrarum, vt in ſuperioribus dixi, & ideo realis ordo naturæ ibi eſſe non poteſt, ſed ad ſummum ordo rationis ſecundum noſtrum modum concipiendi. Vnde ſimilius exemplum erit immutatione inter contraria, vt eſt à frigido in calidum, ibi enim inductio caloris diuerſa eſt ab expulſione frigiditatis, & ideo poteſt inter eas eſſe realis ordo naturæ, atque ita in genere cauſæ formalis calor dicitur eſſe prior, priuatio autem frigiditatis præcedere dicitur in genere cauſæ materialis, tanquam diſponens ſubiectum ad introductionem caloris; ita in præſenti dicendum eſt, nam gratia, & peccatum ſunt tanquam duo contraria, & inductio vnius, & expulſio alterius ſunt duæ partiales mutationes inter ſe connexæ, vt ſupra oſtendi; gratia ergo formaliter expellit peccatum, & per conſequens eſt cauſa formalis intrinſeca expulſionis peccati; ergo eſt prior natura, & cum peccatum de ſe impediat gratiam, expulſio eius intelligitur præparare ſubiectum ad introductionem gratiæ, & vt ſic eſt prior. Infunditq. Deus gratiam, vt per eam expellat peccatum, & ſic prioritas ex parte gratiæ ſemper eſt realis; altera vero videtur ſecundum conſiderationem.

Poteſt hoc loco quæri, an inter gratiæ infuſionem, & peccati remiſsionem intercedat motus liberi arbitrij. Diuus enim Thomas vbi ſupra, articu. 8. in primo ſigno naturæ ponit infuſionem gratiæ, in ſecundo, & tertio duos motus liberi arbitrij, & in quarto remiſsionem peccati: in quo ordine explicando, non eſt parua difficultas inter Thomiſtas. Iuxta autem mentem D. Thomæ dico, per infuſionē gratiæ intelligere doctorem ſanctū motionem, & actionē, per quam Deus inſpirat, & in nobis efficit diſpoſitionem ad gratiam, vt ipſe ſe exponere videtur in ſolutione ad ſecundum. Hæc autem actio realiter diſtincta eſt à propria actione, per quam infunditur gratia habitualis. Et patet, quia & habent terminos realiter diſtinctos, & in diuerſis ſubiectis, iuxta doctrinam diui Thomæ recipiuntur, ſcilicet in eſſentia, & in potentia animæ; igitur inter gratiæ infuſionem ſic ſumptam, & peccati remiſsionem mediant motus liberi arbitrij, vt per ſe manifeſtum eſt, non tamen poſſunt intercedere inter intrinſecam infuſionem gratiæ habitualis, & remiſsionē peccati. Et probatur, tum quia eadem diſpoſitio eſt ad gratiā, & remiſſionem peccati; tum quia ex infuſione gratiæ habitualis immediate, & cōnaturaliter ſequitur expulſio peccati, ad quam ſufficit ipſa gratia, priori diſpoſitione ſuppoſita, vnde neceſſarium non erit alium confingere ordinem.

Digitized by Google

TRACTATVS OCTAVVS

De augmento, ac perfectione iuſtitiæ, ſeu gratiæ.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Gratia in ſanctis hominibus per bona eorum opera augeri poßit.

FVIT antiquus error Iouiniani dicentis omnes beatos futuros eſſe in gloria æquales, vt refert Hieron. lib. 1. contra ipſum, & Aug. lib. de bono coniugali, & ſancta virginit. Ex quo errore aperte ſequitur omnes iuſtos eſſe in gratia æquales, cum per gratiam ad gloriam acceptentur. Vnde fit gratia in eodẽ homine non augeri, ac proinde ſimpliciter nunquam augeri. Hunc errorem quo ad æqualitatem iuſtitię in omnibus hominibus iuſtis, ſuſcitauit Lutherus, & ad illum conſequenter dixit: non poſſe iuſtum in iuſtitia creſcere, quia ſicut in diuerſis hominibus iuſtitia non recipit magis, nec minus, ita neq. in eodẽ. Ratio illius fuit, quia iuſtificatio non fit per inhærentem iuſtitiam, nec per opera quibus ad illam recipiendam homo diſponatur, ſed per iuſtitiam Chriſti per fidem apprehenſam, & imputatam; iuſtitia autem Chriſti ſemper eſt eadem. Refert hunc errorem Vega lib. 10 in Trident. per totum. Payua lib. 6. Ortodox. explicat, Tiletanus in Apolog. pro decretis Cõcilij Trid. ſeſſ. 6. cap. 10. Belarmi. lib. 9. de Iuſtificat. cap. 1.

Sit tamen prima concluſio catholica. Gratia, & Iuſtitia inhærẽs eſſe poteſt, imo de facto eſt inęqualis in diuerſis hominibus iuſtis. Probatur, ex illis locis ſcripturæ in quibus vnus dicitur melior alio, vel non habere æqualem, vt Eccleſiaſt. 44. Iob. 1. Reg. 9. Matth. 11. ad Epheſ. 4. Vnicuique noſtrũ data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti, vbi aperte docet Paulus gratiam non omnibus conferri æqualem, ſed maiorem, vel minorem ſecundum menſurã donationis Chriſti, id eſt, ſecundũ volũtatem, ac ocultiſsimam rationem prouidentiæ eius, & cum ibi vniuerſaliter agat de gratia Diuus Paulus non ſolum de gratia gratis data, ſed etiam gratis faciente intelligit.

Secundo colligitur hæc veritas ex aliis principiis fidei. Primum eſt illud quod traditur in Concilio Trident. ſeſſ. 6. c. 6. Iuſtitiam ita infundi vnicuique iuxta menſurã voluntatis Spiritus ſancti, vt etiam infundatur ſingulis ſecundum propriam vniuſcuiuſq. diſpoſitionem, & cooperationem quod de omni iuſtificatione etiam quæ fit per Sacramentum verum eſt. Vnde Lucæ 7. remittũtur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, cui autẽ minus dimittitur minus diligit. Item merita hominũ eſſe inæqualia ſignificatur Matth. 11. in terris inæquales fructus ferentibus.

Et 1.Corint.15 cum dicitur alios ſuper ædificare aurum, alios argentum, &c. ſcilicet iuxta diuerſa merita. Præterea dubium nõ eſt quin iuſtificati per Baptiſmum maiorẽ gratiam recipiant, quã prius in Circumciſione daretur. Legẽdus Paulus Rom.5.& 8.& ad Titũ 3. certum etiã eſt in lege noua dari maiorem gratiam paruulo recipienti Sacramentum Baptiſmi, & ſimul confirmationis, quam recipiẽti ſolum Baptiſmum, & ita ex illis duobus vnum eſſe ſanctiorem alio, & in Apoſtolis poſt diem Pẽtecoſtes magis fuit Spiritusſantus, quam in aliis. Vnde optime Aug. Epiſt.57. ait: Qui vbiq. eſt in omnibus habitat, & in quibus habitat non æqualiter habitat. Et vnde in omnibus ſanctis alij ſanctiores, niſi qui abũdantius habent habitatorem Deũ. Item gratia cum ſit qualitas augeri poteſt, ergo poteſt in vno eſſe maior quam in alio. Vnde ſit.

Secunda concluſio. In vno, & eodem poteſt gratia, & iuſtitia augeri ita diffinitur in Trid. ſeſſ. 6. c.10. & can. 18. & 32. & patet ex ſcripturis, quia ſicut in eis dicitur vnus homo iuſtior alio, ita dicitur idem homo iuſtior fieri tẽporis decurſu, quapropter monet ſapiens Eccleſiaſt.18. Ne verearis vſq. ad mortem iuſtificari, id eſt iuſtior fieri, & Apocal. vlt. Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc, & ſanctus ſanctificetur, & Prouerb 4. Iuſtorũ ſemita quaſi lux ſplẽdens procedit vſq. ad perfectũ diẽ. Multa alia congerit loca Scripturæ, & Sanctorum Suarez lib.9. de grat. cap.1.

Tertia concluſio. Augmentum gratiæ, & iuſtitiæ in iuſtis per bona opera ipſorum regulariter fit, vel per ſigna aliqua ad hunc effectũ à Deo inſtituta. Probatur, quia in Sacramẽtis non ponentibus obicem gratia cõfertur, vt definit Cõcil. Trid. ſeſſ.7. can 6. 7. & 8. Sed iuſtus illã recipit ſine obice; ergo prior eius gratia augetur, & ideo recte dicitur hoc augmentum per ſigna à Deo inſtituta conferri; cũ etiã in paruulo nihil operante inueniri poſſit cũ confirmatur poſt Baptiſmũ, vel ſi Euchariſtia illi detur. Poteſt etiam homo magis, ac magis iuſtificari, & in charitate creſcere extra Sacramẽtum, & hoc eſt quod ait Paulus ad Collocẽ.1. Vt ambuletis dignẽ Deo in omni opere bono fructificantes, & creſcẽtes Et probatur nam in prima iuſtificatione Deus confert maiorẽ gratiam homini melius ſe diſponenti; ergo etiam auget gratiã eius, qui per gratiam melius operatur. Hoc autem dixi intelligi regulariter, quia ex priuilegio poteſt Deus, & ſolet gratiã augere ſine operibus, vel Sacramẽtis, vt fecit in Apoſtolis in die Pentecoſtes. Et credibile eſt feciſſe in beata Virgine in eo momento in quo filium concepit, & fortaſſe in aliis, quia eſt Dominus gratiæ ſuæ, & poteſt illam cõferre quando, & quomodo voluerit, & nihilominus etiam in his caſibus nũquam legimus dediſſe hoc augmentũ, niſi proprio aliquo cõſenſu, vel cooperatione libera, vt Apoſtolis orantibus, Virgini conſentienti, licet augmentum fuerit maius, quam talibus operibus deberetur.

QVAESTIO II.

Vtrum hoc iuſtitiæ augmentũ per intenſiorem habitum fiat.

NVllus Theologorũ huc vſq. inuentitur qui dixerit gratiã, ſeu habitus infuſos eſſe qualitates ita indiuiſibiles, vt per intẽſionem augeri nequeant, nec qui neget

neget abſolute interuenire de facto hoc augmentũ habituũ quãdo homo magis, ac magis per opera ſanctificatur. Nec qui dixerit hoc augmẽtum non ſufficere ad cõſtituendũ hominẽ ſanctiorẽ,& patet in paruulis,qui poſt Sacramentum Baptiſmi, ſecũdò ſanctificãtur per Sacramentum Confirmationis qui intrinſece, & inhærenter ſanctiores fiunt,non ratione ſuorum operum, ſed per augmentum internæ iuſtitiæ qua ſanctificati ſunt; illud augmentum ſufficit ad maiorem ſanctificationem.

Prima concluſio. Quando iuſtus adultus iuſtificatur per opera ſua, iuſtitia habitualis intrinſece, & in ſe ipſa recipit augmentum permanens in homine iuſto, etiam ſi ab operibus ceſſet. Probatur ex Cõcil. Trid. ſeſſ. 6. c. 10. vbi de iuſtis ait euntes de virtute in virtutem renouãtur de die in diem,& ſubdit per obſeruationem mandatorũ in ipſa fide per Chriſti gratiã accepta coo perante fide bonis operibus creſcunt,atq. magis iuſtificantur: ipſa ergo iuſtitia qua homo fit iuſtus, nẽpe habitualis poſtea creſcit. Et can. 32. addit iuſtũ vere mereri augmentum gratiæ per bona opera; ergo illud augmentum eſt aliquid diſtinctũ ab operibus, & loquitur Cõcilium de vero merito, quia ita dixit mereri iuſtos augmentũ gratiæ,ſicut augmẽtum gloriæ; ergo ſicut per Sacramentorũ ſuſceptionem magis,ac magis augetur gratia, ita per bona opera extra Sacramentum iuſtus magis iuſtificatur. Confirmatur, ac declaratur, quia hoc modo lumen gloriæ, & viſio beata eſt inæqualis perfectionis intrinſecæ in diuerſis beatis; ergo etiam gratia recipit in diuerſis iuſtis eandem inæqualitatem, quam non poteſt habere, niſi per prædictum augmentum; ergo idem habet in eodem iuſto, quando per opera magis iuſtificatur.

Secunda concluſio. Hoc augmẽtum gratiæ fit per intenſionẽ phyſicam ipſarum qualitatum,ſed non diſputamus modo an intenſio fiat per additionem,vel per radicationem, vel vtroque modo, nam hoc non huc ſpectat, nec diſputamus modo an gratia augeatur per omnes,& ſingulos actus bonos,vel tãtum per aliquos ſpeciales, nam de hoc infra. Suppono tamen quoties homo magis ſãctificatur in ſe ipſa augeri,& hæc interna perfectio datur per veram, & realem intenſiorem ipſorum habituum.

Teatia cõcluſio. Vera ſanctitas, & iuſtitia inhærens non augetur formaliter per opera ab illa procedẽtia,ſed alio morali modo. Et ſuppono quod cum habitus ſit forma ſanctificans, habitus perfectior, magis etiã ſanctificabit, quia aucta forma, eius formalis effectus augetur,vt patet in calore,&in cęteris qualitatibus, quæ intẽdi poſſunt. Hinc ergo à contrario argumẽtamur,& probamus concluſionem,nam prima ſanctificatio,non fit per primum actum formaliter, vt ſupra dixi; ergo neq. ſecunda ſanctificatio,ſed augmentum iuſtitiæ fit formaliter per ſecundum actum,vel quoslibet ſubſequentes, quia effectus formalis,nõ augetur niſi aucta forma. Item ſecunda ſanctificatio,debet eſſe proportionata primæ; ergo ſicut prima fit per formam permanentem, & habitualem,ita,& ſecunda. Et confirmatur, quia ceſſante actu homo eſt vere ſanctior, & iuſtior; ergo eſt iuſtior per formam permanentem, ratione cuius dicitur Deus magis in vno homine, quam in alio operar, ſicut nõ poteſt intelligi, quod

Deus magis in vno paruulo, quam in alio habitet, niſi perfectiorẽ gratiam habitualem in altero efficiat.

Confirmatur etiam ex Concilio Trident. dicente, quod actus merẽtur gratiæ augmentum, nam ſi merentur profecto formaliter, illud non conferunt, nam præmium meriti eſt aliquid diſtinctum ab opere meritorio, & à formali effectu eius, actus ergo ſupernaturales nõ augẽt habitus formaliter, nec phyſice, ſed tantum moraliter, vel merendo, vel impetrando tale augmẽtum, ſeu per opera ſe ad illud diſponendo, & primus modus traditur à Concilio Trid. vbi ſupra, de quo infra. Nam ſi in prima iuſtificatione melior conuerſio diſponit ad perfectiorem iuſtificationem, & illam efficaciter impetrat, multo magis nouum meritum decondigno ſufficienter diſponet, & efficaciter impetrabit iuſtitiæ incrementum, & cum habitus infuſus non augeatur, niſi per actus ſupernaturales, & infuſos, qui omnes ſunt meritorii decondigno, ideo in homine iuſto, non poteſt eſſe actus proportionatus ad augendã iuſtitiam, quin ſit decondigno meritorius. At vero in homine fideli, & peccatore videtur, poſſe inueniri augmentum fidei, vel ſpei per actus earum non meritorios decondigno, ſed ad ſummum decongruo diſponendo, & impetrando tale augmentum: diximus enim ſupra per actus fidei tempore antecedentes contritionem, infundi habitum fidei, quia talis actus eſt impetratorius, & ſufficiẽter diſponit ad ſuum habitum; ergo à fortiori, ſi peccator fidelis per habitũ fidei intenſiorem, actum fidei eliciat cũ Dei auxilio per illũ ſe ſufficienter diſponet, vt efficaciter impetret fidei augmentum, licet illud decondigno nõ mereatur, ſed ad ſummũ de cõgruo. Et nota quod ſicut gratia ſecũdum gradus augeri poteſt, ita ex ſe poſſet minui ex deffectu tamen cauſarum corruptibilium, nulla inueniri poteſt, quæ illam ſecundum legem ordinariã minuat, ſed de his infra.

QVAESTIO III.

Vtrum gratia viæ per omnia, & ſingula bona opera Iuſtorum augeatur.

SVpponimus primo ſermonem eſſe de bonis operibus ex fide, & auxilio diuinæ gratiæ procedentibus, quæ a Patribus, & Theologis opera bona, ſeu pietatis vocãtur. Suppono 2. quod gratia ſolum augetur per opera abſolute, & ſimpliciter meritoria decõdigno apud Deum, itaq. ſi aliquod huiuſmodi opus inuenitur in homine iuſto ꝙ nõ ſit meritoriũ decondigno apud Deũ per illud non augebitur gratia. Iuſtus enim non creſcit in gratia, niſi ex operibus, vt docet Iaco. 2. & exponit Concil. Trid. d. c. 10. ſed illa opera ſunt hominis iuſti, vt ſupponũtur, & proportionata tali augmento; ergo merebuntur illud decondigo: & è contrario ſi non merentur tale augmentũ, nec conferent illud, vt conſtat ex can. 34 eiuſdẽ Cõcil. Suppono 3. Actus à iuſto elicitos ex habitu charitatis ſi ſint intẽſiores quã habitus ipſius charitatis, & gratiæ ſtatim augere gratiam. Probatur quia illi actus ſunt maxime meritorii decõdigno & de ſe proportionati; ergo merẽtur hoc augmentũ; ergo per tales actus ſtatim gratia augetur. Quæſtio tamen eſt de actibus remiſsis.

Dicũt enim aliqui per actus remiſſos charitatis nõ cõſequi iuſtũ gra-

tiæ

Digitized by Google

tiæ augmentum, quia non merentur decondigno tale augmentum. Sic Altiſiodorenſis lib. 3. ſummæ tract. 6. c. vnico q. 3. & 5 imo per nouũ actu meretur homo non aliquod nouũ, ſed idẽ quod prius nouo titulo, vt ait Bañes 1. 2. q. 24. ar. 1. & in releɑ. ſpeciali de augmẽto charitatis. Alii dicunt per actus remiſſos mereri decõdigno augmẽtum gratiæ, nunquam tamen augeri ſine adminiculo alicuius actus intenſioris habitu, quod ſi non detur actus intenſior nõ augetur gratia, ſed datur ſicut & gloria nouo titulo, vt dixit Bañes. Alii dicunt illud augmentum dari, vel in via, ſi homo ſe diſpoſuerit, vel in termino viæ, ſi in via homo nõ ſe diſpoſuerit. Et videtur D. Thomæ 1. 2. q. 114. ar. 8. & 2. 2. q. 24. ar. 6. & Caiet. dicto art. 8. Ergo per actus remiſſos nõ ſtatim augetur gratia, quamuis verum augmentum mereatur. Et ait Scotus ſemper dari in ingreſſu Patriæ in 4. diſt. 21. q. 1. & diſt. 22. q. 1. §. 1. Ad hoc dico: & dat hoc augmentum gratiæ, vt cõiunctum alicui gradui gloriæ ad quam diſponit gratia. Et Aluares lib. 7. de auxiliis d. 60. concluſione 5. dicit augmentum gratiæ debitum actibus remiſsis, dari in primo inſtanti glorificationis.

Alii autem rectius docent quod actus remiſsi ſunt meritorii decondigno noui augmenti gratiæ veri, & proprij, id eſt, non ſolum vt antiqua gratia nouo titulo detur, ſed etiam vt nouæ gratiæ perfectio, & intenſio conferatur, quæ intenſio ſtatim ſine vlla dilatione datur. Hanc ſentẽtiam tenet Maior in 4. diſt. 22. q. 1. Gabri. in 1. diſt. 17. q. 4. ar. 3. dubio 2. Almain tract 2. moral. cap. 11. & 22. Vega lib. 7. in Trident. cap. 26. & Clarius lib. 15. cap. 9. abſolute docet per omnia opera bona proficere iuſtos in gratia, vt probabilius (inquit) eſt inter Scholaſticos Soto lib. 2. de nat. & grat. c. 17. Zumel 1. 2. q. 14 art. 8. d. 3. Vaſquez 1. 2. dip. 220. cap. 5. qui adducit Tiletanum in Apolog. pro Concilio Trid. c. 10. & Lorca d. 51. de gratia dubio vltimo.

Sit concluſio prima. Iuſtus per actus remiſſos meretur augmentũ gratiæ decondigno. In hac concluſione cõueniunt fere omnes Theologi D. Thomas. Caiet Caprecl. Conrad. Victor, Soto, Medina, Scotus, Gabri. Maior, Almain, Vega, & alij. Ratio eſt quia bonis operibus iuſtorum promiſſum eſt iuſtitiæ incrementum, vt ſumitur ex Trid. ſeſſ. 6. cap. 10 & canone 24. & 32. Et nota quod prædicta diffinitio eſt de augmento reali, & vero ipſius gratiæ, & non de ſolo titulo, id eſt, quod eadem gratia pluribus titulis conferatur. Addit Cõcilium creſcũt, atq. magis iuſtificãtur, & allegat teſtimonia Scripturæ Apocalip. vltimo, & Eccleſiaſt. 18. Vbi monẽtur iuſti amplius ſemper iuſtificari, ac deniq. addit hoc iuſtitiæ incrementum petit ſancta Eccleſia cum orat da nobis Domine fidei, ſpei, & charitatis augmentum, at Eccleſia verum, & reale augmentum harum virtutum petit, nõ quod nouo titulo conferatur, vel conſeruetur, & can. 24. dicit per bona opera iuſtitiam conſeruari, & augeri, ſed loquitur de vera conſeruatione, ergo de vero augmento, & non tantum nouo titulo conſeruari. Imo omnibus locis Scripturæ loquentibus de vero augmento per actus intẽſiores poſſet iſta ſolutio de nouo titulo applicari, quod abſurdum eſt. Iuſtus ergo per omnia ſua opera etiam remiſſa meretur gratię augmentum.

Digitized by Google

Et hoc ante Concilium Triden. recte tetigit Scotus in 4 diſt.22.q.1. ar.1.vbi in ſumma ſic arguit. Adultus qui poſt Baptiſmũ, ſolum exercuit actus remiſſos maiorem gloriam conſequetur, quam innocens baptizatus; quia reddet Deus præmium vnicuique ſecundum opera ſua, ac proinde maius præmiũ ei, qui aliqua bona opera habuit, quã ei qui nulla habuit, ſi in aliis, verbi gratia, in Baptiſmo ſint pares; ergo per illos actus remiſſos meruit adultus ille, augmentum gloriæ, & conſequenter augmentum gratię, quod eſt diſpoſitio ad gloriam. Et confirmatur concluſio, quia ſequeretur actum, vt octo non eſſe meritorium alicuius gratiæ in habente habitum vt octo, vel vt nouem, & eſſe meritorium gratiæ in habente tantum gratiam vt ſeptẽ, quod plane eſt abſurdũ, cum æque bene operentur, & alius habens maiorem gratiam dignior ſit, & magis amicus.

Item ſequeretur hominem mereri per aliquos actus, quia remiſſe operatus eſt prius, & non mereri per actus ſimiles, quia prius intenſẽ operatus eſt, quod certe abſurdum eſt, & contra prudentem rationẽ iuſtitiæ diſtributiuæ eſſe videtur. Sequella patet, nam ſi peccator à peccato reſurgat feruentiſſimo actu amoris, & ideo magnã gratiam conſequatur, & poſtea iterum atque iterum diligat, non tamen intenſius nihil gratiæ merebitur, & tamen ſi remiſſo amore iuſtificatus eſſet, & poſtea efficeret actus abſolute quidẽ æquales prioribus, ſed reſpectiue intenſiores, quam remiſſa gratia, mereretur nouos gradus eius. Ex his ſequitur actum charitatis intenſiorem habitu, non ſolum mereri augmentum ratione graduum in quibus excedit habitum, ſed abſolute ratione totius actus, per ſe primo, id eſt, ratione omnium graduum, totiuſque entitatis ſuæ. Probatur ex dictis, quia ſi actus remiſsi ſunt meritorij, non eſt ratione exceſſus, quia illum non habent; ergo eſt ratione inferiorum graduum: & cum in illis non ſit maior ratio de vno, quam de alio, meritum fundabitur in omnibus, & præmiũ dabitur ratione omnium, ergo à fortiori actus interior erit meritorius, nõ ſolum ratione acceſſus, ſed etiam cæterorum graduum, quia non poſſunt illi gradus eſſe peioris conditionis, vel minoris valoris, ex eo quod habeant coniũctos gradus aliquos exceſſus, quia inde potius tota operatio nobilitatur.

Secunda concluſio. Gradus omnes gratiæ quos iuſtus per actus remiſſos charitatis meretur, ſtatim ſine vlla dilatione, nulla ve ſpectata diſpoſitione conſequitur. Probatur, quia promiſsio Dei eſt infallibilis, nã Rom. 8. Quos iuſtificauit hos, & glorificauit, ergo qui meruit aliquem gradum gratiæ æternum illum recipiet ſi in gratia deceſſerit, vt Concilium ait cap. 16. & in can. 32. non poteſt autẽ quis conſequi augmentum gloriæ, niſi etiam obtineat gratiæ augmentũ proportionatum, vt ſæpe dictũ eſt; ergo ſi augmentum gratiæ non eſt abſolute promiſſum, vt in hac vita dandũ neceſſe eſt, vt ſit promiſſum ſaltẽ ſub illa cõditione ſi in gratia deceſſerit; ergo omnino certũ eſt, ita mereri iuſtũ augmentũ gratiæ, vt infalibiliter illo nõ ſit cariturũ perpetuo, ſi in gratia deceſſerit.

Ex his ſic arguo Promiſsio diuina, quæ ſit ſub aliqua conditione impleta cõditione ſtatim impletur niſi facta ſit pro alio tempore, vel ſtatu: ſed promiſsio augmenti gratiæ

Digitized by Google

tię facta eſt iuſtis ſub hac ſola conditione, ſi illud promereantur; ergo ſtatim, ac illud augmentũ merẽtur, illis confertur. Vnde ſi quis diſpoſitus accedit ad Sacramenta viuorum recipit mediis illis gratiæ augmentũ, & ſi quis diſpoſitus recipit Sacramentũ Pœnitentiæ ſtatim recipit gratiã, iuxta illud Leuiti. 19. non morabitur opus mercenarij apud te vſq. mane, & illud Tobiæ 4 Quicunque aliquid tibi operatus fuerit ſtatim ei mercedẽ reſtitue; ergo à fortiori hoc credẽdũ eſt in promiſsione diuina, quæ in hoc conſiſtit, vt iuſtus per bona opera id mereatur, vt conſtat ex dict. can. 24. Concil. ergo ſecundũ Concilium augetur gratia per bona opera, & ſine dubio loquitur de viatoribus, & de augmento viæ, nam Concil. Trid. ſeſſ. 6. c. 10. non tantum dixit meremur renouationem, ſed abſolute renouamur, euntes de virtute in virtutem, & ſimiliter de iuſtificatis non dicit tantũ creſcere merentur, ſed creſcunt, & magis iuſtificantur; ergo intelligit hũc effectum eſſe certum, & infallibilẽ, ſine alia conditione, prętérquã ipſorum operũ. Vnde can. 24. abſolute definit iuſtiam augeri coram Deo per bona opera.

Tertia concluſio. Per omnia, & ſingula opera aliarum virtutũ meritoria gloriæ de cõdigno, augetur ſtatim gratia ſanctificans, ſine vlla temporis dilatione, vel alterius diſpoſitionis expectatione. Hæc concluſio ſupponit opera ſtudioſa hominis iuſti aliarum virtutum, & diſtincta ab actibus elicitis charitatis eſſe meritoria de cõdigno præmij eſſentialis vitæ æternæ Et etiã ſupponit hoc meritũ vitæ æternæ per opera tempore ſubſequentia iuſtificationem, proprie ſſe augmẽti vitæ æternæ, quia ipſa vita æterna, vel iam ſupponitur debita ratione primæ gratiæ, vel etiã ratione vltimæ diſpoſitionis per illam formatæ; ergo per ſequentes actus vel per ſecunda merita gloriæ (vt ita dicam) meretur homo augmentum eius, nam hoc expreſſe definit Concil. Triden ſeſſ. 6. can. 32. Meretur ergo iuſtus per hęc opera gratiæ augmentum, quia gloria non augebitur vltra augmentum gratiæ. Vnde cum Scriptura indifferẽter loquatur de operibus iuſtorũ, non eſt limitanda diuina promiſſio ad opera intẽſa, vel remiſſa magna, vel parua. Qua propter 2. Corinth. 9. dicitur: Qui parce ſeminat, parce & metet, & qui ſeminat in benedictionibus de benedictionibus & metet: ac ſi diceret. Tam magnum, quam paruum opus meritorium eſt apud Deum, & habebit proportionatum præmium. Quod optime confirmant verba Chriſti Matth. 10. Quicunq. potũ dederit vni ex minimis iſtis calicẽ aquæ frigidæ, tantum in nomine diſcipuli, amẽ dico vobis non perdet mercedem ſuam. Et hunc locũ Scripturæ ponderat Conciliũ Trident. cap. 16. Ergo bene ex his infertur tale augmentum ſtatim ac fit, meritum eius conferri quocũq. opere fiat, & patet ex ipſo Cõcilio, quia non ſolũ dixit iuſtos ſuis operibus in Deo factis mereri augmẽtum iuſtitiæ, ſed etiã dixit in c. 10. renouari, & in gratia creſcere, & magis iuſtificari de die in diem.

Nec valet hoc loco diſtinctio de gratia in eſſe gratiæ, vel in eſſe qualitatis. Nã reſpectu ſui eſſe formalis & intrinſeci illa qualitas, vt talis qualitas eſt intrinſece eſt gratia, & ex natura ſua cõfert illos effectus formales, quos vt gratia præſtare poteſt; ergo reſpectu talium effectuũ nõ poteſt creſcere in eſſe gra-

Digitized by Google

tiæ niſi creſcat in eſſe qualitatis. Et declaratur magis, nã gratia non facit acceptum ad gloriam per ſolum actum meritorium præteritũ, nec per ſolam extrinſecam acceptationem Dei, ſed facit intrinſece acceptum ad maiorem gloriã, per augmentum ipſius qualitatis gratiæ in ſuo eſſe reali; alioquin ſi homo acceptaretur de nouo ad aliquem gradum gloriæ, & qualitas gratiæ non creſceret, non acceptaretur homo intrinſece ad talẽ gradum gloriæ, ſed extrinſece tantũ à voluntate Dei, ratione præcedẽtium actuum, ideoque falſo diceretur, tunc augeri gratia in ratione gratiæ, quia illa acceptatio non fit per ipſam gratiam, nec ipſa dat intrinſecum ius ad illum gradum gloriæ, ſed immediate fundatur in ſolo actu præterito, vt acceptato à Deo. Et cõfirmatur nam qui perfectius adoptatur in filiũ Dei, intrinſece perficitur in qualitate gratiæ quæ per ſe, & natura ſua eſt vera participatio diuinæ naturæ. Et vt manifeſte colligitur ex Triden. cap. 16. Neque vita æterna, neque aliquis gradus eius debetur iuſto, vt merces, quæ non debeatur, vt filio intrinſece ad illam adoptato: ergo nunquam acceptatur iuſtus ad maiorem gloriam niſi perficiatur intrinſece in adoptione, quę fit per gratiam, vt talis entitas eſt: ergo nõ poteſt creſcere gratia in eſſe gratię, quin creſcat in ſua entitate, & qualitate.

Et nota quod in ordine ad effectus intrinſecos gratiæ, nunquam D. Thomas diſtinxit inter gratiã in eſſe gratiæ, & in eſſe habitus, ſeu qualitatis, quia illos effectus æque confert per ſuam entitatem in eſſe qualitatis, ac in eſſe gratiæ, neque poteſt illi vt formæ maior effectus attribui niſi in ſua entitate perfectior fiat: quare ſi homo per actus meritorios procedentes à gratia, acceptaretur ad maius meritum ſine augmento reali habitus gratiæ reuera nõ acceptaretur per illam, vt per intrinſecam formam, ſed tantùm extrinſecé, & per extrinſecũ principium talium actuũ. Quandò ergò D. Thomas poſuit illam diſtinctionem loquebatur de gratia per ordinẽ ad effectum illi extrinſecum, vel ad aliquam moralem dignitatem illi moraliter ſuperadditã, vt patet in gratia Chriſti habituali, quæ in ſe finita eſt, per ordinẽ tamen ad vnionẽ hipoſtaticam habuit quandam moralẽ dignitatem infinitã, quia per vnionem eſt coniuncta perſonæ infinitæ, & inde habuit eſſe principium meriti infiniti, & ſub hac ratione vocauit illam D. Thomas gratiam in ratione gratiæ.

Vt autem argumẽtis in contrarium reſpõdeamus, aliqua ſunt notanda, ex quibus omnium patebit ſolutio: Primo aliter loquendum eſſe in augmento gratiæ quod morale eſt, & ex opere operato, & aliter in augmẽto phyſico, verbi gratia, caloris qui ſemper fit per actũ intenſiorem, & idem in habitibus naturalibus. Et hæc diſtinctio de diſpoſitione phyſica, & morali valde notanda eſt, multiſque argumẽtis applicari poteſt. Actus enim poteſt phyſice eſſe æqualis alteri, & moraliter longe dignior, & potentior propter operãtis dignitatem, & ideo moraliter loquendo æque bene, vel melius ſe diſponit iuſtus vt quatuor, ad incipiendũ augmẽtum ſecundum totam latitudinem actus, vt quatuor, ac ſe diſponit peccator per ſimilem actum ad tot gradus percipiendos, ob dignitatẽ ſubiecti.

Secundo nota, quod non eſt neceſſa-

ceſſarium quod vnicuique gradui intenſionis actus, reſpondeat vnus gradus intẽſionis habitus, quia poteſt actus eſſe meritorius ſecundũ totam ſuam latitudinem; ita vt aliquid meriti, & præmij reſpondeat ſingulis gradibus actus, & nihilominus non reſpõdeat vnus gradus gratiæ habitualis cum æqualitate vnicuique gradui actus. Nam poteſt vnus gradus gratiæ reſpondere actui, vt quatuor, ita tamẽ vt dimidia pars illius gradus correſpondeat actui vt duo, & ſic de cæteris cum proportione. Et certe de actibus aliarum virtutum à charitate certum videtur non oportere, vt quot gradus intenſionis actus habet tot gradus gratiæ mereatur, quia actus illi ſunt inferioris rationis, & non ex ſola intenſione exigunt quod ſint magis, vel minus meritorij, ſed ex alijs etiã cõditionibus. Plus enim gratiæ meretur actus orationis, quã actus eleemoſynę, etiam ſi vterq. ſit vt quatuor. De actibus autẽ elicitis à charitate magis poteſt dubitari, licet hoc neceſſarium non ſit, nam etiam ſi daretur augmentum non ſolum ſecundum totam latitudinem, ſed etiam ſecundum æqualitatem, ſeu numerum graduum actus, ad gradus gratiæ nullum ſequeretur inconueniens cũ gratia poſſit in infinitum augeri, & potuit Deus homines ad excellentiſsimos gradus gloriæ præordinare, & dare vnicuique auxilia congrua ad efficiẽdos actus illi termino proportionatos.

Tertio nota, non eſſe inconueniens concedere iuſtum fieri ſanctiorem remiſſe operantem longo tempore, verbi gratia 50. annorũ, quam alium per annum feruentiſſime, & frequentiſsime operantem vſq. ad fortiſsimam martyrij paſſionẽ. Licet enim poſsit vnus actus intenſus plus valere, quam plures remiſsi, & meritum plurium annorum poſsit diligentia vnius anni compenſari, & expleri iuxta illud Sapien. 8. Conſummatus in breui expleuit tempora multa: nihilominus poteſt ẽ contrario longitudine temporis diligentia parui temporis compenſari, & per multitudem actuum remiſſorum æquari præmium, & meritũ cuiuſcunq. actus intenſioris, & plurium etiam ſi frequenter per vnum fiant, & per nobiliſsimum martyrium terminentur, quia ſicut poteſt maior intenſio vincere multitudinem actuum, ita ẽ cõtrario tanta poteſt eſſe multitudo actuum remiſſorũ, vt ęquet, vel ſuperet intenſionem aliorum. Nihilque certi de facto diffiniri poteſt.

QVAESTIO IIII.

Vtrum quoties augetur gratia per actus meritorios charitas, & cæteræ virtutes infuſæ ſimul augeantur.

SVpra defendimus veram Scoti ſententiam, ſcilicet gratiam, & charitatem non diſtingui realiter, ſed tantum ratione, quia charitas ſignificat illam qualitatem, vt eſt operatiua, gratia vero dicit eandem qualitatẽ quatenus reddit hominem Deo gratum, & ad beatitudinem acceptum, vt docet Vega lib. 7. de iuſtificat. ca. 26. ſed addit quod falſum iudico poſſe qualitatem iſtam augeri ſub ratione gratiæ abſque hoc quod ſub ratione charitatis augeatur. Nam cum hic loquamur de augmento reali non poteſt gratia augeri quin realiter charitas augeatur. Nihilominus

etiam ſi ſupponamus gratiam, & charitatem realiter interſe diſtingui.

Sit concluſio. Quoties gratia augetur per meritũ operantis ſimul augetur charitas, & cum proportione virtutes omnes, quæ gratiã ſanctificantem conſequuntur. Hãc vltimam partem addo, vt excipiã habitus fidei, & ſpei, de quibus infra. Hæc concluſio communis eſt, & ſine dubio fuit D. Thomæ nam ſicut in 2.2. negauit augeri charitatem per actus remiſſos, ita in 1. 2. idem negauit de gratia, & in 3. p. q. 87. ar. 1. aperte negat augeri gratiam ſemper per actum, per quẽ poteſt remitti peccatum veniale, licet meritorius ſit: de aliis autem virtutibus infuſis, an ſemper augeantur nihil inuenitur à D. Toma, nec ab eius diſcipulis declaratum: videntur tamen idem ſentire, quod de charitate cum ſit eadem ratio. Probatur autem noſtra concluſio. Primo, quia iuſtus per actus remiſſos, vel per quoſcunque, quibus augmentum gratiæ meretur: meretur etiam augmentum charitatis, vt probatum eſt, eandem ratio eſt de merito omnium virtutum infuſarum, quia certum eſt ſaltem in gloria omnes virtutes per ſe infuſas habituras perfectionem, & intenſionem proportionatã gratiæ, quia in Patria omnia eſſe debent in ſumma perfectione, in pondere, & menſura; ergo qui augmẽtum gratiæ in via meretur, etiam meretur proportionatum augmentum omnium infuſarum virtutũ; ergo ſicut ſtatim datur augmentũ gratiæ, ita etiam charitatis, & aliarum virtutum, nam augmento formæ cõſequenter debetur proprietatum augmentum, nam vna actio eſt qua creatur forma, & concreantur potentiæ, quia vnum eſt propter aliud; ergo vna actione augetur gratia, & omnia quæ tanquã paſsiones illam conſequuntur; ergo ſimul omnes moraliter augentur. Nec alia diſpoſitio requiritur ad infundendam gratiam, quã ad infundendas alias virtutes; ergo neque ad augmẽtum ipſarum, alia diſpoſitio requiritur, quam ad augmentum gratiæ, modo detur tale augmẽtum ex opere operantis extra ſacramentum, modo ex opere operato in ſacramento.

Secundo probatur concluſio. Quia Concilium Triden. non tantum dicit augeri gratiam per merita, vel per opera iuſtorum, ſed dicit augeri iuſtitiam per Chriſtum acceptam, ait enim cap. 10. renouantur de die in diem mortificando membra carnis ſuæ, & exhibẽdo ea arma iuſtitiæ in ſanctificatione per obſeruantiam mandatorum Dei, & Eccleſiæ in *ipſa iuſtitia*, per Chriſti gratiã accepta, cooperante fidem, bonis eorum operibus creſcunt, ac magis iuſtificantur, & idem cap. 7. ergo iuſtitia, quam iuſti per Chriſti gratiam accipiunt includit gratiam, & dona, vt in principio eiuſdem capitis dixerat, ſed in illa *iuſtitia* creſcunt iuſti, quando in gratia creſcunt; ergo ex mente Concilii in virtutibus ſimul creſcunt. Vnde Aug. (vt ſupra dixi) inchoata charitas, inchoata iuſtitia eſt, & aucta charitas, aucta iuſtitia eſt. Et nota quod ſẽper loquimur de virtutibus quæ gratiam conſequuntur, & ab illa nunquam ſeparantur, non autem de fide, & ſpe, quæ ſine gratia, & chatitate conſeruari poſſunt, & ſic probabilius eſt, poſſe infundi ſine gratia, & charitate, non ſolum in ſacramento Baptiſmi, ſed etiã extra illud, & ita fit quoties homo qui antea erat infidelis incipit vere

re credere antequam vere pœniteat, vel Sacramentum recipiat. Ex quo probabiliter dicitur poſſe fidem in peccatore augeri, ſiue intẽdi ſine gratia, & charitate, quæ nõdum tali perſonæ inſunt, quod augmentum non erit ex merito de condigno, quod ſine gratia eſſe non poteſt, ſed tantum per modũ congruæ diſpoſitionis cum non interccdat efficientia phyſica, ſed tãtum moralis.

Ex his ſequitur quod fides, vel ſpes, poteſt interdũ eſſe intenſior, quã gratia, vel charitas, cæteræq. virtutes, quod in eis inter ſe non contingit. Patet, quia fieri poteſt, vt fidelis peccator actus fidei valde intẽſos eliciat, quibus fides multum augeatur, & poſtea remiſſe conteratur, & ideo gratiam, & virtutes minus intenſas recipiat. Et eadem ratione fieri poterit, vt fides ſit interdum intenſior ſpe, & è conuerſo, quia neutra intenditur dicto modo per actus alterius, quia id non faciũt per viam meriti de condigno, cum illud nõ habeant, nec per viam diſpoſitionis cum vnuſquiſque actus ſolus ad propriũ habitum diſponat. Poeſt autem peccator elicere actus magis intenſos fidei, quam ſpei; ergo poteſt habere habitum fidei intenſiorem, ſicut eadem ratione, poteſt prius tempore habere habitum fidei, quam ſpei ſi prius actum fidei, quam ſpei eliciat, & ſimiliter poterit habere intenſiorem habitum ſpei quam fidei, etiam ſi non poſſit habere habitum ſpei ſine habitu fidei cum fides ſit fundamentũ ſpei, ſecundum ſubſtantiam ſuam, non ſecundum intenſionem, quia poteſt habere intenſiorem actum ſpei, quam fidei.

Sed quæ res. An è contrario poſſit gratia, & charitas eſſe intenſior quam fides, vel ſpes, quod pẽdet, ex alia quæſtione, nempe an iuſtus per actus aliarũ virtutum mereatur augmentum fidei, vel ſpei. Vaſquez d. 210. cap. 4. n. 56. dicit fidem, & ſpem in homine iuſto non intendi, niſi per proprios actus, quia per alios non meretur iuſtus augmentum fidei, & ſpei, & illi habitus non augentur, niſi meritorie, aliæ autem virtutes augentur cum charitate, quia ſunt veluti proprietates ab illa manantes; at fides, & ſpes gratiam præcedunt. Ex hoc principio optime ſequitur poſſe gratiam, & charitatem eſſe intenſiorem fide in homine iuſto, qui paucos fidei, vel ſpei actus plures autem aliarum virtutum effecit. Et licet probabilis ſit hæc opinio, probabilius tamẽ eſt iuſtum per quoslibet actus meritorios mereri augmentum fidei, & ſpei: quanuis enim fides non ſit neceſſario connexa cum gratia, tamen gratia eſt neceſſario connexa cum fide. Et idem eſt de ſpe, quia non poteſt gratia, vel charitas ſine illis eſſe. Vnde licet gratia non afferat ſecum fidem, quando illam non inuenit in ſubiecto, nihilominus de ſe illam ſecum adfert, & ideo illam etiam intendit quaſi per reſultantiam, ſi illam minus intenſam recipiat ſicut forma ignis ſecum affert totũ calorem, ſicut neceſſario à ſe reſultantem, ſi tamen aliquem calorem inuenit in ſubiecto, tunc ille non reſultat, tamen reſultabit intenſio eius formæ accomodatæ, ſic ergo poterit iuſtus mereri fidei augmentum, vt conſequens aumentũ gratiæ. Et fauet quod ex Concilio diximus iuſtum mereri augmentum totius iuſtitiæ. Item quando in principio ſimul infunditur tota iuſtitia, fides, & ſpes infundũtur pro

por-

portionatæ gratiæ, & charitati: ergo etiam poſtea ſecundum eandem proportionem augentur per ſe loquendo, niſi fides habeat totum id, quod gratia connaturaliter poſtulat.

QVAESTIO V.

Vtrum gratia viatoris poßit ſemper augeri ſine termino.

PRima concluſio. Gratia in ordine ad abſolutam Dei potentiam non habet certum terminum ſui augmenti. Probatur, quia viſio beatifica poteſt in infinitum augeri ſine vllo termino: ergo & lumen gloriæ, & gratia; omnes enim ſunt qualitates creatæ, & diuini ordinis. Et confirmatur, quia potentia, & habitus eſt propter actum: ergo ſi actus poteſt in infinitum creſcere etiam habitus, & potentia, ergo ſicut viſio beata, & lumen gloriæ poteſt in infinitum augeri, ita & gratia. De viſione autem beata, ſatis conſtat, nam cum Deus ſit infinitum obiectum poterit in infinitum procedi, cum nũquam poſſit ad ſummam perueniri. Idemque argumentum fieri poteſt de actu amoris Dei creato, quo nunquam poteſt diligi Deus quantum diligibilis eſt, & ideo ſemper in infinitum augeri poteſt. Sic D. Tho. 3. p. q. 7. a. 11. & 12. Ocham. 1. diſt. 17. q. 8. Gregor. q. 6. & etiã Gabriel, & multi moderni Theologi. 2. 2. q. 24. art. 7. & 3. p. vbi D. Thom.

Secunda concluſio. Tale augmẽtũ ſemper eſt connaturale ipſi gratiæ. Probatur, nam viſioni beatificæ quodcunq. augmentum eſt cõnaturale, cum ſit conſentaneũ illi obiecto infinito quod totaliter attingi non poteſt: ergo idem erit de lumine, & de gratia propter rationes ſupradictas. Vnde non poteſt eſſe limitatio ex parte Dei cũ eius virtus ſit infinita, nec ex parte gratiæ, quia hoc augmentum intra certam ſpeciem non excedit limites creaturæ, maximè ſi ſit diuini ordinis, vt patet in viſione beata. Et confirmatur, quia eo ipſo quod homo eſt ſanctior, eſt aptior ad magis diligendũ Deum, & per maiorẽ dilectionem fit proxime capax maioris ſanctitatis: ergo poteſt in infinitũ augeri, quia licet eius eſſentia ſit finita ſimpliciter, poteſt habere quãdã infinitatẽ ſecũdũ quid, ratione cuius poſſet in infinitũ augeri, cum ſit gratia ſanctificãs participatio diuinæ naturæ infinitæ. Imo etiam probabile eſt Deũ poſſe intendere in infinitum etiam naturales qualitates, quia nullam implicat contradictionẽ; quanto magis qualitates illas, quæ ſunt ordinis ſupernaturalis. Et eo ipſo quod gratia non habet terminum in intenſione ſua, non poteſt tota poſſibilis ſimul produci, quia omnis productio creata requirit determinatum effectũ. Et in hoc ſenſu explicari poſſunt, qui docẽt gratiam habere certum terminum augmenti vltraquem augeri non poteſt etiam de potentia abſoluta, vt ait Scotus in 3. diſt. 13. q. 1. & ibi Durãd. q. 1. & in 1. diſt. 17. q. 9. & ibi Ricard. Cartuſia. & AEgydius de charitate diſputãtes, & Caiet. 2. 2. q. 24. art. 7. & ita licet Deus ſimul cognoſcat omnes gradus gratiæ poſsibiles, nihilominus etiam cognoſcit omnes illos nõ eſſe ſimul producibiles, nempe actu, ſeu cathegorematice, ſed ſolum in infinitum magis, ac magis ſine vllo termino quod ſolet dici in potentia, & ſincathegorematice.

QVAE.

Digitized by Google

QVAESTIO VI.

Vtrũ iuſti in hac vita poſsint ſemper in gratia creſcere, & intra quem terminum.

CErtum eſt quod ſimpliciter, & abſolute loquendo poſsit iuſtus dum in via permanet in gratia creſcere, & etiam dari aliquem terminum gratię extrinſecum adquem iuſti homines, non ſolum non perueniant, verumetiã nec peruenire poſsint, darique aliquem terminum gratiæ ad quem iuſtus aliquis peruenire poteſt abſolute loquendo, nunquam tamen perueniat, neque in ſenſu aliquo compoſito peruenire poteſt.

Prima concluſio. Homo iuſtus dum viuit ſemper poteſt in gratia creſcere ſi velit. Hæc abſolute eſt de fide. Eccleſiaſti. 18. Ne verearis vſque ad mortẽ iuſtificari, quoniam merces Dei manet in æternum, quod de ſecũda iuſtificatione, quæ eſt per augmentum gratiæ exponit Concilium Trid. & Prouerb. 4. Iuſtorum ſemita ſicut lux ſplendens procedit, & creſcit, vſq. ad perfectũ diem; ergo dum hæc vita durat eſt tempus creſcendi. Idem ſignificatur Pſal. 83. Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorũ in Sion, id eſt, in beatitudine cœleſti, vt Baſil. & Aug. ibi exponũt. Et Apocalip. vltimo. Qui iuſtus eſt iuſtificetur adhuc. Item diffinita eſt hæc veritas contra Begardos, & Beguinos in Concilio Vienen. & habetur in Clemẽtina ad noſtrum. Sumitur etiam ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 10. Docente iuſtos ſeruando mandata & virtutes operãdo, ſemper in gratia creſcere, vſq; in finem, vt addit cap. 16. Et hæc eſt traditio Patrũ, ex quibus plura refert Gracianus in decreto de Pœnitentia diſtin. 2. quibus addi poſſunt Leo Papa ſer. 2. Quadrageſimæ, Hieron. in ca. 9. Eccleſiaſ. Proſper lib. 1. de vita cõtemplatiua cap. 8. & 9. Aug ſerm. 14. & 15. de verbis Apoſtoli, & multi alij. Et probatur ratione, quia homo liber eſt, & Deus ex ſe non deſerit iuſtos ad perſeuerandum ſi ab eis non deſeratur, & ita non deeſt ad proficiendum per bona opera toto vitæ tẽpore. Et confirmatur, quia peccator dum viuit, ſemper poteſt in maculis peccatorum proficere; ergo poterit iuſtus in gratia creſcere, cum non ſit peioris conditionis, neque illi deſint vires gratiæ ad bene agendum.

Secunda concluſio. Aliquis eſt terminus intenſionis, ſeu augmenti gratiæ, vt licet ſit finitus, non poſsint iuſti ſecũdum ordinariam potentiã ad illum perfectionis gradum peruenire. Prouatur, quia vires gratiæ, & auxilia dantur iuxta certam legem á Deo ſtatutam; ergo potentia creſcendi, quæ ex illis conſurgit limitata eſt ad aliquem certum terminum, ſaltem extrinſecum, ad quem pertingere non poteſt. Et declaratur amplius, quia B. Virgo, verbi g. vt poſſet creſcere vſq. ad tantam perfectionẽ, neceſſe habuit talibus auxiliis, & ſingularibus prærogatiuis præueniri, quæ ſecũdũ ordinariã legẽ aliis hominibus non dantur, nec dabũtur vnquam; ergo abſolute loquendo non poſſunt cæteri iuſti ad illum augmenti terminum peruenire, quia neque propriis viribus poſſunt, neque ex parte Dei afferuntur auxilia etiã ſufficiẽtia, ad tam excellens augmentum promerendum. Qua propter recte poteſt gratia illa virginis aſsignari, vt terminus extrinſecus augmenti gratiæ reſpe-

Digitized by Google

reſpetu omnium aliorum hominũ, imo etiam Angelorum, licet abſolute poſsit dari maior gratia, quam ſit maxima virginis, quæ etiam nõ perueniret ad æqualitatem gratiæ Chriſti: de facto autẽ reſpectu cæterorum omnium iuſtorum, non ſolum Chriſti gratia, ſed etiã Beatæ Virginis deſignari poteſt, & terminus extrinſecus, & vniuerſalis, ob rationem iam dictam. Vltra Chriſtum tamen, & Beatam Virginem gratia illorum Sanctorum, qui electi ſunt ad ſingularem excellentiã gloriæ, & ſanctitatis, vt ſunt Apoſtoli, Ioannes Baptiſta, & alij inſigniores; iſtorum inquã gratia dici poteſt terminus extrinſecus reſpectu gratiæ aliorum iuſtorum, & prædeſtinatorũ, quia iſtis non dantur auxilia gratiæ ad tam inſigne augmentum ſufficientia ſicut prioribus.

Tertia concluſio. In ſingulis iuſtis datur aliquis terminus gratiæ, ad quem in hac vita perueniant, & vltra quẽ non creſcent, nec in ſenſu cõpoſito creſcere poſſunt, licet ſimpliciter, & in ſenſu diuiſo poſſint. Prob. quia infallibile eſt in prędeſtinatione diuina ad quẽ gradum gratiæ iuſtus in hac vita creſcendo perueniat. Poſita ergo pręſcientia, vel prædeſtinatione talis termini impoſsibile eſt cum illa ſimul poni, quod vltra illum terminum augmentũ gratiæ in tali perſona procedat. Nihilominus, vt dixi in ſenſu diuiſo, & regulariter loquendo, & ſecundum ordinariam legem, nullus eſt iuſtus, qui aliquã do non defficiat in reſpondẽdo diuinæ vocationi ſufficienti, & conſequenter reſiſtendo, ne ſufficiens gratia effectum habeat. Vnde cum homines in ſuis operibus magnam habeant varietatem ratione cuius etiam qui iuſtiſsimi ſunt regulariter in termino viæ nõ perueniunt ad totum augmentũ gratiæ, quod penſatis omnibus auxiliis ipſis per diſcurſũ vitæ collatis illis adæquate cooperando conſequi poſſent. Probatur etiã aſſertio de ſenſu diuiſo, nam omnes iuſti in fine vitæ conſequuntur augmentum gratiæ in eo termino, quam Deus prædeſtinauit, vel futurum præuidit, & tamen ſimpliciter loquẽdo, & nulla facta ſuppoſitione illi habuerũt poteſtatẽ in diſcurſu vitæ plus proficiẽdi; ergo ſimpliciter, & in ſenſu diuiſo ſemper poſſunt in gratia magis creſcere, quam creſcunt, vel in tota vita creſcẽt, ſicut etiam illi iuſti, qui in gratia creſcunt pro aliquo tempore, & tandem ceſſant, & gratiam amittunt potuiſſent non ceſſare, & vſque ad mortem creſcẽdo in illa perſeuerare; ergo etiam qui in gratia perſeuerant potuerũt in ea plus proficere. Nihilominus per Deum nunquam ſtat quo minus homines ſanctiores eſſe poſſent, quam fiãt de facto, quia nullus niſi ex ſingulari priuilegio de facto ſanctificatur quantum poſſet.

Sed dices. Ex his ſequitur, quod poſſet homo ad totãm gratiam ad quam eſt prædeſtinatus paruenire, & tunc iam non poſſet amplius creſcere. Reſp. Hominem ſimpliciter poſſe in vita plus gratiæ mereri, quam de facto in via conſequatur, & ideo adhuc poſt acquiſitum illum terminum ſi viuat poſſet creſcere ſingulariter in ſenſu diuiſo, de facto tamen non creſcit, quia Deus ita præuidit, noluitque dare auxilia congrua, vltra illum terminum, quod non tollit abſolutam poteſtatem, ſed effectũ eius, & ad ſummũ ſequitur impoſsibilitas in ſenſu compoſito, quæ non tollit poteſtatem abſolutam. Dico etiã

Deum

Digitized by Google

Deum prædeſtinãdo gratiam viæ, præfiniuiſſe etiã ipſam viã, ideoq. ſi ponatur homo peruenire ad ſumum gratiæ viæ, cui gloria correſponſura eſt iuxta diuinam prædeſtinatioẽn ſimul terminari viam, vel quo ad vitam ſimpliciter, vel ſaltem, quo ad vitam rationalem, & cum vſu rationis, nam ſicut interdum Deus rapit iuſtum,ne malitia mutet intellectum iuſti,ita etiam rapit prædeſtinatum,quando videt completã eſſe gratiam eius, & ſtatim in illo complet donum perſeuerãtiæ,quod per media quibus vita finitur ſæpe completur.

Sed dices. Si gratia in infinitum poteſt creſcere; ergo poteſt gratia viæ eſſe æqualis gratiæ patriæ, ꝙ videtur contra D.Thom. 2. 2.qu. 24.ar.7.ad 3.&Caiet.Ibi nam charitas in patria ſemper eſt perfectior.Reſp. Charitatem patriæ dici perſectiorem quo ad aliquas proprietates,vt in neceſsitate, immutabilitate, & puritate, & coniunctione ad lumen gloriæ, & viſionem beatificam ratione cuius iam eſt in ſtatu perfecto, & in optimo actu,&eſt in amiſibilis, quem exceſſum perfectionis ſemper habebit gratia, & charitas patriæ, etiã ſi minus intenſa ſit. Quo circa de ſola intenſione loquendo concedo in perſonis diuerſis, poſſe gratiamviæ eſſe intenſiorem quam in Patria,nam D.P.Franciſcus, verbi gratia, ante mortem intenſiorẽ gratiam habuit, quam habet in patria infans cum ſolo Baptiſmo. Et ſi de eodem homine loquamur probabile eſt habuiſſe aliquo tempore in via intenſiorem gratiam,quã habebit in patria,vel ſaltim erit æqualis gratia patriæ, gratiæ ipſius viæ.

QVAESTIO VII.

Vtrum in hominibus lapſis poßit gratia creſcere, ita vt fomitem peccati omnino extinguiat.

CErtum eſt gratiam iuſtificantẽ non ſtatim auferre fomitem,vt Cõcil.Trid.ſeſſ.5.can.5.docet, & ipſa experientia oſtendit. Inquirimus autem an poſsit in hac vita ad illũ perfectionis gratię ſtatum perueniri,in quo fomes pœnitus extinguatur,ſed non ſentiatur.Dixit enimManicheus,&Priſcillianus(referente Hieron.) ad Ctheſiphontẽ hominẽ in hac vita ad eam perfectionẽ venire,vt peccare nõpoſsit, neq. hos motus ſentire: imo aliqui Theologi chatolici(vt refert Suarez li.9.de grat.c.7.) auſi ſunt probabiliter affirmare poſſe iuſtum in hac vita per opera ex gratia Dei facta ad illum ſtatũ perfectionis peruenire in quo nullum omnino fomitis motum ſenſiat.

Prima cõcluſio.Non eſt impoſſibile per donum Dei mere gratis datum,omnes concupiſcentias, & motus rationem præuenientes extinguere.Patet quia certũ eſt Deũ alicui hoc conceſiſſe ſcilicet B.Virgini,alteri vero id fuiſſe cõceſſum improbabile eſt,& ad plures extẽdere temerarium.Probatur cõcluſio.Nam illud donũ contulit Deus primo homini priuſquam caderet; ergo eadem facilitate potuiſſet ei poſt lapſum reſtituere amiſſum ea facilitate, qua poteſt hominem mortuum reſuſcitare.De facto autem, vt dixi vt communis Thologorum ſententia fert à principio conceptionis habuit beata Virgo fomitem ligatum,imo,& extinctũ præter virginem autem nulli iuſto extinctus fuit fomes in tota materia,nam in aliqua,vel bi g. Caſtitatis

tis legimus priuilegium aliquibus ſanctis eſſe cōceſſum, vt de AEquitio ſcribit Gregor. lib. 1. Moral. c. 4. & de Benedicto lib. 2. c. 2. & de beato Thom. in eius vita legimus; ergo hoc priuilegium conceſſum fuit ſaltem pro aliqua parte vitæ.

Secunda concluſio. Non poteſt homo iuſtificatus per opera ſua, etiam ex gratia Dei facta ad eum ſtatū perfectionis in hac vita peruenire, in quo fomite careat. Probatur nam etiam id D. Paulo conceſſum non fuit dicenti Roma. 7. Nunc autem iam non ego operor illud, ſed quod habitat in me peccatum. Nam licet non loquatur ſolum de ſeipſo, ſeipſum tamen non excludit, nam verba illa video aliā legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, de homine iuſtificato, & ſub gratia conſtituto, exponit Aug. lib. 1. retractat. cap. 24. & lib. 2. cap. 1. & ex profeſſo probat lib. 1. contra duas Epiſtolas Pelagianorū cap. 10. & lib. 6. contra Iulianum cap. 11. vbi etiam in eam ſententiā allegat Nazian. Hilar. & Ambroſ. & idem habet lib. 1. de nuptiis, & concupiſcen. cap. 17. & ſerm. 5. de verbis Apoſtoli, vbi ex profeſſo probat etiā de propria perſona Pauli poſſe locum illum optime intelligi, & debere. Idem docet latè Hieron. dialogo. 2. contra Pelagianos in principio vbi hæc verba Apoſtoli allegat tanquam de ſeipſo intelligenda, & alibi ſæpe in ſuis Epiſtolis, & confirmāt interdū verba eiuſdem Apoſtoli. 1. Corint. 4. nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum. Et cap. 9. Caſtigo corpus meum, & in ſeruitutem redigo. Quæ verba ſic ponderat, idem Hieron. Epiſtola 21. & ſic communiter exponunt Patres verba Apoſtoli, & ex modernis Salmeron d. 9. ad 10. illud caput, & Benedictus Pererius d. 21. Ergo nullum licet excipere ſine reuelatione ab hac lege fomitis, cū nec ipſe Apoſtolus liber fuerit à fomite dicens 2. Corint. 12. Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ, &c. Vnde Hieron. dialogo. 3. ait verba Pauli ad Pontificem Actor. 23. Percutiat te Deus paries de albate, exiſtimat illa fuiſſe ex motu fomitis profecta nimirum ex inſurgente ira indeliberata, cum ergo Paulus in hac vita non meruerit ablationem fomitis, quis audebit de aliquo alio, id affirmare? Aut cui, aut quando id fuit promiſſum? Imo ſemper videmus viros in modo, & in diuerſitate operandi virtutem illuſtriores maiores ſtimulos fomitis pati, nam quantumuis in iſtis multiplicētur actus ſupernaturales, vel perficiantur habitus, ſemper ſub illis manet appetitus cum ſua integra inclinatione naturali, quæ ſubſtantialiter eſt fomes.

Et licet potuerit Chriſtus ſuis meritis hoc ſingulare donum nobis concedere quo priuaremur fomite etiam in Baptiſmo, vel poſt aliquam virtutis exercitationē, noluit tamen ſuum meritum ad hoc applicare, vel offerre, quia ita oportebat ad illuſtriores victorias iuſtorum, dicente Paulo 1. Corint. 12. virtus in infirmitate perficitur, & quamdiu hæc vita durat, ſemper poteſt magis perfici, ita ſi tale donum concederetur eſſet, quaſi continum, & viſibile miraculū, quod homo in ſe poſsit experiri, & quaſi ſenſibile teſtimonium ſuæ iuſtitiæ, & perfectionis, quod hominibus in hac vita non expedit ſaltem ſecundum ordinariam Dei legē. Item fomes non habet aliquid culpæ,

culpæ, ſed pœnæ, & ad perfectionē redemptionis Chriſti, non pertinuit omnes pœnas huius vitæ auferre, & ideo nec mortem, nec corporis corruptibilis pondus quod agrauat, & mentem deprimit, abſtulit.

QVAESTIO VIII.

Vtrum homo poßit in tota vita nō peccare venialiter per gratiā legis ordinariæ.

SVPPONO, vt certum poſſe hominem per donum gratiæ vitare perſeueranter, & collectiuè omnia peccata venialia per lōgum tempus, vel etiam per totam vitam diuturnam, hoc ſupponunt Auguſt. Hieron. & alij ſancti Patres, vt ſtatim videbimus. Eſtque de fide, nam ita credit Eccleſia cōceſſum eſſe ſanctiſsimæ Virgini, vt tradit Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 23. & addo potuiſſe Deum, id alicui concedere, etiam manente fomite. Pro quo ſuppono motum concupiſcentiæ primò primum ſine aliqua aſſentione liberæ voluntatis nullum eſſe peccatum, vt diffinitur in Concil. Trident. ſeſſ. 5. cap. 5. ex Paulo ad Rom. 8. dicēte. Nihil damnationis eſt in Chriſto Ieſu, his qui non ſecundū carnem ambulant, ambulare enim ſecundum carnem eſt concupiſcentiæ inordinatæ aliquo modo conſentire, & ideo recte colligit Concilium concupiſcentiam non conſentientibus, ſed viriliter per Chriſti Ieſu gratiam repugnantibus nocere non valere, & per conſequens nec eſt peccatum veniale; nam vt ait Paulus Rom. 7. Non ego operor illud, ſed quod habitat in me peccatum, & clarius in fine capitis, igitur ego ipſe mente ſeruio legi Dei, carne autem legi peccati; ergo poterit Deus hominem habentem fomitem ab omni prorſus veniali lapſu, quouis tempore præſeruare.

¶ Sed nota. Neminem in tota vita mortali poſſe peccata omnia etiam venialia vitare niſi ex ſpeciali Dei priuilegio, vt Trident. Concilium tradit ſeſſ. 6. can. 23. Aduerte tamen triplex eſſe poſſe ſpeciale auxilium, vel donum gratiæ: vnum dici poteſt ſecundum legem, aliud ſupra legem, & tertium contra legem. Exemplum primi eſt in dono perſeuerantiæ, nam illud ſpeciale eſt; datur autem ſecundum legem ordinariam, quāuis dari huic potius, quā illi ſit ex libera electione Dei. Exemplum ſecundi eſſe poteſt confirmatio in gratia, quatenus aliquid addit vltra donum perſeuerantiæ, & ad hoc membrū pertinent omnes fauores gratiæ, qui non ſolum ſunt ſpeciales, ſed etiā extra ordinarij. Exemplum tertij eſſe poteſt conceptio abſq. peccato originali, nam illud non ſolū eſt ſupra, ſed etiam contra legem. Imo idem ſuo modo inuenitur in ſanctificatione in vtero, & idem exiſtimo de ablatione fomitis in hac vita præſertim in toto tempore in omni materia.

Sit prima concluſio. Priuilegiū vitandi omnia peccata venialia, tā deliberata, quam ſubreptitia per totam vitam pertinet adhūc tertiū ordinem, & in hoc ſenſu loquutum eſt Concilium, poſſunt etiam dari ſpecialia priuilegia ad vitanda venialia, vel in vna materia, vel ad ea tantū, quæ deliberata ſunt, vel ſaltem pro aliquo tempore vitæ, & talia auxilia ad tertium ordinem ſpecialis priuilegij pertinebunt, quia licet magna, & rara ſint

contra nullam ordinariam legem eſſe videntur.

Secunda concluſio. Sine ſpeciali gratiæ priuilegio, non poſſunt iuſti per totam vitam venialia peccata vitare, vt id ſit infallibile, & nũquam appoſitum cõtingat, nec cõtingere valeat. Probatur ex prædicta diffinitione Cõcilij quæ abſoluta eſt, & vniuerſalis, & ex his colligitur iuſtos, & ſanctos homines quantumuis perfectos in hac vita non omnia peccata venialia vitaſſe. Probatur 1. quia ita loquũtur Scripturæ Eccleſiaſtes 7. 3. Regum 8. & 2. Paralip. 6. Non eſt homo iuſtus in terra, qui faciat bonum, & non peccet. Prouerb. 23. Septies in die cadit iuſtus. Iacobi 3. In multis offendimus omnes. 1. Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatũ non habemus, ipſi nos ſeducimus. Et hæc communis expoſitio à Patribus recepta eſt de peccatis venialibus. Secundo probatur, quia loquuntur Cõcilia præſertim Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. Vnde communis eſt illa vox (ait Concilium) Dimitte nobis debita noſtra. Et idem ait Concilium Mileuit. cap. 7. & 8. Probatur tertio, ex Patribus: imprimis Cyprianus ſerm. de opere, & de elemo. Nemo eſſe ſine peccato poteſt, & quiſquis ſe inculpatum dixerit, aut ſuperbus, aut ſtultus eſt, & idem lib. de orat. Dominica circa verba illa Dimitte nobis debita noſtra. Et allegatur ab Auguſt. de bono perſeuerã. cap. 5. & idem Cyprian. lib. 3. ad Quirinum cap. 54. allegatus etiam ab Auguſt. lib. 4. contra duas Epiſtolas Pelagianorum cap. 10. & à Hieron. dialog. 1. contra Pelagianos. Conſentit Nazian. orat. 5. & orat. 4. quæ eſt ſecunda contra gulam dixit, à peccato penitus liberum eſſe, Deus ſupra humanam naturam ordinauit, & clarius orat. 20. dicit, non tantum vulgares homines, ſed etiam præſtantiſſimos viros huic fragilitati eſſe obnoxios, & ita ſemper loquuntur Patres. Legatur Hieron. Epiſt. ad Cteſiphontem, & in tribus libris contra Pelag. vbi addit de facto etiam homines iuſti, & ſub gratia viuentes tantam innocẽtiam non conſeruarunt. Idem docuit Augu. in libris de nat. & gratia fere per totum præſertim cap. 36. & 53. & alibi ſæpe Gregor. 18. Moralium cap. 4. alias 5. vbi diſtinguit grauia, & leuia peccata, & hæc poſteriora dixit etiam à iuſtis omnino vitari non poſſe.

Ratio autem huius impotentiæ ſine ſpeciali priuilegio, ſumenda eſt ex ipſa intrinſeca pugna fomitis, qua ſancti generaliter loquendo non carent, qua poſita difficillimũ eſt etiam ſingulis motibus, ita fortiter reſiſtere, vt nec leuiter homo impingatur; ergo omnibus ſimilis erit moralis impoſsibilitas, niſi Spiritus Sanctus hanc curam ſpecialiſsimam ſuſcipiat. Cum ergo hæc generalis non ſit, é contrario erit generale iuſtos aliquando cadere. Vnde cum Auguſt. lib. 2. de peccatorum meritis cap. 6. ait poſſe iuſtos vitare omnia hæc peccata loquitur ipſe, vt etiam Hieronymus dialog. 1. contra Pelag. vel de poteſtate phyſicâ, ſeu ad ſingula, vel de poteſtate cum ſingulari gratia.

Tertia concluſio. Priuilegium carendi omni peccato per totam vitã præter virginem nemini debetur, aut poteſt attribui. Vnde Auguſt. præſertim de nat. & gratia cap. 33. & libro 2. peccatorum meritis à cap. 8. congerit multa exempla virorum ſanctitate excellentium, quos legimus aliquando

do peccaſſe. Legendus Vega lib. 14. in Trident. cap. 17. Belarmin. lib. de amiſsione gratiæ cap. 5. Soto lib. 3. de natu. & grat. cap. 3. De Ioanne Baptiſta, pauci hoc ſignificant, ſed id minus probabile eſt: de aliis vero, vt Hieremia, Sancto Ioſeph id dici non poteſt cum probalitate, præſertim includendo etiam peccata venialia ex ſurreptione, quia nemo liber fuit à fomite. & maius miraculũ eſſet præſeruari ab omni huiuſmodi culpa, non obſtante fomite, quam fomitem ipſum auferre, ſeu ligare, & ideo Auguſt. lib. 5. contra Goliat cap. 9. non immerito illam conſtituit regulam, vt nemo cenſendus ſit ab omni peccato veniali præſeruari, niſi qui etiam fuerit ab originali immunis, vtique perfecte, & ſine fomite quod ex priuilegio ſoli Beatæ Virgini conceſſum eſt.

Quarta concluſio. Non ſolum per totã vitam, verum etiã nec per notabilem eius partem poteſt de aliquo ſancto cum fundamento affirmari recepiſſe donum carendi omni peccato veniali, etiam ex ſurreptione per longum tempus. Probatur ex inſurgentibus motibus fomitis, ob quos ſine ſpeciali priuilegio, & ſpeciali gratiæ auxilio culpa leuis vitari non poteſt. Loquendo autem de ſolis peccatis deliberatis credi poteſt ſanctos aliquos interdum peruenire pro aliquo tempore vitæ, ad tam perfectum gradum perfectionis, vt vel raro, vel nunquam illa committant. Et de Apoſtolis probabile eſt poſt confirmationẽ, & aduentum Spiritus Sancti illa cum plena aduertentia non cõmiſiſſe, licet per non nullam inconſiderationem, vel ſurreptionem aliquando potuerint leuiter deficere: at vero pro toto tempore vitæ de Ioanne Baptiſta id credi poteſt, de aliis autem, minime. Quia Ioannis Baptiſta ſanctificatus fuit excellentiori modo in vtero matris, ideoque à principio videtur conſtitutus in ſtatu perfectorum, in altiſsimo illius gradu, cum magno diuino lumine, aliiſque gratiæ auxiliis. Et ideo facile credi poteſt nunquam talia peccata commiſiſſe, quod de aliis dici non poteſt, quia omnes cæperunt in ſtatu imperfecto. Ex quibus à fortiori colligitur neminem ſanctorum vitare potuiſſe omnia venialia per longum tempus, dicit enim Scriptura ſepties in die cadit iuſtus, ad ſignificandum breuiſsimum tempus, in quo iuſtus ſtare poteſt ſine vllo lapſu. Et probatur, quia ad vitandũ per longum tempus peccata venialia, & vt perſeueret iuſtus in gratia indiget auxilio ſpeciali; ergo ſine maiori, & ſpecialiori non poterit vitare omnia venialia, etiam deliberata maxime cum occaſiones cõmittendi hæc peccata venialia etiam deliberata multo plures ſint, quam vitandi mortalia. Et confirmatur, nam ſi per longum tempus poſſent venialia vitari, poſſent per totam vitam, nam quod alicui eſt longum tempus alij eſt tota vita, quæ longior non eſt, quam longum tempus alterius. Pro breui tamen tempore, ac pro quolibet momento aſsignato, ſeu diuiſsim ſumpto poſſunt per communia auxilia vitari omnia venialia peccata. Ita tradunt Soto, & Vega ſupra, & cap. 19. & Auguſt. de natu. & gratia cap. 61. & ſequentibus, quia omne peccatum etiam veniale libere committitur; ergo ſemper eſt in poteſtate hominis illud vitare, quia hoc pertinet ad rationem liberta-

bertatis; ergo ſaltem pro breui tempore, erit hæc poteſtas moralis, & reduci poteſt in actum per ordinarium auxilium gratiæ. Nec in hoc eſt illa difficultas, quæ in continuatione, & perſeuerantia inuenitur.

Sed quæres. Quantum ſit hoc tempus? Soto, & Vega vnius diei tempus admittunt, alij trium, vel quatuor horarum. Sed certe hoc tẽpus omnino diffiniri non poteſt, quia pendet ex variis circunſtantiis, vt ex complexione, & diſpoſitione hominis, ex cõſuetudine, ex vitæ ſtatu, & ſimilibus; ſolum dici poteſt maiori tẽpore poſſe vitari peccata deliberata, quã quæ fiunt ex ſurreptione. Vnde priora vitari forte poſſunt per integrum diem; de poſterioribus autem res eſt magis incerta, quia Auguſt. Homil. 2. in Apocalip. Simpliciter dicit nullum eſſe diem, in quo iuſtus poſsit eſſe ſine peccato, & Prouerb. 24. dicitur. Septies in die cadit iuſtus, ſed hæc parũ vrgent, quia illæ Homiliæ in Apocalip. non ſunt Aug. in loco autem Prouerbiorum illud (in die) nõ eſt in Hæbreo, aut Græco, & in Biblia Sixti omiſſum eſt; & ideo non eſt impoſsibile hoc tẽpus extendi ad vnum diem ſimpliciter quo ad omnia peccata.

QVAESTIO IX.

Vtrum iuſti in hac vita poſsint eſſe certi certitudine fidei de ſua iuſtitia.

SOlet certitudo definiri quod ſit determinatio intellectus ad vnum. Sic D. Thom. in 3. diſt. 23. q. 2. art. 2. q. 3. quia certitudo opponitur dubitationi, dicitur autem proprie intellectus dubitare, quando in neutram partem contra ditionis, poteſt determinari, ſed anceps eſt, & quaſi ſuſpenſus. Per determinationem autem ad iudicium alterius partis illa dubitatio expellitur, & manet certitudo, ſed in præſenti non loquimur de iſta certitudine, nam poteſt homo aliquando iudicare, ſe eſſe iuſtum, ſiue vere, ſiue falſo, ſiue temere, ſiue prudenter, ſiue cum formidine, ſiue abſque illa id iudicet. Nec iſta acceptio certitudinis eſt propria, & riguroſa, nam ex illa ſequitur omnem aſſenſum intellectus ad alteram partem determinatum eſſe certum, & ſic omnem opinionem certam eſſe. Determinatio ergo intellectus non eſt idem quod certitudo, ſed abſtrahit à certo, vel formidoloſo aſſenſu. Vnde propria certitudo vltra determinationem addit firmitatem in aſſenſu, vt notauit D. Thom. in 3. diſt. 26. quæſt. 2. art. 4. Vnde propria certitudo intellectus excludit aliquo modo formidinem ab ipſo aſſenſu.

Sit concluſio. Nemo in hac vita poteſt fide diuina credere infallibili certitudine eiuſdem fidei in vllo tempore, vel aliquo temporis momento, ſe eſſe iuſtum. Hanc veritatem contra hæreticos huius temporis late probat Vega fere toto lib. 9. præſertim a cap. 6. Caſtro verbo gratia Hæreſi. 3. Ruardus. ar. 9. Belar. lib. 3. de iuſtific. per totum, Stapleton toto etiam lib. 7. de iuſtific. Soto lib. 3. de nat. & gratia cap. 10. Roſenſis art. 10. & 11. Theologi Scholaſtici 1. diſt. 17. & in 2. diſt. 28. D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 5. & ibi Caiet. & eſt de fide. Probaturque primo. Nam Eccleſiaſtici 9. habetur, ſunt iuſti, atque ſapientes, & opera eorum in manu Dei, & tamen neſcit homo, an odio, vel

amo-

Digitized by Google

amore dignus ſit, & omnia in futurum reſeruantur in certa; ergo ſemper habemus incertitudinem gratiæ, & conſequenter incertitudinem prædeſtinationis. Vtrumq. enim hoc teſtimonio probatur: præcipue tamen incertitudo gratiæ, quia ſapiens magis loquitur de amore, quo dignus eſt iuſtus ſecundum præſentem ſtatum, & quod ſapiens miratur illud eſt, quod eodem tẽpore, quo homo iuſta opera facit neſcit an odio, vel amore dignus ſit. Nec loquitur ſapiens de hominibus in communi, nec de iniq. operantibus, ſed de iuſtis bene operantibus, & de his miratur, quod neſciat in quo ſtatu iuſtitiæ, vel peccati ſint, ſed omnia in futurum reſeruentur incerta, id eſt, vſq. ad vltimum vitæ terminũ. Neſcit ergo homo an prædeſtinatus ſit, nec ſuæ graitæ certitudinẽ habet, & an ſit de numero filiorũ, vt ait Bernard. ſerm. 5. de omnibus ſanctis. Et addit ſapiens eo ꝙ vniuerſa eueniãt iuſto, & impio, bono & malo, &c. Vt declaret veluti indicio ſenſibili, & experimento omnibus noto, quod dixerat, quia iuſtus non ſolũ ex ſuis operibus non poteſt cognoſcere, an ſit amore dignus verum etiam neq. ex his quę à Deo in hac vita recipit, & ſub eius notitiam cadunt intelligere poteſt an ad amorem, vel ad ſupplicium pertineat. Nam cũ homo bona à Deo recipit ignorat, an ſint præmium virtutis, & media ad ſalutem, vel ſolum ex generali prouidentia proueniat, & cum iuſtus mala patitur ignorat an ſit in ſupplicium al quorũ peccatorum, vel ad profectum virtutis. Probatur etiam hæc veritas ex illo Prouerb. 20. Quis poterit dicere mundũ eſt cor meum? Purus ſum à peccato? Quod licet de peccato mortali cõmuniter intelligatur de veniali etiam exponit Beda. Et Eccleſiaſt. 5 de propitiato peccato, noli eſſe ſine metu, id eſt, noli eſſe ſine metu de peccato commiſſo, quaſi iam remiſſo, & ex ea confidentia adiicere nouum peccatum, quaſi certus de obtinenda remiſsione. Neque enim dicas (ait ſapiens) miſeratio Domini magna eſt, &c. Nunquam ergo homo poteſt eſſe per fidẽ certus, quod remiſsionem obtinuerit.

Ex nouo Teſtamento eſt optimũ teſtimoniũ Pauli 1. Corint. 9. neq. me ipſũ iudico, nihil enim mihi cõſciusſum, ſed nõ in hoc iuſtificatus ſum, qui autem iudicat me, Dominus eſt quem locũ ita exponit D. Tho. id eſt, non habeo cõſcientiam peccati mortalis, ſed non in hoc iuſtificatus ſum, id eſt, non ſufficiet ad hoc quod me iuſtũ pronunciem, quia poſſunt alia peccata in me latere, quæ ignoro ſecundũ illud Pſalm. 18. delicta quis intelligit? & Anſel. in eodem ſenſu ibi exponit, & cæteri Patres præſertim Aug. in illud Pſal. 41. abiſus abiſum inuocat, & Clarius lib. 83. quæſti. q. 56. vbi ex hoc loco colligit etiam teſtimonium cõſcientiæ non ſufficere alicui, vt de ſe iudicium ferat, iuxta illud etiam Eccleſiaſt. 7. Non te iuſtifices ante Deũ quoniam agnitor cordis ipſe eſt. Vnde immerito Vaſquez 1. 2. d. 200. cap. 5. ait hoc teſtimonium Pauli inefficax eſſe, quia tunc iam habuit Paulus reuelationẽ ſuæ gratiæ imo, & prædeſtinationis, vt ex illo etiam 1. Thimoth. 4. Curſum conſumaui, fidẽ ſeruaui in reliquo repoſita eſt mi corona iuſtitię aperte colligitur. Hoc enim libẽter cõcedo, non tamẽ diminuit efficaciã dicti teſtimonij, nam ſenſus Pauli eſt neminem iudicio humano proprio, & in propria conſcientia

fundato de ſua iuſtitia cum certitudine iudicare, & hoc etiã de certitudine affirmat cũ dicit, ſed neque me ipſum iudico, & reddens rationem ait, nihil enim mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum, id eſt, ex hoc teſtimonio conſciẽtiæ non poſſum certã proferre ſententiam, quod ſim iuſtus, quod veriſsime dicere potuit etiã ſi per reuelationem ſciret ſe eſſe iuſtum, & ſic ſemper eſſet verum, qui autem iudicat me Dominus eſt, quia licet ipſe per reuelationem iudicaret ſe iuſtum, illud magis erat iudicium Dei quam ſuum. Et non expediebat tunc Paulum reuelationem ſuam aliis manifeſtare. Sequitur etiã quod cum abſolute Paulus loquatur, non ſolum de veniali, ſed de mortali intelligendũ eſſe præſertim, quia de peccato veniali ſatis dubitari poteſt, an dicturus eſſet Paulus, nihil mihi conſcius ſum.

Sed eſt elegans teſtimoniũ Concilii Tridentini ſeſſ. 6. cap. 9. dicentis. Quilibet dum ſeipſum, ſuamq. propriam infirmitatem, & indiſpoſitionem reſpicit de ſua gratia formidare, & timere poteſt, cum nullus ſcire valeat certitudine fidei, cui non poteſt ſubeſſe falſum ſe graitam Dei eſſe conſequutum. Et loquitur Concilium de omni fide, cui non poteſt ſubeſſe falſum, & de fide, quæ excludit omnem formidinem; ergo nullus poteſt eſſe certus fide vniuerſali, vel priuata de ſua iuſtitia, ſed ſẽper timere debet, ac formidare, cum nec ſit reuelatio vniuerſalis, vel particularis. Aliud enim eſt agnoſcere Deum per fidem, & aliud cognoſcere in nobis habitare per gratiam. Hoc enim vltimum cognoſci non poteſt niſi coniecturaliter, bene tamẽ certitudine fidei cognoſcimus Deũ habitare in Eccleſia, & etiã vt ait Paulus Rom. 8. Ipſe ſpiritus (nempe per ſuam inſpirationem, & nos adiuuando) teſtimoniũ reddit ſpiritui noſtro, quod ſimus filii Dei, quia Deus Pater vult nos in filios adoptare, ſi per nos non ſteterit. Vnde inuocatio Patris etiam peccatoribus communis eſt, vt exponentes orationem Dominicam Patres docẽt, quia omnibus dedit poteſtatem filios Dei fieri, vt exponit Aug. ſerm. 126. & per coniecturã, & per effectus poteſt iuſtus cognoſcere ſe filium Dei eſſe.

QVAESTIO X.

An iuſti poßint eſſe certi ſaltem certitudine Theologica, ſiue ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis.

DIffert certitudo Theologica à certitudine fidei, quia Theologica nõ innititur reuelationi diuinæ immediate ſicut certitudo fidei, ſed mediante diſcurſui, qui vt, veram certitudinem Theologicam inducat niti debet in vno principio de fide, certo, & alio ſaltem euidenter naturaliter, vel experientia euidentiſsima, ac certiſſima, ſecundum ordinem naturalem. Vnde multi putant illas certitudines differre pluſquam ſpecie, quia Theologica eſt ordinis naturalis ſequens debiliorem partem: alij vero exiſtimant eſſe etiam ordinis ſupernaturalis, quia non nititur naturali principio, tanquam cauſæ per ſe, & propriæ rationi aſſentiendi. Sed vt proponenti, quid ſub diuina reuelatione contineatur. Et nihilominus docẽt hanc certitudinem eſſe ſpecie diſtinctam, & inferiorẽ certitudine fidei, quia non aſſentitur ex teſtimonio Dei

aliquid

aliquid in ſe, ac explicite teſtificantis, ſed tantum implicite, ſeu virtute in alio. Sed de hac differentia nunc non curamus, ſed ſolum ſupponimus certitudinem Theologicam eſſe minorem, & ſpecie diuerſam à certitudine fidei, quidquid ſit de aliis qualitatibus eius.

Sit concluſio. Iuſtus de lege cõmuni, & ſecluſa ſpeciali reuelatione, aut inſtinctu illi ęquiualenti nõ poteſt certo iudicare ſe eſſe iuſtũ, etiam Theologica certitudine. Et eſt communis, & patet ex illo Prouerb. 20. Quis poteſt dicere mundum eſt cor meũ? nam qui eſt certus Theologicè de aliqua veritate, ſine temeritate, vel arrogantia poteſt illam affimare, imo & cum merito ſi fuerit conueniens, vt ſancti interdum fecerunt certi de ſua iuſtitia ex ſpeciali reuelation, e vt de Paulo ſupra vidimus, vt conſtat de Iob. cap. 13. & 27. & ſi nullus poteſt dicere mũdum eſt cor meum, neque id poterit ſcire Theologica certitudine. Et poteſt adduci illud Dauidis delicta quis intelligit? Et Eccleſiaſ. Non te iuſtifices apud Deũ, quia agnitor cordis ipſe eſt. Poteſt etiã probari ex Cõcil. Trid. vbi ſupra, quia non ſolũ docuit neminem poſſe fide credere ſe eſſe iuſtũ, ſed addit cui non poteſt ſubeſſe falſum, ac certirudine Theologiæ, non ſubeſſe falſum, nec poteſt eſſe cum formidine alioquin non eſſet ſcientia, ſed opinio: at in hoc ſeculo, ſemper viuimus cum formidine. Vnde Prouerb. 8. Beatus vir qui ſemper eſt pauidus, quibus verbis conſonãt illa Auguſt. ſerm. 23. de verbis Domini. Tu non vides in te peccatum, forte Deus videt, qui melius videt. Nec per virtutem Sacramenti poteſt aliquis eſſe certus, quia valor Sacramenti cuiuslibet ſemper eſt incertus, cum poſſit aliquando non rite, nec valide miniſtrari, poteſtq. ex parte ſuſcipiẽtis adulti, non eſſe conueniens diſpoſitio. Nec poteſt intentio confeſentis eſſe ipſis euidens, & ſic non tranſcendit fidem humanam, cui poteſt ſubeſſe falſum. In Sacramẽto autem confeſsionis additur alia incertitudo, quia non eſt certum hunc miniſtrũ Sacramenti eſſe verum Sacerdotem; potuit enim habere deffectum eſſentialem in ordinatione ſua, & illum ignorare. Item diſpoſitio ex parte pœnitentis ſicut oportet eſt incerta. Imo, & ipſa attritio requirit ſuum modũ, vt ſit ſicut oportet, qui modus nũquam eſt euidenter notus, licet intra latitudinem coniecturæ magis poſsit innoteſcere attritio, quam contritio.

Ex his colligitur multo minus poſſe hominem qui extra Sacramẽtum iuſtificatur certo ſcire certitudine Theologica gratiam, vel remiſsionem peccatorum fuiſſe conſequutum, quia non poteſt abſoluta certitudine, etiam naturali, ac phyſica, ſiue Metaphyſica cognoſcere ſe dilexiſſe, aut diligere Deũ ex vero, & puro amore charitatis, ſeu beneuolentiæ propter ipſum, vel deteſtari peccatũ propter Deũ ſicut oportet; ergo non poteſt ex principiis inferri euidens iuſtificatio. Nec ex effectibus id colligi poteſt, verbi gratia, quia homo delectabiliter Dei præcepta ſeruat per multum tẽpus, ſine graui lapſu perſeuerat. In Conciliis etiam ſeruandis. Etſi peccata venialia vitare ſtudeat, ſemper tamen manet ſtabilis ſentẽtia Pauli nihil mihi conſcius ſum, ſed nõ in hoc iuſtificatus ſum & illud Dauidis: ab occultis meis munda me. Colligitur etiam multominus poſſe hominem eſſe certũ dicto modo de augmẽto ſuæ iuſti-

Digitized by Google

tiæ. Probatur, quia augmentū formæ ſupponit formam; ergo qui non eſt certus de forma, non erit de eius augmento, & ſi quis per Sacramenta mortuorum nō cognoſcit certo conſequi vitam non poterit cognoſcere ſe recipere augmentum vitæ per Sacramenta viuorū, & in omnibus Sacramentis eſt incertitudo ex parte obicis ſuſcipientis.

Item de ipſis operibus non eſt ſatis certum an ſint talia, qualia ad augendam gratiam eſſe oporteat, atq. ita concluditur, nec per vſum Sacramentorum, nec per diuturnā operationē iuſtitiæ perueniri poſſe ad certitudinem Theologicam de propria iuſtitia, ſed tantum coniecturalem, de qua loquitur Ioan. 1. Canon. 3. Nos ſcimus quoniā trāſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres, & Chriſtus Dominus dicens diſcipulis Ioā. 13 in hoc cognoſcent omnes ſi diſcipuli mei eſtis ſi dilectionē habueritis ad inuicem. Nam qui diligit proximum coniectare poteſt, & cōfidere ex vera charitate illum diligere, & ſe translatum eſſe de morte ad vitam, & hic eſt ſenſus verborum Pauli gloria noſtra, hæc eſt teſtimonium conſcientiæ noſtræ, & cum ait Paulus Rom. 8. Certus ſum enim, quia neq. mors, neq. vita poterit nos ſeparare à charitate Dei, vel loquitur ſic Paulus, quia habuit ſpecialem reuelationē ſuæ prædeſtinationis, & perſeuerātiæ: vel loquitur, vt alij iuſti loqui poſſunt de certitudine confidētiæ, nā & ibi ait Ambr. Vbi nos habemus (certus ſum) iuxta Græcum legitur (confido) & ſumitur clare ex Liberio Papa Epiſt. 2. circa finem. Bernard. de duplici Baptiſta exponit de certitudine cōditionata, ſeu ex parte charitatis, ſcilicet certus ſum, quiā nihil nos ſeparabit ſi nolimus nō enim ſeparabimur, niſi libere cōſentiamus. Item ſæpe apud eūdē Paulū particula (certus ſum) ſolū ſignificat vehementē cōiecturā, vt Rom. 15. certus ſum fratres mei, & ego ipſe de vobis, &c.

QVAESTIO XI.

An ex operibus iuſtitiæ poßit iuſtus eſſe moraliter certus de ſua gratia, & in quo gradu.

SIT Concluſio. Non repugnat iuſtum aliquē peruenire in hac vita ad habendam moralem certitudinem ſuæ gratiæ. Hęc non eſt contra Scotum, D. Thom. qui ſolam certitudinē coniecturalem videntur admittere cum D. Tho. dicto art. 5. & Scotus in 4. diſt. 9. q. vnica, & etiā D. Bonauē. in 1. diſt. 17. ar. vnico. q. 3. Ricard. q. 3. Dura. q. 4. Gabri. in 2, diſt. 27. ar. 3. dubio 5. Medina vbi D. Tho. nam iſti Doctores tantum intendunt duos primos gradus certitudinis excludere, non tamen negant (vt doctè Suarez lib. 9. de grat. c. 11.) in hoc tertio modo coniecturalis cognitionis poſſe eſſe gradus, & aliquē habere rationem aliquam certitudinis, neq. illam negant in gratia poſſe reperiri ſaltem in aliquibus viris perfectiſsimis, & perſeueranter Deo ſeruientibus, & cum eo familiariter agentibus, hoc enim cōſentaneū eſt ſcripturæ, vt eſt illud 1. Ioā. 3. In hoc cognoſcimus quoniam ex veritate ſumus, & in cōſpectu eius ſuadebimus corda noſtra, & illud 2. Corint. 1. Gloria noſtra hæc eſt teſtimonium conſciētiæ noſtræ, & ad Galat. 5. Fructus ſpiritus eſt gaudium, pax &c. & alia ſimilia. Probatur etiam ex Auguſt. ſupra citato dicente. Ex ipſa dele-

delectatione iuſtitiæ Spiritum Dei in nobis eſſe cognoſcimus, & Leo Papa in ſerm. 8. Epipha. qui experiri cupit an in ipſo Deus homo ſit, ſincero ex animo cordis ſui interiora diſcutiat. Et addit quiſquis huiuſmodi eſt Deũ habitatorẽ, & rectorem ſuum eſſe non dubitet. Et ſimili modo loquitur Auguſt. tractatu. 5. in Epiſt. 1. Ioann. & alij Patres.

Et probatur ratione. Nam certitudine morali credit quis ſe eſſe baptizatũ ſi eſt de parentibus chriſtianis, & inter catholicos ordinario modo natus, & educatus, nullãque habeat rationẽ male ſuſpicandi de intentione miniſtri. Item ſi contingat aliquem poſt Baptiſmũ non habuiſſe conſcientiam peccati mortalis, quod in confeſsione aperire potuerit, illum poſſe pro toto illo tempore retinere fidem humanam de iuſtitia ſua, quæ morali modo poſsit dici certa, & ſi hoc contingat longo tempore cũ aliis circunſtantiis, cum experientia interni affectus quaſi cõtinui ad Deũ cum efficaci propoſito nunquam offendendi illum, & frequenti Sacramentorũ vſu, &c. Profecto his, & aliis penſatis non parum creſcere poteſt cognitio, & moralis certitudo gratiæ. Itẽ ille qui poſt Batiſmum lapſus eſt, & deinceps in diſcurſu lõgi tẽporis variis & multis Sacerdotibus confeſſus eſt, & de nullo illorum habet rationem, vel occaſionẽ ſuſpicandi, vel quod rite ordinatus non ſit, vel quod intentionem abſoluẽdi non habuerit videtur moraliter impoſsibile, quod inter tot miniſtros nullus fuerit, & verus Sacerdos, & fidelis in miniſtrando, poteſtque moraliter eſſe valde certus aliquando rite confeſſum eſſe, & per conſequens poteſt talis homo cum magna fide morali iudicare ſe aliquãdo gratiam amiſſam recuperaſſe, & aliquando veram contritionem habuiſſe, & maxime ſi accedat diuturna perſeuerantia, ſine peccato mortali, & per ſingulos dies maior affectus placendi Deo cum propoſito nunquam offendendi illum. Hiſque accedere poſſunt alij nobiliores effectus diuini Spiritus, vt magna deuotio in Deum, contemptus rerum temporalium, animus nihil niſi propter Deũ amans, cui viuere non tantum ſit (vt ait Bernard) ſed & diu iam fuerit. His ergo omnibus inſpectis, non videtur dubium, vt hic de propria iuſtitia habeat aliquam moralem certitudinẽ. Sed in quo gradu ſit iſta certitudo omnino determinari nõ poteſt, videtur tamen, neque in ſummo, neq. in infimo, ſed in medio, quodam gradu eſſe collocandam. Vnde hæc certitudo gratiæ nõ eſt ita certa, ac iſta propoſitio (Roma eſt) Nam iuſtus etſi perfectiſsimus poteſt formidare, ne forte aliter ſit, quam ipſe credat, quia nunquam poteſt tanta eſſe certitudo, vt attingat fidem, cui non poſsit falſum ſubeſſe, vt ait Concilium Trident.

Nihilominus tanta eſſe poteſt, hæc certidudo, vt regulariter, ac moraliter excludat actualem formidinẽ. Aliud enim eſt non poſſe formidare, aliud non formidare, nam formidare actu non eſt neceſſitatis, ſed libertatis, & ideo licet quis poſsit formidare, poteſt etiam non formidare, & ita aſſentire ſine actuali formidine ex efficacia motiuorum, quæ valde determinant intellectum, & ita facilitant mentem, vt moraliter, ac frequentius excludat actualem conſiderationem, de poſsibilitate falſitatis, & ideo regulariter, & ſine temeritate

Digitized by Google

excludat actualem formidinem, vt indicat Vega vbi ſupra cap. 46. Sed non eſt tanta certitudo, vt iam dixi ſicut eſt iſtius propoſitionis (Roma eſt) nam hoc obiectum (Roma eſt) eſt ſenſibile, & oculis viſibile quod euidenter ab aſſerẽtibus cognitum ſit. Item teſtimonium illorum ſenſibile etiam eſt, & euidẽter à credente percipitur, & auditur, nec poſſunt tot homines fide digni ad confingendum mendaciũ inter ſe conuenire, & ideo illa videtur eſſe ſummus gradus certitudinis humanæ de qua ſimpliciter dici poteſt nõ poſſe illi falſum ſub eſſe, nec formidinem admittere: at hoc obiectum (ſum in gratia) in ſe inuiſibile eſt homini, & ſigna etiã per quæ cognoſcitur ſunt magna ex parte inuiſibilia, nec cognoſcũtur ſecundum proprias, & ſpecificas rationes ſuas, quia vt ſic excedunt vires humanas vnde non poteſt eſſe hæc certitudo in illo ſupremo gradu fidei humanæ.

Interrogari etiam poteſt an aliquis iuſtus poſsit tan firmiter credere ſe eſſe iuſtum, ſicut credit ſe eſſe baptizatum, vel eſſe Sacerdotem ſi ordinatus ſit, vel hanc hoſtiam conſecratam vere eſſe Sacramentum, & in ea eſſe Chriſtum. Reſpondeo eſſe valde probabile poſſe adliquem iuſtum ad illũ ſtatum virtutis aſcendere in quo non minus certo credat remiſſa eſſe ſibi peccata actualia, quam originale, ſeu non minus certo credat aliquam ſacramentalem abſolutionẽ validam in ſe fuiſſe, & habuiſſe effectum, quam Baptiſmum, vel ordinationem. Nota tamen quod hæc certitudo moralis, cum ſumma nõ ſit ſicut iſta (Roma eſt) nõ eſt materia iuramenti, ſicut nec poteſt quis iurare ſe eſſe Baptizatum, ſeu Sacerdotem, niſi intelligatur, quo ad exteriorem ritum Sacramenti. Quomodo etiam poteſt iurare, ſe eſſe confeſſum; vel etiam poteſt quis iurare ſe credere verum Baptiſmum ſuſcepiſſe. Sed iuſti ſuam infirmitatem, & diſpoſitionem cõſiderantes, vt loquitur Concil. Trident. ordinarie magis formidant, & timent de propria iuſtitia, quam de Baptiſmo, & ſimilibus, nam de propria iuſtitia ſemper iuſtus eſt pauidus Prouerb. 28. Timet etiam cadere, & amittere gratiam iuxta illud Roma. 11. Qui ſe exiſtimat ſtare videat, ne cadat, tu autem fide ſtas, noli altum ſapere, ſed time 1. Corint. 10.

Ex his ſequitur multo minorem certitudinem poſſe eſſe de futura perſeuerantia, quam de præſenti gratia, nam vt ait Trident. ſeſſ. 6. cap. 13. & can. 15. etiam de perſeuerantia non poteſt eſſe abſoluta certitudo, niſi ex ſpeciali reuelatione, & licet illius poſsint eſſe aliqua coniectura, & ſigna, & idẽ eſt de prædeſtinatione, ſine reuelatione certo cognoſci nõ poſſe, & ideo iuſto quamdiu hic viuit ſemper dicitur tene quod habes ne forte alius accipiat coronam tuam Apocalip. 3. & ita docent communiter Patres, Hieron. lib. 2. contra Pelagium, Auguſt. de bono perſeuerantiæ cap. 23. & alibi ſæpe.

QVAESTIO XII.

Vtrum fidelis poſsit, aut teneatur certa fide credere, ſe veram fidem, ac ſpem habere.

PRima concluſio. Nemo fidelis poteſt credere per fidem infuſam, ſe credere myſteria fidei ſicut ad ſalutem oportet, etiam ſi in reipſa, ita illa myſteria credat. Probatur, quia licet Deus reuela-

Digitized by Google

uelauerit myſteria, nemini tamen reuelauit ſe illa credere eo modo quo tenetur, vel quo ad ſalutem neceſſariũ eſt. Ex quo ſequitur quod nemo fidelis ſcire poteſt euidenter ſe credere myſteria fidei ſicut ad ſalutem oportet, ita vt illud iudicium ſit abſolute, & ſimpliciter euidens. Probat Scotus in 3. diſt. 23. q. vnica, quia nullus fidelis credens poteſt, euidenter ſcire ſuam fidem eſſe veram; ergo nec euidenter ſcrire ſuam fidem eſſe diuinam, aut infuſam; ergo neq. quod ſit ſicut oportet. Conſequentiæ patent. Antecedens probatur, quia cum veritas conſiſtat in relatione, ſeu conformitate impoſsibile eſt euidenter cognoſcere aſſenſum fidei eſſe verum, niſi euidenter cognſocatur rem ita ſe habere in ſe ſicut creditur, ſed credens myſteria fidei, non agnoſcit euidenter res creditas, ita ſe habere, ſicut creduntur; ergo non poteſt euidenter ſcire ſuam fidem eſſe veram; ergo nõ poteſt ſcire quod ſit fides diuina, & infallibilis.

Forte dices euidentiam illã cognoſci per experientiam intimam ipſius fidei. Contra quia experientia non euidenter oſtendit illam fidem eſſe ſicut oportet, ſed tantũ eſſe fidem quo ad ſufficiẽtiam fidei; ergo per illam experientiam non cognoſcit aliquis illã euidenter ſe credere per actum ſupernaturalem fidei infuſæ, nam illa experientia non eſt per quidditatiuam cognitionem ipſius actus fidei pro vt in ſe eſt; ergo per illam non cognoſcitur euidenter vltima differentia propria, & conſtitutiua illius fidei. Item ſola experiẽtia credendi non oſtẽdit quod fidelis credat ex ſolo teſtimonio Dei reuelãtis, nam etiam hæreticus dicit ſe credere fide diuina, & tamen falli tur; ergo ſignum eſt experientiã poſſe eſſe ex fide acquiſita, quare poteſt intellectus euidẽter experiri ſe credere, & non modũ, ſeu ſpeciem fidei qua credit, ſicut poteſt aliquis experiri à lõge illud quod videt eſſe animal abſque hoc quod percipiat an ſit homo, vel brutum, & experiri aliquid eſſe coloratum, non tamẽ eſſe viride, aut nigrũ, nã ſicut ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia

Secunda concluſio. Nullus fidelis ſcire, aut iudicare poteſt abſoluta ſciẽtia, ſeu certitudine Theologica, ſe credere ſicut oportet, nẽpe per actum ſupernaturalem, & qui in ſolo Dei teſtimonio innitatur. Probatur, quia hæc ſcientia nõ poteſt deduci ex vna de fide, & alia euidente ſimpliciter. Sed non poteſt cognoſci hunc actum eſſe fidei infuſæ, & ſupernaturalis, & ſicut oportet, vel ſit fidei humanæ; ergo. Confirmatur, quia nõ poteſt per experientiam euidenter cognoſci, an actus amoris ſit ſupernaturalis, vel ex gratia, vel ſicut oportet; ergo nec de actu fidei cognoſci poteſt cũ certitudine Theologica, quod ſit ad iuſtificationem neceſſarius; ergo ſicut de noſtro amore Dei, non poſſumus, Theologica certitudine aſſequi, quod ſit charitatis infuſæ, ita de noſtro credere non poſſumns ſimili certitudine cognoſcere quod ſit actus fidei infuſæ.

Tertia concluſio. Fideles magna quadam certitudine morali, & coniecturali ſcire poſſunt ſe credere fide ſupernaturali, & infuſa, & ſicut ad ſalutem oportet. Quæ certitudo licet eſſentialiter, non ſit diuerſa ab ea qua credit ſibi remiſſa eſſe peccata, vel quid ſimile nihilominus in gradu, & indiciis poteſt eſſe maior. Probatur, quia hæc

hæc certitudo non eſt fidei, nec Theologiæ; ergo eſt moralis cum maioribus tamē indiciis, quia omnia quę indicant iuſtitiam à fortiori indicant fidem. Et aliunde multa ſunt quæ indicāt fidem, quæ nō indicant charitatem, & alia neceſſaria ad iuſtitiam, vt ſunt illa quæ indicant cognitionē, & perfectionem, vel firmitatem eius, & non indicant alia quæ ad mores, & operationes pertinent. Item charitas per omnia peccata mortalia expellitur; fides vero per ſolam hæreſim. Vnde facilius poteſt cognoſci cum euidentia morali fidem ſemel conceptam, nō eſſe amiſſam quam gratiam. Et é contrario ſi fides per hæreſim amittatur ſimul cum gratia, poſtea facilius redditur ad fidem quam ad gratiam; ergo certius fidelis cognoſcit, ſe credere ſicut oportet, quam amare Deum, vel deteſtari peccatum, ſicut oportet, ac proinde quam eſſe iuſtum. Vnde non recte aſſeruit Vaſquez 1.2. d. 201. cap. 2. nu. 9. certum eſſe de fide catholica hoc ipſo quod aliquis credit myſteria noſtra religionis prudenter propoſita ipſum eſſe fidelē, fide requiſita ad iuſtificationem. Hoc autem falſum eſt, quia nihil eſt fide credēdum, niſi quod reuelatum eſt. Et fide acquiſita poteſt quis credere omnia myſteria religionis chriſtianæ prudenter propoſita.

Ex his infertur quod adultus nō ſit certus de ſuo habitu fidei, ſicut nec de actu, interdum vero poteſt habere maiorē certitudinem de habitu, quā de actu, interdum é contrario, nam ſi adultus fuit baptizatus in infātia, poteſt facile tāta certitudine credere ſe habere habitum infuſum fidei, quanta credit ſe eſſe baptizatum, quia poteſt euidenter ſcire, ſe nunquam incidiſſe in hæreſim, ac proinde nunquam amiſiſſe habitum fidei, quem in Baptiſmo accepit. Quod autem actus fidei quos exercet ſint ab illo habitu eliciti, & fere ſupernaturales, fortaſe non tanta certitudine poteſt coniectari, quanta habet quod fuerit baptizatus, é contrario vero ſi quis, vel poſt Baptiſmum amiſit fidem, vel non fuit in infantia baptizatus, & nunc incipit credere fieri poteſt, vt de ſuo actu fidei habeat magnam certitudinem moralem, quod ſit ſicut oportet, & tamen de habitu non ſit ita certus, quia pœnitentiam omnium peccatorum, non egit, vel de illa minus certus eſt, & ſub opinione verſatur, an infundatur habitus fidei ſine gratia, illi qui per ſolam informem fidem credere incipit. Ex his à fortiori infertur, non poſſe aliquem certum eſſe certitudine fidei nec Theologica de ſua ſpe, ſed tantum coniecturali proxima illi certitudini, qua fides ipſa dignoſcitur, nam ſpes non ita eſt cōnexa cum fide, quin fides poſſit eſſe ſine illa, licet non é contrario.

Quæ hic autem obiici ſolent ex dictis facile ſoluuntur.

TRA-

TRACTATVS NONVS

De conſeruatione gratiæ habitualis, ac perſeuerantiæ dono.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum ad conſeruationem gratiæ neceſſaria ſint bona opera ex parte hominis.

CONCLVSIO. Ad perſeuerandũ in gratia, ſeu iuſtitia duo requiruntur, vnum eſt cauere mala opera, aliud eſt opera bona facere. Prior pars probatur ad Galat. 5. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum ſeruitus, &c. Et concludit quoniam, qui talia agunt regnum Dei non conſequentur; ergo ex ſententia Pauli ad conſequendum regnum cælorum neceſſarium eſt mala vitare; ergo idem eſt neceſſarium ad gratiam conſeruandam, quia ſine gratia, & iuſtitia regnum Dei nõ obtinetur. Et 1. Corint. 6. Neq. fornicarij, neque idolis ſeruientes, neque adulteri, &c. regnum Dei poſſidebunt: idẽ habetur ad Epheſ. 5. Et non dicit Paulus (vt hæretici dicunt) fornicarios, adulteros, & ſimiles iniquos recte credentes, regnum Dei eſſe conſequuturos, quia licet illa peccata, non imputarentur; nihilominus illa facientes vere eſſent iniqui, fornicarij, raptores, &c. Vnde cũ Paulus abſolute doceat etiam credentes expelli à regno propter hæc vitia, potius docet talia peccata eis imputari, & impedimento eis eſſe ne cũ eis ſaluentur, & 1. Ioan. 3. dicitur, qui facit peccatum ex diabolo eſt, & qui non diligit manet in morte. Legatur Chryſoſt. Homil. 6. in 2. ad Thimot.

Altera etiam pars de neceſsitate faciendi bonum non minus euidens eſt in Scripturis maxime Matthæ. 25. Nam in vniuerſali iudicio damnantur reprobi non tantum propter mala opera, ſed etiam propter omiſsiones bonorum operũ, eſuriui, & non dediſtis mihi manducare, &c. Ergo ſupponuntur cõtraria opera eſſe ad ſalutem neceſſaria. Vnde illud Ioan. 3. qui habuerit ſubſtantiam huius mundi, & viderit fratrem ſuum neceſsitatẽ habere, & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo? Item. Mat. 19. interrogãti quid boni faciam, vt habeam vitam æternam? Reſpondit Dominus: Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Et 1. Corint. 7. Circunciſio nihil eſt, & præputium nihil eſt, ſed obſeruatio mãdatorũ Dei, & plura alia ſcripturarum adducit teſtimonia Auguſt. lib. de fide, & oper. per totum. Et vtranque partem egregie cõfirmat Dauid Pſal. 14. Vbi interrogat: Domine, quis habitabit in Tabernaculo tuo, aut quis requieſcet in mõte ſancto tuo? Et reſpondit: Qui ingreditur ſine macula, & operatur iuſtitiam, qui loquitur veritatem in corde ſuo, qui

qui non egit dolum in lingua ſua, & concludit. Qui facit hæc non commouebitur in æternum. Secundo principaliter probatur, nã vt homo adultus iuſtificetur à peccato neceſſe eſt, vt in Deũ per proprios actus conuertatur; ad cõſeruationẽ autem gratiæ non eſt neceſſarius actualis influxus ex parte hominis ſed ſatis eſt, vt à peccato mortali abſtineat, quia vere ad abſtinendũ à peccato mortali neceſſarium eſt interdum bene operari, ideo bona opera debitis temporibus facta ad gratiam conſeruandam neceſſaria ſunt: præſertim multa opera præceptorum poſt iuſtificationem obligantium, erunt neceſſaria ad conſeruationem gratiæ.

Et nota quod licet ad infuſionem, & conſeruationẽ gratiæ ſint neceſſaria opera, non tamen eodem modo, nam ad infuſionem requiruntur, vt cauſa per ſe in ſuo genere ſcilicet diſpoſitionis vltimæ; ad conſeruationem autem tantum ſunt neceſſaria quaſi per accidens ad remouendum peccatum ſaltem omiſsionis, quod intercederet ſi tale opus non fieret, & ad deſtruendam gratiam ſufficeret. Loquor autem præciſſe de conſeruatione gratiæ, nam ſi conſeruationi addatur augmentum, ad illud habent opera influxum per ſe, vel meritoriæ cauſæ, vel etiam diſpoſitiuæ. Item præceptorum obſeruatio iuſtis impoſita poſsibilis eſt, vt definit Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. & can. 6. 15. & 22. Anathematizando, &c. qui affirmant Deum impoſsibilia præcipere, ſeu iuſtis impoſsibilem eſſe obſeruationem mandatorum; ergo poſt iuſtificationem obſeruari debent. Antecedens probatur ex eodem Concilio ex verbis Chriſti Math. 11. Iugum meum ſuaue eſt, & onus meum leue. Patet etiam Pſal. 118. Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilataſti cor meum, & 1. Ioann. 5. Mandata eius grauia non ſunt. Non ſunt autem grauia, quia charitas illa facit ſuauia, vt dixit Auguſt. de nat. & grat. cap. 69. Patres etiam ſæpe docent impium eſſe cogitare Deum impoſsibilia præcipere. Cyril. lib. 3. contra Iulian. Chryſoſt. Homil. 8. de pœnitentia. Hieron. dialog. 5. contra Pelagianos; & in cap. 5. Math. Auguſt. de nat. & grat. cap. 43. lib. 3. contra duas Epiſtolas Pelagianorũ. c. 5. Vbi reſpondẽdo Pelagianis Lutheranorũ calumnias oſtendit, ac euertit.

Et probatur ratione, quia de ratione legis eſt, vt ſit de re poſsibili, quia quod impoſsibile eſt, non cadit ſub libertate, & per cõſequẽs nec ſub lege. Itẽ quid quid per legẽ Dei præcipitur, per gratiã Dei, quæ nemini denegatur eſt poſsibile; ꝙ ſignificauit Chriſtus Marc. 9. Omnia poſsibilia ſunt credẽti. Et Lucæ 18. Quæ impoſsibilia ſunt apud homines, poſsibilia ſunt apud Deum. Vnde Paul. ad Philip. 4. Omnia poſſum in eo qui me confortat; ergo per Chriſtum. Omnia ad implere poſſumus. Vnde Ezechi. 37. Id promittit Deus per Chriſtum dicens faciam, vt in præceptis meis ambuletis. Vnde Dauid orabat Pſal 118. Greſſus meos dirige. Et non dominetur mei omnis iniuſtitia, oratio autem nõ eſt niſi de re poſsibili: ad gratiam, ergo conſeruandam, & gloriam obtinendam neceſſaria ſunt opera ſaltem, vt conditio ſine qua non. Vnde eſt illud 2 Petri 1. Satagite, vt per bona opera, certam veſtram vocationem, & electionem faciatis. Et ad Hæbre. 10. ait Paul. Patientia vobis neceſſaria eſt, vt volunta-

Digitized by Google

luntatem Dei facientes reportetis promiſsiones quod toto cap. 11. proſequitur. Denique omnes promiſsiones gloriæ, quæ in nouo Teſtamento non fidei, ſed operibus fiunt, illã conditionem virtualiter includũt, vt Mat. 5. Beati qui eſuriunt iuſtitiã, &c. Beati mũdo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.

QVAESTIO II.

Quid ſit ad gratiæ conſeruationem ex parte Dei neceſſarium.

CErtum eſt gratiam habitualem pendere in conſeruari phyſicè à Deo, & ab eius actuali influxu, quia forma creata eſt, & cum ipſe ſolus illam infundat, ſolus illam conſeruat. Certum etiam eſt opera ipſa bona, ſine quibus gratia non conſeruatur, & phyſicè, & moraliter pendere à Deo, à quo etiam pendent omnia bona opera noſtra quibus gratia, moraliter conſeruatur.

Sed quæres, An iuſtus vltra cõcurſum, & auxilia generaliter debita, & connaturalia ipſi gratiæ indigeat ſpeciali Dei auxilio ad gratiam conſeruandam. Reſpondeo ad conſeruandam iuſtitiam diu, & præſertim, vſque ad finem vitæ, id eſt, vt homo poſsit poſtquam eſt iuſtus non cadere à iuſtitia, neceſſarium illi eſt ſpeciale auxilium diuinum. Ita D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. art. 9. & 10. Et probatur ex Scriptura Pſalm. 126. Niſi Dominus ædificauerit domũ, & niſi Dominus cuſtodierit ciuitatem fruſtra vigilat qui cuſtodit eam. Quæ verba de ſpecialis gratiæ ædificio multi Patres intelligunt. Hilar. ibi latè, & Cyrillus Alexand. lib. 11. in Ioan. c. 21. iuxta illud. Corint. 1 Qui & confirmauit nos vſq. in finem ſine crimine, & Philip. 1. Cõfidimus hoc ipſum, vt qui cæpit in nobis opus bonum ipſe perficiet, vſq. in diem Chriſti Ieſu, quæ omnia, & alia ſimilia perſeuerantiam ſignificant. Probatur etiam ex Cõcilio Arauſ. Nam in can. 9. ſic dicitur. Diuini eſt muneris, cum & recte cogitamus, & pedes noſtros ab iniuſtitia & falſitate tenemus, & can. 10. adiutoriũ Dei, etiam renatis, & ſanctis ſemper eſt implorandum ad finem bonum perueniré, vel in bono poſsint opere perdurare; ergo auxilium Dei neceſſarium eſt, non ſolum ad perſeuerandum vſque in finem, ſed etiam ad permanendum diu. Et Concilium Trid. ſeſſ. 6. c. 11. de iuſtificatis loquens dicit, poſſe cum diuino auxilio ſeruare mandata. Et c. 13. ad perſeuerandum ſpeciale donum Spiritus Sancti requirit, & ſine Dei gratia negat, poſſe iuſtos victoriã reportare, ideq. de perſeuerantia diffinit can. 22. & Aug. lib. de grat. & libero arbitr. cap. 6. Ait neceſſarium eſſe homini etiam ſi fuerit iuſtificatus ex fide, vt ambulet cum ipſa gratia, & incumbat ſuper ipſam ne cadat. Quod optimis Scripturæ teſtimoniis cõfirmat. & lib. de corrept. & grat. cap. 11. & 12. differentiam conſtituit inter Adamum, & nos, nam ille, quia cum gratia receperit integritatem naturæ poterat per ſolã habitualem gratiam cum ordinario concurſu perſeuerare, in nobis autem licet gratia ſanet naturam relinquit fomitẽ, ratione cuius, ipſamet gratia indiget ſpeciali protectione, id eſt, auxilio ſpeciali maiori ordinario; nam ordinariũ ſufficit ad ſingula opera efficienda, ſed nõ ad omnia collectiue, vitare autem peccatum non fit vno opere, ſed continuatione operum bonorũ. Vnde aliud eſt loqui de perſeue-

ſeuerantia, aliud de ſingulis actibus. Et ſic longe maior difficultas, & alterius rationis eſt in collectione omnium operum, quam in ſingulis operibus, quia in perſeuerando, & vigilando continue ad operandum ſine defectu, & lōgo tempore eſt peculiaris modus difficultatis, qui in multis determinatis operibus, vel occaſionibus eorum cernitur.

QVAESTIO III.

Vtrum quilibet iuſtus poſſit in gratia diu perſeuerare ſi velit.

PRima cōcluſio. Quilibet iuſtus ſimpliciter, & abſolute poteſt toto tempore vitæ in gratia perſeuerare ſi velit. Sic D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 13. vt ibi notat Medina, dubio 7. concluſ. 3 & Belar. lib. 2. de grat. cap. 12. & probatur ex Scriptura 1. Corint. 13. Fidelis Deus qui non patietur vos tentari ſupra id quod poteſtis, ſed faciat etiam cum tentatione prouentum, vt poſsitis ſuſtinere. Quod etiam de grauiſsimis tentationibus intelligendum eſt, quia Deus omnibus iuſtis ſuam protectionem, & auxilium moraliter neceſſarium promittit, ſi per ipſos non ſteterit, & faciūt ad hoc verba illa 2. Petri 8. Satagite, vt per bona opera certā veſtram vocationem, & electionē faciatis; non fit enim certa, niſi perſeuerando in gratia; ergo hoc eſt in hominis poteſtate. Ita videtur hæc veritas diffinita in Concilio Milleuit. cap. 3. dicente, gratiam Dei in qua iuſtificamur, non ſolū ad remiſsionem peccatorum valere quæ iam commiſſa ſunt, ſed etiā in adiutorium ne cōmittātur; ergo ex parte Dei nunquam deeſt gratia auxilians vt ipſummet Concilium can. 2, cap. 25. docet, & Trident. ſeſſ. 6. ca. 11. dicit iuſtum cū diuino auxilio Deum diligere, & conſequēter ſeruare ſermonem eius quod ſolum neceſſarium eſt ad perſeuerandum, & rationem reddit, quia Deus impoſsibilia non iubet, ſed iubendo monet, & facere quod poſsit, & petere quod non poſsit, & adiuuat, vt poſsis. Vnde Auguſt. lib. 2. de peccatorum meritis cap. 6. & 13. vt certum tradit poſſe hominem in hac vita cū gratia Dei ſine peccato viuere. Ait enim ſi poſſe negauerimus, & hominis libero arbitrio, & Dei virtuti, & miſericordiæ qui hoc adiuuando efficit derogabimus.

Et probatur ratione, quia omnis iuſtus poteſt ſaluari ſi velit, ſed non poteſt ſaluari niſi perſeuerando in gratia, ergo in voluntate eius eſt ſaluari. Confirmatur, quia ad diuinam prouidentiam ſpectat, non ſolum præbere neceſſaria ad ſingula opera, ſed etiam ad totum vitæ curſum, quia hoc eſt ſimpliciter neceſſariū ad ſalutē, & Deus non deeſt in neceſſariis, & ad amicitiam Dei ſpectat iuſtos iuuare in rebus adeo neceſſariis, & ſic homo non ſolum petit auxilium in oratione ad ſingula præcepta ſeruanda, ſed etiā ad ſimpliciter perſeuerandum; ergo ſi iuſtus perſeuerauerit petendo non deerit illi moralis poteſtas ad perſeuerandū dicente Auguſt, ſerm. 29. de verbis Domini ca. 1. Non exhortaretur Deus ad petendū niſi dare vellet. Ex his infero aliquod ſpeciale donum ad perſeuerandū, & per ſe ſufficiens eſſe commune omnibus iuſtis. Et nota bene quod non dicimus aliquod donum perſeuerantiæ eſſe commune omnibus iuſtis, ſed donū ſpecialis auxilij, quod eſt neceſſarium, vt poſsint perſeuerare, quod ſecundum fidem negari

non

Digitized by Google

non poteſt. Sicut poſſe ſaluari eſt omnibus cõmune, peccatores autẽ cum nondum iuſtificati ſint prius recipiunt poteſtatẽ, vt filij Dei fiant. At vero poſtquam iuſtificati ſunt ſolũ indigent poteſtate perſe uerãdi, vt abſolute ſaluari poſsint.

Secunda concluſio. Hæc poteſtas perſeuerandi non datur omnibus iuſtis conferendo illis actu auxilium ſpeciale neceſſarium immẽ diate ad perſeuerandum, ſed offertur illis, & in poteſtate eorum conſtituitur medio alio remotiori auxilio, quod illis actu confertur: nã ſufficiens auxilium dupliciter cõſiderari poteſt, & ſolet: ſcilicet proxime, & in ſe, & remote, ſeu in alio. Vnde iuſtis non perſeuerantibus datur tantum remote, & in alio, non tamen proxime, quia homo non bene vtitur priori auxilio, per quod poſſet aliud maius, & propinquius mereri, vel impetrare. Nã propinquiora, & ſpecialiora auxilia non conceduntur, niſi bene vtẽtibus prioribus, nempe orando, & ſe diſponẽdo per auxilium ſufficiens ad ſuperandam grauem tentationem, & tunc homo habet ex parte Dei moralem poteſtatẽ perſeuerandi licet illam non actu, ſed proxime recipiat, quia non illam congrue poſtulauit, aut meruit, & propter hoc monet Paulus ad Philip. 2. cum metu, & tremore ſalutẽ veſtram operàmini. Et Hieron. ad Cteſiphontem ait: Non mihi ſufficit quod ſemel donauit, niſi ſemper donauerit. Peto vt accipiam, & dum accepero, rurſus peto, auarus ſum ad recipienda Dei beneficia, nec ille deficit in dando, nec ego ſatior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus ſitio. Accipiẽdo, ergo vnũ auxiliũ aliud maius poſtulare debemus, quod petẽti non deerit ſicut oportet. Et hoc modo iuſtis omnibus poteſtatem perſeuerandi conceſsit.

QVAESTIO IIII.

Vtrum perſeuerãtia in gratia vſque ad mortem, ſemper, & in omnibus ſpeciale donum gratiæ ſit.

PRima concluſio. Nullus iuſtus perſeuerare poteſt in gratia vſque ad mortẽ ſine ſpeciali Dei auxilio. Intelligo autẽ de perſeuerantia diuturno tempore vſq. ad mortem. Probatur ad Philip. 2. Cũ metu, & tremore ſalutem veſtrã operamini, Deus eſt enim qui operatur in vobis velle, & perficere pro bona voluntate, quod maxime ad donum perſeuerantiæ refertur, & dicitur pro bona voluntate, vt oſtẽdatur quam ſit gratuitum hoc perſeuerantiæ donũ, vt ait D. Tho. & alij, quia vt inquit Paul. Rom. 9. Non eſt volentis, neq. currentis, ſed Dei miſerentis. Tribuitur ergo electorũ perſeuerantia diuinæ electioni. Vnde Ioan. 10. Oues meæ, vocem meã audiũt, &c. & non peribunt in æternum, & non rapiet eas, quiſquam de manu mea. Et 1. Corint. 15. Gratias Deo qui dedit nobis victoriã per Ieſum Chriſtũ, nam perſeuerare (vt dixit Proſper lib. 1. de vocat. gentiũ. c. 24.) nihil aliud eſt quam vincere, ſeu tentatione nõ vinci. Et 1. Corint. 1. Gratias ago Deo meo, &c. vſq. ad illud qui & confirmauit vos vſq. ad finem ſine crimine, vſq. in diẽ aduentus Domini noſtri Ieſu Crhiſti, & hoc auxilium vocat Trid. ſeſſ. 6. can. 6. Magnum vſq. in finem perſeuerantiæ donum. Et can. 22. definit iuſtificatum ſine ſpeciali auxilio Dei in accepta iuſtitia perſeuerare non poſſe. Legatur Aug. lib. de nat. & gratia cap. 16.

Digitized by Google

Secunda concluſio. Perſeuerantia tēporalis, quæ de facto per diuturnum tempus durat, cum eſt, ſpeciale donum poteſtatis perſeuerandi, & aliquale donum perſeuerantiæ dici poteſt, licet non perfectæ quando vſq. ad terminum mortis non peruenit. Nam licet donū perſeuerādi vſq. in finem ſit maxima, ac præcipua perſeuerantia iuxta Concilium Trid. ſeſſ. 6. cap. 13. & can. 16. Nihilominus etiam illud, quo diu in ſtatu gratiæ durat, & ad finem non peruenit donum eſt ſpeciale alicuius perſeuerantiæ licet non perfectæ. Vnde Chriſtus Dominus qui perſeuerauerit vſq. in finem ſaluus erit, id eſt, non ſufficit perſeueratio, quæ per diuturnum tempus eſſe poteſt, niſi ſit vſque in finem. Supponitur ergo dari perſeuerantiam per aliquod tempus, ad quam puto requiri ſpeciale auxilium vltra gratiam habitualem, per quod donum non ſolum datur homini poſſe perſeuerare lōgo tempore ſi velit, ſed datur etiā velle, & perſeuerare, non ſolū ſufficienter, ſed efficaciter, & congrue per continuas vocationes congruas.

Tertia concluſio. Perſeuerantia per quam homo adultus pauco tēpore, & per paucos actus in gratia durat in eo tamen vſq. ad mortem peruenit ſpeciale donum gratiæ eſt. Eſt Ricardi de ſancto Victore tract. de eruditioni. inter homines lib. 1. p. 1. ca. 4. dicentis: ſine diuina protectione, neque ad modicum tempus poſſe hominem perſeuerare, & ſic communiter Theologi iuxta doctrinam Cōcilij Trident. Ad hanc enim perſeuerantiam datur auxilium efficax, & congruum, maiuſque beneficium eſt perſeuerantia breuiſſimi temporis vſque ad mortem, quam ſit perſeuerantia cuiuſcunque temporis, quæ ante mortem amittitur, vt ſentit Auguſt. de dono perſeuerantiæ c. 1. Licet in entitate phyſica, vel in ratione auxilij, quod eſt principium operandi phyſice, vel moraliter, ſic perſeuerantia temporis diuturna poteſt in multis excedere perſeuerantiam finalem breui temporis in multitudine actuum bonorum, & auxiliorū, & in perfectione actuū dilectionis Dei.

Quarta concluſio. Conſeruatio gratiæ vſque ad mortem etiam ſi abſque vlla iuſtificatione hominis iuſtificati fiat; ſine ſpeciali auxilio gratiæ, & ſingulari dono perſeuerantiæ non confertur. Hæc eſt cōmunis Scholaſticorum, & eſt conſentanea ſcripturæ, & doctrinæ Conciliorum, & Auguſt. Nam antiqui inter paruulos, & adultos nō diſtinguunt. Vnde & paruuli morientes in gratia dicuntur perſeuerare cum permaneant vſque in finem cum continuatione gratiæ. Nec requirit D. Thom. vbi ſupra, quod hæc continuatio ſit aliquo modo voluntaria, vel libera perſonæ ita in gratia permanenti, & Auguſt. toto lib. de perſeuerantia, illā ſupponit dari paruulis qui in ſtatu gratiæ moriuntur. Nam licet paruuli non poſſint amittere gratiam pro illo tempore, tamen ſimpliciciter ſunt capaces illius nocumenti, quia poſſunt viuere, vſque ad illud tempus in quo gratiam libere amittant; ergo hoc ſatis eſt, vt vere, & proprie perſeuerare dicantur. Iuſtificatus ergo, tam paruulus, quam adultus ſine ſpeciali Dei auxilio perſeuerare non poteſt. Et confirmatur ex perſeuerantia ſanctorum. Innocentium applicando verba Pauli ad Philipp. 1. Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolum

lum

Digitized by Google

lum vt in eum credatis,ſed etiam, vt pro ipſo patiamini; ergo pati pro Chriſto ad perſeuerantiã pertinet,vt infert Aug. ergo Innocẽtes fuerunt capaces huius doni, & perconſequens alij infantes. Imo electio diuina, quæ eſt ſine noſtro libero conſenſu neceſſario habet coniunctam hanc perſeuerantiam, quia eſt omnino neceſſaria ad aſſequutionem illius finis, & ideo à diuina gratia,& protectione maxime pendet, iuxta illud 2. Thim. 2. Firmum fundamentum Dei ſtat habens ſignaculum hoc. Cognouit Dominus qui ſunt eius,nempe ſcientia approbationis,& prædeſtinationis.

QVAESTIO V.

Quid ſit donum perſeuerandi vſq. in finem, & quid addat vltra poteſtatem perſeuerandi.

SIT concluſio. Proprium donũ perſeuerantiæ vſq. in finem in ſpeciali auxilio gratiæ cõſiſtit, & regulariter non eſt vnum donũ ſimplex, ſed multiplex, ſeu pluriũ collectio. Quia perſeuerantia regulariter in multis actibus cõſiſtit,& ſic ſunt neceſſaria plura auxilia cõgrua ad illos actus,ſeu effectus,qui eſt ordinarius modus perſeuerandi in adultis; nã in pueris poteſt eſſe ſine vllo actu imo, & eſt,& adulti aliquando, etſi per proprium actũ iuſtificẽtur,poſſunt poſtea ſine proprio actu perſeuerare,vt qui per ſolam attritionem cum ſacramento iuſtificantur, & tempore quo iuſtificantur ſunt amentes, aut nõ actu attẽdũt, vel qui poſt iuſtificationẽ non peccant mortaliter, nec alios actus virtutum exercent, vſque ad mortem, quæ in breui contingere poteſt. Et nota quod ad perſeuerandum alia ſunt auxilia intrinſeca, & alia extrinſeca: Extrinſeca ſunt quæ dantur, vt homo caueat peccatum mortale per carẽtiam actus peccaminoſi, verbi gratia, vt homini non occurrant ſuaſſores ad ad malum, nec obiectum ad malũ excitans,& naturalis obliuio præcepti affirmatiui,& mori tempore quo homo in gratia exiſtit, quæ omnia fiunt per extrinſecam Dei prouidentiam,remouendo vel applicando cauſas extrinſecas, pro vt ad talem Dei intentionem deſeruire poſſunt. Intrinſeca vero auxillia ſunt quæ intellectui, aut voluntati aliiſque potentiis internis hominis diuinitus infunduntur,vt actus bonos eliceat, & per illos,vel affirmatiua præcepta impleat, vel peccata contra negatiua præcepta voluntarie, & per actus poſitiuos euitet, ſeu tentationes vincat. Vnde auxilia intrinſeca nõ dantur pueris,nec iis qui ſine operatione vſque ad mortem perſeuerant. Vnde cum ſolis auxiliis extrinſecis donum perſeuerantiæ inueniri poteſt: at è contrario non inuenitur donum perſeuerantiæ cũ ſolis intrinſecis auxiliis ſine extrinſeca Dei protectione.

Ex dictis colligitur, quod vltra ſpeciale auxilium ſufficiens tantum addit donum perſeuerantiæ ſingularem prouidentiã,qua Deus decreuit hominẽ cuſtodire in hac vita donec gratiam obtineat, vt in ea mori poſsit: additque multa auxilia extrinſeca, quibus aufert pericula peccandi, vel occaſiones in quibus præuidebat Deus hominẽ fuiſſe peccaturum ſi occurrerẽt,& ipſe ſua ſpeciali gratia illas euenire non permittit, & quando hæc gratia datur perſeueraturis maxi-

Digitized by Google

me datur in eis occaſionibus in quibus lapſus vitam æternam impediret, quia eis datur ex intentione efficaci perſeuerantiæ eorum, quod in aliis non perſeuerantibus locum non habet. Nec iſtis nõ perſeuerantibus datur congruentia, & efficacia auxiliorum.

QVAESTIO VI.

Vtrum donum perſeuerantiæ ſit eiuſdem rationis in omnibus.

CVM donum perſeuerantiæ nõ dicat poteſtatem perſeuerandi (nam hæc etiam præſcitis communis eſt) ſed actum perſeuerandi, cõcluditur manifeſte donum perſeuerantiæ proprium eſſe ſaluandorum, prædeſtinatorum, & præelectorum, nam auxilium efficax præueniens agit, & ducit voluntatem, ita vt indeclinabiliter, ſeu infallibiliter ſe duci ſinat, & conſentiat, ac velit ſine tamen neceſsitate aliqua abſoluta, quia nulla prædeterminatio phyſica extrinſecus eſt ponenda. Et nota quod donum perſeuerantiæ eiuſdẽ rationis eſt in omnibus prædeſtinatis electis, & ſaluandis, ſcilicet quia omnibus dat non ſolum poſſe ea, ſed etiam velle, ac facere, ſeu perſeuerare vſq. in finem, & ita dat, vt antecedenter habeat hanc efficaciam, prout manat ex propoſito efficaci volũtatis Dei ſaluandi homines per tale medium, nempe conſeruando illos in gratia indeclinabiliter, pro tali, & tanto tempore vſq ad mortẽ. Nihilominus ſub aliis reſpectibus poteſt aliqua varietas in dono perſeuerantiæ conſiderari. Nã ex parte effectuum quoddam donum perſeuerantiæ dat voluntarie perſeuerare, aliud non voluntarie, ſed quaſi naturaliter, & neceſſario. Prior modus conceditur adultis ratione vtentibus, qui per bona opera perſeuerant. Poſterior cõceditur paruulis, perpetuo amentibus, & aliis etiam adultis, quibus poſt aliquam iuſtificationẽ primã, mors ita prædeſtinata eſt, vt ſine vllo nouo actu libero voluntatis illis veniat, qui non ſua voluntate perſeuerauerunt, ſed per extrinſecam prouidentiam ipſis nihil cooperantibus in gratia vſq. ad mortem conſeruati ſunt. Vnde etiam diſtingui poteſt donum perſeuerãtiæ nam quoddam dat poſſe, velle, & perſeuerare; aliud vero dat tantum perſeuerare non poſſe, neque velle. Primum inuenitur in his qui volentes perſeuerant, ſecundũ autem qui perſeuerant non volentes, quia vel proprie voluntatis non ſunt capaces, vel eis tempus, & locus ad vtendum propria voluntate non conceditur. Poteſt etiã eſſe differentia ex parte auxiliorum, quia auxilia extrinſeca ad perſeuerandum licet ſupponant gratiam, nihil reale ponunt in homine, bene tamen auxilia intrinſeca, vt illuminationes, &c.

Præterea collatio talis doni perſeuerantiæ eſt in aliquibus omnino gratuita, vt in infantibus, & aliis in quibus nullum meritum talis doni præcedere poteſt, vt in amentibus; at vero donum quod ad perſeuerandum per proprios actus datur, licet ſit gratuitus omnino in diuina præparatione ſicut primum, quia hoc pertinet ad donum diuinæ prædeſtinationis; poteſt tamen conferri ex aliquo merito decongruo, vel impetratorio, vel ſaltem quoad aliqua eius auxilia, vt docet Aug. lib. de dono perſeuer. cap. 6. Item duplex in adultis perſeuerantiæ donum diſtinguitur. Vnum quo aliqui confirmantur

Digitized by Google

mantur in gratia, & aliud quo per ſeuerantiam ſine confirmatione in gratia plerique accipiunt. Certum eſt enim Apoſtolos à die Pentecoſtes, & Paulum fortaſſe a die cõuerſionis ſuæ accepiſſe tale donũ, & de omnibus ſanctificatis in vtero idem ſentit Gabr. in 2. diſt. 20. art. 2. & de Sancto Ioſeph ſentit Gerſon in ſerm. de Natiuitate Beatæ Mariæ, & ſequitur EKius de prædeſtinati. centuria 3. in principio, eſtque probabile, & veriſimile etiam aliquos alios eximiæ ſanctitatis viros fuiſſe pro aliquo tempore in gratia confirmatos, & per conſequens per donum confirmationis perſeuerantiam in gratia recepiſſe. At vero é contrario non omnes qui perſeuerant recipiunt donũ confirmationis in gratia; ergo ſunt diuerſa dona. Quare ſine fundamento negat hanc diſtinctionem Aluarez diſp. 107. n. 1. Rurſus in ipſo dono confirmationis etiam varietas inuenitur, nam excellentius donum perſeuerantiæ, & confirmationis datũ eſt B. Virgini quam cæteris confirmatis, nã illa in omni bono confirmata eſt, ita vt etiã à venialibus fuerit præſeruata; alij vero ſolũ à mortalibus, quæ differentia in excellentiori dono confirmationis, & protectionis conſiſtit.

QVAESTIO VII.

Vtrum perſeuerantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat.

PRO explicatione quæſtionis ſuppono quod nõ loquimur hic de illa perſeuerantia, quæ ſine actibus hominis perſeuerantis obtinetur, nec de dono per quod præſtatur, quia illud ſine dubio à ſolo Deo eſt, ſeu ab eius protectione extrinſeca. Eſt ergo quæſt. de dono quo perſeuerat adultus per proprios actus liberos iuxta illud Eccleſ. 31. Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, ideoq. merito dicit Proſper lib. 2. de vocat. gentium c. 27. in principio, quod Deus ad obediendum ſibi, ipſum velle ſic donat, vt etiam à perſeueraturis illam poteſtatẽ, qua poteſt nolle non auferat. Eademque ratio de hoc dono, & de quocunq. ſpeciali auxilio efficaci præueniente, quia hoc donum non eſt niſi cumulus talium auxiliorum, & per conſequens tale donũ non pendet phyſice a noſtra voluntate, vt liberum arbitrium eſt, nam pertinet ad præuenientia auxilia, quæ Deus facit in nobis ſine nobis libere operantibus. Pendet nihilominus à volũtate, & ab intellectu, vt phyſice influentibus. Nam hoc donum actus intellectus, & motus voluntatis includit, & ita illi ab intellectu, iſti à voluntate phyſice pendent, quia vitales actus ſunt, licet nõ libere, ſed modo naturali in eis, & ab eis fiant. Sequitur etiam efficaciam in actu primo talis doni non pendere à libero arbitrio, nam hæc efficacia, ſeu actiuitas nõ eſt aliquid diſtinctum à ſubſtantia talis doni; ergo ſicut in entitate non pendet à libero arbitrio, ita neque inactiuitate in actu primo, ſed illam habet effectiue a Deo principaliter efficiente, & a potentiis noſtris eo modo quo ab illis fit. Vtitur enim Deus noſtris potentiis tanquam inſtrumentis ad illud infundendum.

Sit ergo cõcluſio. Loquendo de efficacia huius doni in actu ſecũdo, id eſt de actuali eius influxu in actus liberos volũtatis, ꝓpter quos efficiendos datur, poſtulat hoc

Digitized by Google

donum ad hanc efficaciam ſuam liberã cooperationem libri arbitrij, & ſine illa ſuum influxum præſtare non poteſt. Patet quia hoc auxilium non poteſt in nobis ſine nobis huiuſmodi actus efficere, quia ipſi actus, vt vitales ſunt eſſentialem dependentiam habent à noſtris potẽtiis; & vt vere liberi ſunt ab ipſo libero arbitrio, & poteſtate eius ad non conſentiendũ quaſi formaliter in eſſe libero cõſtituuntur. Vnde recte dictum eſt in lib. de Eccleſi. dogm. cap. 21. vt non labamur in adepto ſalutis munere ſolicitudinis eſt noſtræ, & diuini pariter adiutorij; ergo ſicut liberum arbitrium non poteſt influere in actum ſine tali dono, ita nec tale donũ ſine libero arbitrio propter neceſſariam connexionẽ. Et nota quod ſi verbum dependendi ſignificet habitudinem effectus ad cauſam, certum eſt non dependere tale donum gratiæ à voluntate, quia non eſt eius effectus in genere cauſæ efficientis; ſi vero verbum dependendi ſignificet neceſſitatem alicuius conditionis, vel alterius concauſæ ad agendum concedendum erit. Sic enim dicitur ignis dependere à conuenienti applicatione in agẽdo, & ſol in illuminatione orbis dici poteſt dependere à motu ſuo, & viſus pendere in videndo ab ſpecie, & lumine. Pendet ergo donum perſeuerantiæ in actuali efficacia ſua à libero arbitrio, tanquam à concauſa ſine cuius cooperatione nihil efficere poteſt, ſed tantum afficere, & excitare potentiam non effectiuè, ſed formaliter, ſub quo reſpectu habet rationem præuenientis gratiæ, non adiuuãtis proprie, ſeu cooperantis. Neque oportet fingere, quod liberum arbitrium prius natura operetur quam donum perſeuerãtiæ, vt ſupponit Aluarez d. 90. n. 8. & 9. ſed ſatis eſt quod omnino ſimul influat liberũ arbitriũ cum dono, ſeu auxilio perſeuerantiæ, quia in concauſis, vt dicto modo inuicem pendeant ſatis eſt ſi multas inſeparabilis in agendo, ita vt vna ſine alia efficere nonpoſſit. Sicut nec habitus charitatis poteſt ſuam efficientiam excercere ſine concurſu voluntatis. Sic donum perſeuerantiæ, non poteſt vitaliter, & libere ſuam excercere efficientiam, niſi eodem modo à libero arbitrio pendeat in agẽdo. Imo licet abſolute, non dicatur Deus dependere à cauſis ſecundis, quia poteſt ſine illis agere, nihilominus poteſt dici aliquo modo dependere in quantum non applicat ſuam potentiam ad agẽdum, priuſquã applicet ad influendum cum cauſa ſecunda, ſine qua non producit ſuũ effectum. Vnde effectus productus ab auxilio doni perſeuerantiæ, cũ ſit ipſe actus vitalis, pro vt eſt qualitas quædam, quæ effectiue pẽdet à voluntate libere influente in ipſũ; & eſt a libero arbitrio, & á dono perſeuerantiæ: ſicut actio etiã per quam illa qualitas fit eadem indiuiſibilis eſt à potentia, & à dono gratiæ: licet hæc actio, vt dicit habitudinem ad auxilium ratione diſtinguatur à ſe ipſa, vt dicit habitudinem ad arbitriũ. Cũq. ſit actio indiuiſibilis ab vtroque tota pendet licet non *totaliter*, ſeu ſolitarie.

Sed quæritur an donum perſeuerantiæ dependeat à libero arbitrio quo ad ipſius collationem, & receptionem. Reſpondeo 1. Nullus bonus vſus liberi arbitrij conſequens totum perſeuerantiæ donum poteſt eſſe conditio neceſſaria, ſeu ratio obtinendi ipſum integrum donum. Aliquis vero bonus

vſus

vſus procedens ab aliquo auxilio pertinens ad perſeuerantiæ donū poteſt eſſe aliqualis ratio cōſūmmationis eiuſdem doni, ac ſubinde totum donum perſeuerātię non pendet ab aliquo bono vſu liberi arbitrij antecedente. Conſummatio autem, ſeu progreſſus, ac perfectio talis doni, iam inchoati poteſt à præcedēti vſu liberi arbitrij pendere. Ratio prioris partis eſt, quia primum auxilium gratiæ in aliquo ordine, non poteſt cadere, ſub aliquod meritum liberi arbitrij etiam ſi ſit imperfectum, & per modum congruentis rationis, vel neceſſariæ conditionis, vt dixi contra Semipelagianos; ergo primum auxiliuum efficax quod ad inchoandam perſeuerantiam datur, non poteſt habere fundamentum in præuio bono vſu libero operantis, ſiue dicatur meritum, ſiue impetratio, vel diſpoſitio, aut neceſſaria conditio; ergo non poteſt dari ratio totius doni perſeuerātiæ. Altera pars probatur, quia donum integrum perſeuerantiæ includit multa præuenientia, & efficacia auxilia, quæ non ſimul, ſed ſucceſsiue oportunis temporibus dantur; ergo optime intelligitur, & fieri poteſt, vt à lege dentur, quod homo bene vtatur primo auxilio, vt recipiat ſecundum, & ſecūdo, vt recipiat tertium, & ſic de cæteris. Probatur conſequentia, quia ille prior vſus iam procedit à gratia, tam auxiliāte, quam ſanctificante; ergo de ſe poteſt eſſe diſpoſitio, vel ratio proportionata ſubſequentis auxilij. Item poteſt iuſtus donum perſeuerantiæ impetrare, aliàs iuſtus illud non peteret cum tamen certum ſit petendum eſſe à Deo, ergo poteſt donum perſeueranriæ, quo ad hoc à libero arbitrio pendere. Et licet prædeſtinatio hominis ad perſeuerandum non habeat cauſam ex parte hominis, nec pendeat ex aliquo vſu liberi arbitrij, qui ſit ratio prædeſtinationis, nihilominus collatio ipſius doni poteſt fieri propter aliquem bonum vſum præcedentem non quidem quoad primum auxilium eiuſdem doni, ſed quoad cætera.

Reſpondeo 2. Bonus vſus liberi arbitrij futurus ex dono perſeuerantiæ, & ex vno quoque auxilio efficaci in tali dono incluſo nō poteſt eſſe ratio per modū meriti diſpoſitionis, aut impetrationis recipiendi tale auxilium. Nihilominus tamen ille bonus vſus ſub cōditione præuiſus eſt neceſſaria cōditio, vt tale donum habeat rationem efficacis auxilij, & vt gratuito poſsit Deus illud eligere tanquam medium aptum ad ſaluandū infallibiliter prędeſtinatum quem gratis etiam elegit, atque hoc tantummodo dici poteſt donum perſeuerātię pendere à libero arbitrio eiuſque vſu ſub conditione præuiſo, vt à conditione ad hoc neceſſaria, vt per illud detur non tantum poſſe perſeuerare, ſed etiam velle, & actu perſeuerare. Ex dictis ſupra hæc patent, quia principiū meriti non cadit ſub eodem merito, eademque eſt ratio de impetratione, vt conſtat, & idem eſt de diſpoſitione, quia effectus principij efficientis, non poteſt eſſe diſpoſitio ad illum. Quod autem ille bonus vſus ſub conditione præuiſus ſit neceſſaria conditio, vt tale donū habeat rationem efficacis auxilij. Probatur, quia tale donum relinquit integrum vſum voluntatis; ergo datur cum aliqua habitudine ad illum maxime cum relinquat veram poteſtatem reſiſtēdi eidem dono, & male operandi.

Sed contra quia donum perſeuerantiæ nō poteſt eſſe niſi à Deo, vt docet Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 13. ergo non pendet à libero arbitrio. Reſpondeo perſeuerantiam dupliciter ſumi, vel pro vt dicit actum perſeuerandi, vel pro vt dicit principium perſeuerādi. Primo modo eſt etiam à libero arbitrio; ſecundo modo à ſolo Deo, quia licet Deus præbeat hoc donū cum habitudine ad futurum vſum liberi arbitrij præuiſum ſub conditione, nihilominus ſolus ipſe facit in nobis ipſum donum mouendo potentias, vt recipiant, & neceſſario coefficiant auxilia illa, in quibus tale donum conſiſtit. Infuſio ergo ipſius doni eſt à ſolo Deo cum habitudine tamen ad liberū effectum, & liberum vſum futurū, & hoc ſenſu dixit Conciliū c. 13. eſſe in hominis poteſtate, & libertate habere auxilium quo actu perſeueret; imo in actu cōpoſito non poteſt non perſeuerare, bene tamē in ſenſu diuiſo, quia vſus arbitrij liber eſt, nam ſimpliciter, & abſolute liberum arbitrium poteſt reſiſtere tali dono ſecūdum ſe ſpectato, etiam poſtquam antecedenter datū eſt. Nihilominus infalibilliter nō reſiſtet, quia iā ſupponitur præuiſum quid ſit actura volūtas.

QVAESTIO VIII.

Vtrum donum perſeuerantiæ hominem in gratia confirmet.

PRima concluſio. Confirmati in gratia non ita dicuntur peccare non poſſe, vt libertate careāt ad exercendos ſingulos actus poſitiuos, quibus in omnibus occaſionibus peccata euitāt. Probatur, quia Chriſtus Dominus exemplar fuit omnium cōfirmatorum in ſanctitate, quia ille ab intrinſeco, & connaturaliter, & cum ſumma perfectione fuit ab omni peccato immunis, alij ex accidenti dono, & priuilegio habuerunt quandam illius perfectionis participationem, ſed Chriſtus Dominus ita fuit impeccabilis, vt libere ſingulos bonos actus viatoris exercuerit, & per eos præcepta impleuerit, ergo multo magis de cæteris confirmatis id poteſt affirmari. Probatur etiam, aliàs confirmati in gratia nō meruiſſent per actus, quibus præcepta ſeruabant, quia ſine libertate actus, nullum eſt meritum, imo neque hi Sancti obligarentur præceptis, quia præcepta ſolum de actibus liberis dantur, & per conſequens nec eſſet corona iuſtitiæ, quæ ſolum per opera libera datur, quam ſibi repoſitam, dicebat Paulus, cum tamen eſſet vnus expræcipuis confirmatis in gratia.

Secunda concluſio. *Non eſt improbabile dicere cōfirmatos in gratia ad peccandum libertatem non habere, habere autem illam quoad exercitium, vel etiam quoad ſpecificationem intra latitudinem bonorum actuū.* Probatur, quia Chriſtus Dominus peccare non potuit abſolute, & ſimpliciter, & ideo cōcedendum eſt neceſſario non peccaſſe, neq. habuiſſe libertatem ad peccandum, & nihilominus liber fuit in omnibus ſuis actibus. Et patet nam poteſtas peccandi nō pertinet ad perfectionem ſimpliciter libertatis, ſed potius ex maxima perfectione prouenire poteſt non poſſe peccare, vt in Deo ipſo, & Chriſto Domino eſt manifeſtum; ergo nullum eſt inconueniens cōcedere dediſſe Deum quādam huiuſmodi perfectionis participationem hominibus in gratia cōfirmatis, negando concurſum ad cogitationem, & iudicium, quo peccari

poſsit

Digitized by Google

poſſit, vel magis remote remouendo obiecta, & occaſiones, quæ talem cogitationẽ excitare poſſint, nam ſine his nõ datur poteſtas proxima peccandi. Poteſt enim Deus præuenire, & rapere intellectum, ita vt prauas cogitationes neceſſario impediat.

Nihilominus tamen id de omnibus affirmare nullum habet fundamentum, quia videtur eſſe contra generales regulas Scripturæ, vt eſt illa qua de vno quoq. iuſto qui ſaluatur dicitur Eccleſiaſti. 31. Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere mala, & non fecit, & Apoc. 3. Tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam. Et cõfirmatur, quia omnibus generaliter dicitur, vt orent adueniat regnum tuum, & ne nos inducas in tẽtationem, ſed libera nos à malo, id eſt vt petant victoriam tẽtationũ, liberationem à peccatis, & conſequutionem regni cælorum, quæ petitiones ſupponunt in homine poſtulante poteſtatẽ, & libertatẽ ad oppoſita, & ideo omnibus generaliter dicitur Philip. 2. Cum metu, & tremore veſtrã ſalutẽ operamini. Paul. licet ſcire ſe eſſe in gratia confirmatum, ita de ſe interdũ loquitur, vt libertatem peccandi in ſe oſtendat dicens 1. Corin. 9. Caſtigo corpus meum, & in ſeruitutẽ redigo ne forte cum aliis prædicauerim ipſe reprobus efficiar. Probabile tamen eſt hoc priuilegium, ſcilicet neceſſitatem abſolutã non peccandi conceſſam fuiſſe Beatæ Virgini, vt nõ ſolum innocens ab omni peccato, ſed etiam impeccabilis in hac vita fuerit effecta, vel à principio ſuæ cõceptionis, & ſanctificationis, vel ſaltem ab eo momento, quo Verbum incarnatũ in vtero ſuo concepit, & per conſequens in ipſa non fuit libertas peccandi, vt cõmuniter Doctores affirmant in 3. diſt. 3. D. Thom. D. Bona. Ricard. Palud. Gabriel, Almain in eodem 3. q. 4. a. 1. Ocham q. 2. a. 2. Alenſ. 3. p. q. 9. m. 3. a. 2. §. 2. licet immerito Vaſquez 3. to. 3. par. d. 120. c. 2. opinetur hoc priuilegium non ſolũ non fuiſſe B. Virgini datum, ſed etiam nec de potẽtia abſoluta dari potuiſſe, nam etiã ſi illi fuerit fomes ſublatus potuit potentia peccandi venialiter remanere.

Sed noſtra ſententia vera eſt, ſcilicet poſſe Deum confirmare purũ hominem in bono neceſſitando illum ad non peccandum ſeruata libertate in ſingulis actibus eius. Patet in anima Chriſti, quæ ita caruit libertate ad peccandum retenta libertate in omnibus actibus viatoris, nec ſatis eſt dicere hoc fuiſſe ſingulare in Chriſto, quia per vnionem hypoſtaticam volũtas eius facta eſt incapax peccati, id enim nõ obſtat, quia gratia vnionis præciſſe ſumpta licet conſtituat humanitatem impeccabilem, nõ tamen eſt donum proxime, & formaliter dãs voluntati creatæ impeccabilitatẽ, ſed eſt radix, & forma quaſi remota, ratione cuius debita eſt illi volũtati talis impeccabilitas, & donũ illud quo proxime, & formaliter confertur; ergo ſecluſa hypoſtatica vnione eſt poſſibile illud donũ, & explicatur optime à ſimili de fomite, nã fomes non fuit in Chriſto, nec forte eſſe potuit de potentia abſoluta ratione vnionis, & nihilominus fomes in illo non fuit extinctus formaliter per vnionem, ſed per aliud donum creatum, ſiue illud ſit gratia perfectiſſima, ſiue conſumata per viſionem beatam, ſiue aliqua alia virtus interna, ſimul cum externa Dei protectione. Quidquid illud ſit optime ſequi-

 tur

Digitized by Google

tur potuiſſe communicari alteri appetitui, & voluntati humanæ ſeclusa vnione hipoſtatica, quia eſt quid diſtinctū ab illa, & ab illa nō pēdet eſſencialiter; ergo genus hoc confirmationis non eſt impoſsibile. Nihilominus nō eſt neceſſariū hunc modum neceſsitatis in euitādis peccatis Virgini attribuere, neque id pertinet ad maiorem ipſius perfectionem. Vt recte probat Suarez to.2.in 3.prol. d.4. & lib. 10. de gratia c.8. Quia ſine dubio potuit Deus eam immunē præſeruare ab omni peccato etiam veniali per auxilia congrua ſimul cum eximia gratia, & excellenti virtute, & carentia fomitis, & ita mentem illius regere, vt ſemper, ac infallibiliter recte eligeret.

Sed videndū iam eſt quod diſcrimen ſit inter cōfirmationem in gratia, & donum perſeuerantiæ. Vaſquez 1.p. d.90.cap.2. & 1. 2. d.200.cap.5. dicit confirmatum in gratia, ſolum differe à communi prædeſtinato perſeuerāte, quia cōfirmatus habet ſuæ perſeuerantiæ confirmationem, quam prædeſtinati cōmuniter non habent. Sed contra. Nam de Paulo cōmuniter creditur fuieſſe confirmatum in gratia à tempore ſuæ cōuerſionis, vel Baptiſmi, vt indicat Beda Actuū 23. circa illa verba: Ego in omni ſcientia bona conuerſatus ſum ante Deum, &c. Et tamen non conſtat illum ſtatim habuiſſe ſuæ confirmationis reuelationem, dixit enim 1. Corint.4. Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum. Et cap. 9 Caſtigo corpus meum, &c. ne forte cum aliis prædicauerim ipſe reprobus efficiar. Alij tamen dicunt hoc reuelatum fuiſſe Paulo ex illo. 1. Corint. 2. Nos Spiritum Dei accepimus, vt ſciamus, quæ à Deo donata ſunt nobis: & ex illo Roman. 8. Certus ſum enim, quia neque mors, neque vita, &c, quæ probabilia tātū ſunt, cum aliis modis exponi poſsint. Et licet cum hæc ſcribebat Paulus iam habuiſſet reuelationem, non conſtat in ipſamet cōuerſione ſua, vel cum baptizatus fuit talem reuelationem accepiſſe; ergo potuit fieri, vel inchoari confirmetio ſine tali reuelatione, imo ſine illa conſumari: de cæteris autem Apoſtolis, nullo teſtimonio conſtat illos omnes in die Pentecoſtes illam reuelationem accepiſſe, & idem de Hieremia, & de Sācto Ioſeph, quē confirmatum fuiſſe probabiliſsimum eſt. Denique donum confirmationis in gratia eſt illud, quod homini dat vires, quibus infallibiliter firmatur in bono, reuelatio autem non firmat in bono, ſed firmatum ſupponit.

Alij docent confirmationem cōſiſtere in maiori perfectione intrinſeca gratiæ tantum. Alij addunt etiam diuinam cuſtodiam, & protectionem, vt Ferrarienſis 3. contra gentes cap. 70. quem ſequitur Medina. Sed obiici poteſt, quia Iſaias, verbi gratia, non legitur cōfirmatus in gratia, ſicut Hieremias cuius gratia habitualis non fuit intenſior, ſeu perfectior gratia Iſaię. Et idem de multis aliis prædeſtinatis, & non confirmatis in gratia dici poteſt. Dico ergo quod licet confirmatio, & perſeuerantia in gratia videantur eandem rem eſſe diuerſis vocibus ſignificatam: nihilominus in verborum vſu, & accommodatione, aliqua eſt conſtituenda diſtinctio, nam donum perſeuerantiæ magnam habet latitudinem, & quibuſdam maius, & abundantius, quam aliis dari poteſt, & datur: quæ differentia, & ſi poſſit eſſe in intenſione habituum proprie,

Digitized by Google

prie, & per ſe in ipſo auxilio efficaci quo proxime, & quaſi per ſe ipſum ad perſeuerare datur ſpectā da eſt, nam quibuſdam datur auxilium efficacius quam aliis, & aliquibus datur efficaciſsimum nimirum per illuſtriores illuminationes intellectus, & ardentiores affectus voluntatis, & cū maiori protectione, & prouidentia, quam ad efficaciam perſeuerandi eſſet neceſſaria; licet ergo omnes qui ſaluantur habeant perſeuerantiæ donum abſolute loquendo; nihilominus ominis perpetua conſeruatio in gratia, & ſi ſit perſeuerantia, illa tamen ſola abſolute perſeuerantia dicitur, quæ cum ſingulari excellentia, & copia auxiliorum donatur; quam abundantiam auxiliorum Deus ſanctioribus, & ſibi magis dilectis concedit, & ideo ſi aliqua eſt differentia, penſanda eſt in auxiliorum efficacia.

QVAESTIO IX.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ, & Angeli viatores ſpeciali dono gratiæ ad perſeuerandum indiguerint.

PRima concluſio. Loquendo, nō de actu, ſed de poteſtate ad perſeuerandum potuit Adam in gratia perſeuerare, & in ſtatu innocentiæ, cum ſola gratia habituali, & generalibus auxiliis debitis illi ſtatui ſine alio ſpecialiori auxilio Dei. Probatur ex Auguſt. lib. de dono perſeuerantiæ præſertim illis verbis: nō eſt hoc (ſcilicet perſeuerare) in viribus liberi arbitrij quales nunc ſunt, fuerāt autem in homine antequam caderet. Idem habet in aliis locis ex ipſa integritate naturæ. In ſtatu vero naturæ lapſæ neceſſarium eſt ſpeciale auxilium gratiæ, quo difficultas Orta ex corruptione naturæ diu vinci poſsit, & hoc eſt quod ſentit Durand. 2. diſt. 29. q. 1. cum ait potuiſſe Adam vitare culpā ſine gratia; vitare enim culpam eſt perſeuerare, vt ſignificat Gabriel cum ait magis indigere hominem adiutorio gratiæ poſt lapſum, quam antea, Soto lib. 1. de natu. & grat. cap. 6. Vega lib. 12. in Tridin. cap. 21. & q. 13. de iuſtificatione. Cōrrad. 1. 2. q. 109. a 4 Caiet. ibidem a 2. Bellarm. lib. 1. de gratia primi hominis cap. 4. Molina in concor. diſp. 4. ad art. 13. Suarez lib. 3. de auxiliis cap. 15. n. 16.

Secunda concluſio. Ad perſeuerandum cum effectu, & infallibiliter ſpeciale donum gratiæ etiam in Angelis, vel homine in ſtatu innocentiæ fuit neceſſarium. Probatur ex Concilio Trident. nam licet tractando de bono perſeuerantiæ nec de Angelis, nec de Adamo loquatur; tamen tali modo, & ratione doctrinam tradit vt illos comprehendere videatur. Nam de perſeuerantiæ munere cap. 13. Sic ait quod quidem haberi non poteſt, niſi ab eo, quia potens eſt eum qui ſtat ſtatuere, vt perſeueranter ſtet. Per quæ verba plane ſignificat, nullam creaturam poſſe per ſe ſtare, ſed ſolum Deum poſſe illam ſtatuere, & ſimili modo in Can. 22. generaliter definit iuſtificatum ſine ſpeciali auxilio in accepta iuſtitia perſeuerare non non poſſe, vbi nomine iuſtificati, tam Sanctus Angelus, quam Adam comprehendi poſſunt. Specialius id tradit Concilium Arauſic. cap. 19. dicens natura humana, etiam ſi in integritate in qua condita eſt permanſiſſet nullo modo ſe ipſam creatori ſuo, ipſo non adiuuante ſeruaret.

Id.

Digitized by Google

Id etiam Patres docēt, Auguſt. enim lib. 12. de ciuit. cap. 9. de Angelis ait, quoſdam ſua libertate cecidiſſe, alios vero amplius adiutos perſeueraſſe idemque adiutorium in primo homine requirit, vt in quo incepit perſeuraret lib. 14. cap. 27. & lib. 8. Geneſ. ad litterā cap. 12. & in Enchirid. cap. 112. Præterea de Angelis id docuit D. Fulgent. ad Traumundum cap. 2. Vbi inter alia dicit omnes Angelos vniformi fuiſſe caſuros conſortio, niſi quos vellet à caſu prauitatis virtus illa defenderet, quæ ſola naturaliter mutari, deprauarique non poſſet. Idemque de primo hominis ſanctificatione lib. de incarnat. & de grat. cap. 16. Et idē de Angelis ſentiunt Baſil. lib. de Spiritu ſancto cap. 26. de Anſel. libro de caſu diaboli cap. 1. & Bernar. ſerm. 22. in Cant. & ſic communiter Scholaſtici. Et probatur ratione, quia Angelis etiam, & homini in ſtatu innocentiæ fuit neceſſarium auxilium efficax gratiæ ad ſingula opera ſuper naturalia præſtanda; ergo multo magis fuit neceſſarium auxilium efficax ad perſeuerandum in gratia, quod nō datur his qui non perſeuerant quā tumuis perſeuerare poſſint; ergo ad perſeuerandum actu, ſemper datur ſpeciale auxilium, quod proinde neceſſarium eſt ad perſeuerandum, cum ſine illo nemo perſeueret. Et cōfirmatur, quia ad perſeuerandū non ſatis illis fuit legem naturalem ſeruare, ſed etiam ſupernaturalem, non vna ſed multis actibus fidei, ſpei, & charitatis, & fortaſe etiam illis fuit neceſſariū grauē aliquam tentationem contra ſupernaturalia opera, & præcepta tunc vincere: inferiores enim omnes Angeli à ſupremo contra Dei honorem, & obedientiam ſolicitati ſunt, ipſe vero ſupremus à propria excellentia, & pulchritudine abſtractus fuit, & illectus, hæc autem omnia ſine efficaci gratiæ auxilio non poterant ſuperari. Illud ergo auxilium in tali inſtanti, & occaſione ſanctis Angelis datum ex intentione efficaci dandi illis gloriam fuit donum perſeuerantiæ illis collatum.

At vero ſi ſtatus innocentiæ duraſſet tempus illud diuturnius eſſet iuxta ordinem diuinæ prouidētiæ cōditioni humanæ naturæ accomodatum. Nam Adam, & Eua neceſſario eſſent in via permanſuri tempore neceſſario ad procreandos filios, & educandos illos, vſq. ad ætatem adultam, & capacē perfectæ inſtructionis in fide, & moribus; idemque de eorum filiis, ac poſteris. In toto ergo illo tempore ſæpe fuiſſent obligandi ſupernaturalibus præceptis affirmatiuis præſertim theologalium virtutū, qui vitam agerent magis ſpiritualem, & diuinam, quam animalem, vel mere humanam. Item obligarentur frequēter colere Deum ex fide, & ad Deum per fidem cognitum cum fiducia orare, maxime quia non carerent grauibus tentationibus ſaltem per ſugeſtionem dæmonum ſicut in Adam, & Eua fuerunt, quas ex eadem fide vincere oporteret; ergo ad hæc omnia præſtanda indigebant efficaci auxilio gratiæ.

Sed dubium eſt de gradu certitudinis huius concluſionis. Aliqui enim exiſtimant eſſe de fide definitam in dicto Concilio Arauſic. & traditam ab Auguſt. & aliis Patribus allegatis, ita Vaſquez 1. p. d. 98. cap. 2. & d. 128. cap. 3. n. 11. & 1. 2. d. 197. cap. 2. dicendum tamen ex dictis non probari perſeuerantiam in ſtatu innocentiæ ſine ſpe-

ſpeciali auxilio gratiæ eſſe non potuiſſe, quia neq. ſub his, vel æquiualentibus verbis in dicto Concilio diffinitur, neque à Patribus traditur. Poſſent enim omnia teſtimonia adducta de dono gratiæ habituali, & actuali communi in ordine gratiæ ſine auxilio ſpeciali explicari. Itaque de fide eſt perſeuerantiam Sanctorum Angelorum, & hominum in ſtatu innocentiæ donum gratiæ eſſe; hominem που tunc indiguiſſe adiutorio gratiæ ad perſeuerandum, vt expreſſe docet Concilium Arauſ. Et eadem certitudine verum eſt hoc adiutorium, non tantum eſſe habitus ipſos infuſos gratiæ, ſed etiam aliquod auxilium actuale, nam Cōcilium loquitur de homine iuſto habente iam habitum gratiæ, & de illo definit indiguiſſe adiutorio; ergo poſtulat aliud adiutoriū vltra habitus, quod eſſe non poteſt niſi actuale auxilium. Quale autem ſit nō eſt certa diffinitione ab Eccleſia declaratum. Vnde poſſet quis dicere illud adiutorium non eſſe aliud quam actualem cooperationem Dei cum libero arbitrio habitibus infuſis ornato; ſine qua cooperatione, in ſe quidem ſupernaturali, commnni autem in ordine gratiæ nihil poſſent habitus infuſi, vel liberum arbitrium cum illis operari. Nihilominus dico neceſſario aliquo alio dono gratiæ indiguiſſe in ſtatu naturæ integræ ad actu perſeuerandum, ſcilicet auxilio efficaci. Qua propter concluſio in hoc ſenſu intellecta illam certitudinem habet, quam diſtinctio auxilij efficacis à ſufficiente; negari enim non poteſt, quin tantum differat perſeuerare à poſſe perſeuerare quantum auxilium efficax à ſufficiente. Vnde in Angelis ſanctis auxilium perſeuerantiæ non fuit aliud, niſi auxilium congruum ad bene deliberandum in ſecundo inſtanti ſuæ viæ. In hominibus vero ſi duraret innocentiæ ſtatus eſſent plura ſimilia auxilia, quæ phyſice quidē poſſent non eſſe maiora, quam alia ſufficientia, nec per alias cauſas quam per ordinarias, & communes fieri oportebat, tamen quia iſte ordo cauſarum ex diuina ordinatione proceſsit, & reſpectu talis perſonæ congruentiam habet, quam Deus reſpexit, & intendit, ideo tale auxilium ſpecialis gratiæ perſeuerātiæ exiſtit.

(∴)

TRA-

TRACTATVS DECIMVS.

De perpetuitate gratiæ, vel amiſſione.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum gratia ſemel habita perpetua ſit, & inamiſsibilis?

CONCLVSIO. Fides Catholica docet iuſtos poſſe peccando amittere gratiam, quã ſemel à Deo obtinuerunt. Hæc eſt cõtra Iouinia. Nã teſte Hieronymo lib. 1. Contra ipſum dixit hominem ſemel iuſtificatum per Chriſti lauachrum à dæmone non poſſe ſubuerti. Probatur cõcluſio, primo ex diuinis Scripturis, vt Ezechiel. 18. Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, &c. Nũquid viuet? Et cap. 33. Fili hominis dic ad filios populi mei, iuſtitia iuſti nõ liberabit eũ in qua cunque die peccauerit, &c. & ſtatim etiam ſi dixerit iuſto, quod vita viuet, & confiſus in iuſtitia ſua fecerit iniquitatem, omnes iuſtitiæ eius obliuioni tradentur, ergo poteſt iuſtus ſuam iuſtitiam amittere. Vnde Paul. 1. Corint. 10. Qui ſe exiſtimat ſtare videat ne cadat, & Rom. 11. Tu fide ſtas noli altũ ſapere, ſed time, & ad Philip. 2. Cum metu, & tremore veſtram ſalutem operamini, & Apocalip. 3. dicitur Epiſcopo iuſto. Tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam, quod fruſtra diceretur ſi gratia non poſſet amitti. Legendus Alfonſus à Caſtro verbo gratia, hæreſi 2.

Oſtenditur id etiam de facto in lapſu Angelorum, & primiparentis, de quo docet Concilium Trident. ſeſſ. 5. cap. 1. ſimulque definit cum mandatum Dei in Paradiſo fuiſſet tranſgreſſus ſtatim ſanctitatem, in qua conſtitutus fuerat amiſiſſe. Item Dauid delinquens cum Bethſabe. 2. Reg. 11. gratiam amiſsit, quam per pœnitentiam poſtea recuperauit. 2. Reg. 12. Cuius pœnitentiæ teſtimonium ipſe præbuit Pſalm. 50. dicens: Sipiritum rectum in noua in viceribus meis, & redde mihi lætitiã ſalutaris tui. Vnde Petrus Dominum interrogauit Matth. 18. Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei? Vſque ſepties? dixit illi Ieſus: Nõ dico tibi vſque ſepties, ſed vſque ſeptuagies ſepties, docẽs: Nullam eſſe in hac vita de perſeuerantia ſecuritatem, ſed gratiam ſæpe poſſe amitti, vt alibi frequenter docet ſcriptura præſertim Paulus ad Galat. 1. 3. & 5. Ad Hæbreos 6. & 10. 1. Thim. 1. & Apocalip. 2. ait *Ioannes* habeo aduerſum te pauca, quia charitatem tuam primam reliquiſti, quod Haimo de charitate amiſſa, id intelligit. Secũdo principaliter probatur hæc veritas ex Concilio Trid. ſeſſ. 6. c. 11. Vbi ſic ait Deus ſua gratia ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi ab eis prius deſeratur; ergo poſſumus Deum deſerere, & gratiam amittere, & 14. docet pœnitentiam inſtitutam eſſe pro-

propter eos, qui accepta iuſtificationis gratia per peccatum exciderunt, & idem ſupponit Conciliũ Arauſ. can. 9. dũ ait diuini muneris eſt cum pedes noſtros à falſitate, & iniuſtitia tenemus. Eſtq. communis, & catholica omnium Patrũ ſentẽtia. Et probatur ratione, quia peccatũ mortale eſt dignũ æterna pœna, & quantum eſt de ſe priuat hominem beatitudine æterna; ergo & gratia. Vnde nullus ſine temeritate poteſt de ſe, vel alio præſumere habere gratiam nunquam amittendam dum viuit, niſi id ſpeciali reuelatione didiſcerit, vt Cõcilium Trident. ſupradixit.

Sed contra quia 1. Ioan. 3. Omnis qui in eo manet non peccat, & omnis qui peccat non nouit eum, nec cognouit eum, & omnis qui natus eſt ex Deo peccatum non facit. Et cap. 5. Scimus, quia omnis qui natus eſt ex Deo non peccat, ſed generatio Dei conſeruat eum; ergo iuſtus nõ poteſt amittere gratiam. Reſpondet. Hieron. lib. 2. cõtra Iouinia. & dialog. 1. contra Pelag. intelligi in ſenſu compoſito, id eſt iuſtus, quamdiu in Deo manet non peccat, & qui peccat non cognoſcit Deum practice, id eſt, non habet dignam de eo æſtimationem, & actualem conſiderationem. Vel ſenſus erit ſecundũ Aug. lib. de nat. & grat. c. 14. Qui natus eſt ex Deo, ſecundum quod à Deo natus eſt non peccat, quia non poteſt eſſe mali principium, ſed ſecũdum ſuam infirmitatem, & libertatem operans peccare poteſt, vel vt ait Ambroſ. lib. 1. in Iſai. Qui natus eſt ex Deo natiuitate conſumata, & perfecta qualis erit in gloria non peccat, nam qui peccat nõ vidit Deum nempe viſione beata. Sed duæ priores expoſitiones probabiliores ſunt. Vel qui natus eſt ex Deo non peccat, id eſt, non tam facile peccat, quia generatio Dei conſeruat illum adiuuando multũ ad cauẽda peccata, quamuis homo libertate ſua poſsit illi reſiſtere, & ſæpius reſiſtat.

Item arguitur ex Aug. vt refert Gratianus diſt. 2. de pœnitent. c. 2. Charitas quæ deſeri poteſt nunquã vera fuit, ſic in Epiſt. ad Iulianum. Reſpondet Gracia. (licet in certum ſit illam epiſtolam eſſe Auguſtini) in dicta diſtinctione 2. de pœnitent. §. 3. Charitatem deſſicientem non eſſe veram, id eſt, non eſſe perfctam, & cõſumatam. Gloſſa exponit non eſſe veram, quoad efficaciam, quia non perduxit ad rem, licet ſit vera quoad eſſentiam, quæ fuit expoſitio Magiſtri in 3. diſt. 2. c. 1. & D. Bonauẽt. Ibi licet priorem magis approbet D. Thom ait charitatẽ, id eſt, amicitiã, quæ deſeri poteſt ex ſe, & ex modo diligendi non eſſe verã charitatem diuinam, & infuſam, nam vera charitas de ſe non poteſt deſeri licet ex mutabilitate ſubiecti deſeri cõtingat. Vel clarius amicitia, quæ ex loci præſentia, vel diſtãtia, vel aliis humanis cõditionibus pendet nõ eſt vera charitas, loquebatur enim ibi Aug. de mutatione loci, & diſtãtia corporis inter amicos, vel amicitia, quæ fundatur in rebus, quæ deſinere poſſunt; vtiq. in diuitiis, & ſplendore humano, talis, nec vera charitas eſt, nec vera amicitia, ſed ſimulata, cũ fratres in neceſsitatibus deſerat. Et nota charitatẽ duos habere ſtatus, viæ, & patriæ, & in priori eſſe corruptibilẽ ex parte ſubiecti, licet de ſe nõ habeat principiũ corruptionis: In futuro vero ſtatu erit ſimpliciter incorruptibilis, nam ita firmabit voluntatẽ in bono, vt peccare nõ poſsit, ac proinde, nec ipſa corrumpi.

QVAE-

Digitized by Google

QVAESTIO II.

Vtrum gratia ſemel habita ſi amittatur, poßit iterum recuperari.

COnclusio Catholica contra Vuicleph. & alios hæreticos gratia ſemel habita amitti poteſt in perpetuum, ita vt numquã reparetur. Legendus eſt Vualdenſ. tom. 1. cap. 160. Eſt tamen concluſio aliter in prædeſtinatis, aliter vero in reprobis intelligenda, nam de prædeſtinatis verũ eſt, & infaillibile, quod gratiam finaliter, ſeu in perpetuum non amittẽt, qui etſi ſæpius cadant tandem ita reſurgent, vt amplius non cadãt; licet poſt lapſum ita ad gratiam redeant, vt poſſent non redire ſi vellent, non obſtante cuiuſcunque vocationis efficacia, & ſimiliter iuſti qui pro aliquo tempore in gratia, vſque ad mortem perſeuerant, poſſent non perſeuerare ſi vellent ex vi ſuæ libertatis; prædeſtinatus enim poteſt ſimpliciter, & in ſenſu diuiſo gratiam perpetuo amittere, nõ in ſenſu cõpoſito; quia illa prædeſtinatio ſupponit præſcientiã ſaltẽ conditionatã infallibilẽ, ꝙ illa poteſtas nõ reducetur in actũ ſi gubernetur, & protegatur à Deo tali modo, quẽ modũ Deus ſua prædeſtinatione efficaciter præordinauit.

At vero in reprobis non ſolum certum eſt habere poteſtatem, ſed etiam in actum redigi, etiam ſi aliquando gratiam habuerint, nam dæmones aliquando fuerunt in ſtatu gratiæ, à qua irreparabiliter ceciderunt, quo exemplo vtitur Hieron. lib. 2. contra Iouinia. confirmans illud verbis Chriſti Luc. 10. Videbam Sathanam tanquam fulgur de cælo cadentem. Idem Iſai. 14. Ezechiel. 28. De Cain etiam conſtat reprobum fuiſſe, & tamẽ iuſtus aliquando fuit, ſaltim in infantia cum per fidem, & diligentiã parentum ab originali culpa liberari facile potuit. Patet, & de omnibus Iudæis circuncisis in infantia iuſtificatis, qui tandem reprobati ſunt ſicut multi ex chriſtianis in pueritia rite baptizatis, tandem reprobi ſunt. Idem de Saul, qui tandem reprobus fuit, & ſi aliqui Hæbrei contendant illum fuiſſe ſaluatum, eo quod. 1. Reg 28. ei dixerit Samuel: Cras tu, & filij tui mecũ eritis, id eſt in ſinu Abrahæ in quo erat Samuel, quam opinionem cũ ambiguitate ſequitur Lyranus, & Abulenſ. q. 10. in cap. 31. Reg. 1. putat poſſe defendi ſine errore licet contrarium verum cenſeat, ſed multo probabilius eſt, imo certum Saulem reprobum fuiſſe. Dicitur enim 1. Regum 31. Mortuus eſt ergo Saul propter iniquitates ſuas, &c. Vſque nec ſperauerit in Domino cum ſe interfecerit. Quare Auguſt. lib. 2. ad Simplician. q. 3. pro certo ſupponit Saulem fuiſſe damnatum, & ideo exponit verba illa mecum eritis, vel dicta eſſe à dæmone qui perſonam habebat Samuelis, & ita relata ad perſonã Samuelis, falſa fuiſſe, & mentitum eſſe: relata vero ad propriam perſonam dæmonis vera fuiſſe. Vel mecũ eritis, id eſt, in loco infero vbi ſunt variæ manſiones, nõ vbi eſſent filij eius nempe in ſinu Abrahæ. Aliud denique exemplum de Iuda adducit Hieron. lib. 2. contra Iouian. qui prius fuit iuſtus, & ſigna faciens cum Apoſtolis, & poſtea reprobatus eſt iuxta verba Chriſti Ioã. 13. Si hæc ſcitis beati eritis, ſi feceritis ea non de omnibus vobis dico, ego ſcio quos elegerim, vbi id notat Cyril. lib. 9. c. 10. & clarius c. 17. Quos dediſti mihi ego ſer-

Digitized by Google

ſeruabã eos, & nemo ex eis periit, niſi filius perditionis.

Vnde ex illo Ioan. Apocalip. 3. Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam colligit Augu. lib. de correptione, & grat. c. 13. poſſe aliquem iuſtum perdere coronam gloriæ peccando, & vt compleatur electorum numerus, alium veluti loco alterius ſuffici. Et Cõcil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. & 12. Concludit ſicut non eſt verum ſimul iuſtificatum amplius peccare non poſſe, ita eſt veriſsimum, ac certiſsimum ſemel iuſtificatum ſi peccauerit certam reſipiſcentiam, ſibi promittere non poſſe; ergo poteſt gratiam amiſſam non recuperare, & damnari, ergo ſemper timere debet iuſtus, ne aliquando ita labatur, vt non reſurgat. Vnde Eccleſiaſt. 11. dicitur ante mortem ne laudes hominem quemquam. Et Prouerb. 27. Ne glorieris in craſtinum ignorans quid ſupervẽtura pariat dies, qui ergo ſaluari debet oportet, non ſolum credere, ſed præcepta ſeruare vſque in finẽ, & hic eſt ſenſus verborum Matt. vltimo, docentes eos ſeruare omnia quæcunque mandaui vobis, & cap. 19. Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata vtique omnia, & vſque ad mortem. Et cap. 10. Qui perſeuerauerit vſq. in finem hic ſaluus erit, & hoc modo intelligitur illud Marci vltimo. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit. Vnde omne ius, quod vel ratione gratiæ, vel ratione ſuorum meritorum iuſti habent ad vitam æternam includit illam conditionem, ſi in gratia decceſſerint, iuxta Concil. Trid. ſeſſ. 6. ca. 16. & can. 32. Et ſic Ezechiel. 18. & 32. Scriptum eſt. Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, &c. Omnes iuſtitiæ eius quas fecerat non recordabuntur. Quia tale ius debetur gratiæ quæ ſi amittatur, & non recuperetur, nihil de iuſtitia debetur, etiã ſi homo prędeſtinatus ſit, ſicut fuit Paulus, & nihilominus antequã vocaretur blaſphemus dicitur, & perſecutor, & contumelioſus, &c. 1. ad Thimoteum 1. Vnde prædeſtinatio etſi ſemper ſit non tamen ſemper, vel pro ſemper operatur vocãdo, & iuſtificando, ſed cum ei placet, qui hominem prædeſtinauit, ſicut nec reprobatio conſtituit hominem iniuſtum pro omni tempore; & ſic poteſt reprobus ſecũdum præſentem iuſtitam plus diligi quã prædeſtinatus pro illo eodem tempore amori, ſcilet operante, & benefaciente pro illo tempore, quanuis ſecundum aliam rationem electionis, ac propoſiti prædeſtinatus plus diligatur.

Sed contra. Quia reprobus videtur numquam fuiſſe in gratia, nec infidelis, & hæreticus vnquã fuiſſe fidelis. Ioannes enim 1. cap. 2. ait ex nobis prodierunt, ſed non erant ex nobis, nam ſi fuiſſent ex nobis permanſiſſent vtique nobiſcum, ſed vt manifeſti ſint, quia nõ ſunt omnes ex nobis, ergo hæreticus nunquam fuit membrum Eccleſiæ. Reſpondet Auguſt. Exierunt ex nobis ſecundum præſentem Eccleſiæ ſtatum, qui ſecundum æternam Dei prædeſtinationem non erant ex nobis, nam ſi fuiſſent ex numero prædeſtinatorum nobiſcum permanſiſſent, ſic Auguſt. lib. de dono perſeuerãtiæ cap. 8. & 10. de ciuit. cap. 8. Gloſſa Interlineal. & Lyra, & alij. Sed nõ videtur ſufficiens expoſitio, quia multi ab Eccleſia non exeunt qui tamen non ſunt prædeſtinati, & multi exeũt ab Eccleſia, & poſtea redeunt, & perſeuerant in gratia. Vnde ſenſus eſt, quod Ioannes lo-

quens

quens de hæreticis ſui tẽporis ait. A nobis exierunt, ideſt, quando à nobis exierunt publice, & aperte, iam prius occulte non erant ex nobis, vel quod ad fidem, vel ſaltem quoad ſimilitudinem bonorũ morum, quibus fides conſeruatur, quæ expoſitio eſt etiam D. Auguſtini tract. 3. in 1. Epiſt. Ioan. Quare hęretici reales antequam exeant ab Eccleſia, & ſeminent errores, iam ſunt mente hæretici, nam ſi mente eſſent firmi in fide non fierent Antichriſti. Et hanc expoſitionem attingit Vega lib. 11. c. 8.

QVAESTIO V.

Vtrum gratia, & virtutes, ac dona quæ illam comitantur per quodlibet peccatum mortale amittantur.

SIT prima oonclusio. Quodlibet peccatum mortale excludit gratiam à quocunque homine, ſiue ille homo ſit prædeſtinatus, ſiue non ſit, & ſiue ſit baptizatus Baptiſmo aquæ, ſiue tantum flaminis. Hæc concluſio eſt de fide, tradit illam Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 27. & inducit primo ad id probandum illud. 1. Corint. 6. Neſcitis quia iniqui regnũ Dei non poſſidebunt? Nolite errare, neq. fornicarij, neque idolis ſeruiẽtes, neque molles, neque maſculorum concubitores, neque maledici, neque rapaces regnum Dei poſſidebunt: quia vt ſic carent gratia ſine qua regnum Dei conſequi non poſſunt. Quodlibet ergo peccatum gratiam excludit. Iuxta illud Ezechi. 18. Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, & fecerit iniquitates ſecundum omnes abominationes ſuas quas operari ſolet impius, numquid viuet? Et cap. 33. Iuſtitia iuſti non liberabit eum in quacumque die peccauerit. Et 1. Ioan 3. Qui facit peccatum ex diabolo eſt. Et Iacob. 1. Peccatum cũ conſumatum fuerit generat mortem, vtique animæ, & ita excludit vitam gratiæ, nam omne peccatũ mortale auertit hominem à Deo, vt ab vltimo fine. Item quodlibet peccatum mortale, meretur pœnã æternam propter infinitam offenſionem Dei, tale ergo peccatum conſtituit hominem æterna pœna dignum, & conſequenter dignum priuatione vitæ æternæ; ergo expellit gratiam quæ formaliter facit hominem dignum, & acceptũ ad vitam æternam.

Secunda concluſio. Omne peccatum mortale, non ſolum excludit gratiam, & charitatem, ſed alia Spiritus Sãcti dona, & virtutes morales per ſe infuſas, quæ gratiam, & charitatem ſecuntur (nam de fide, & ſpe in particulari dicemus) de charitate patet, quia eſt idem realiter cum gratia, & etiam ſi demus realiter diſtingui, ſunt inter ſe ita connexæ, vt nunquam ſeparentur, ſicut propria paſſio connexa eſt ipſi eſſentiæ, & ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. Conſtat vbi imprimis ait iuſtificationem fieri dum ſanctiſſimæ paſſionis Chriſti merito per Spiritum *Sanctum* charitas Dei diffunditur *in cordibus* eorum qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret; ergo qui non eſt iuſtificatus nõ habet charitatem, & qui habet charitatem iuſtus eſt, nã charitas diuidit inter filios Dei, & perditionis, vt dixit Auguſt. 15. de Trinit. cap. 18. Probatur etiam de expulſione donorum per ſe infuſorum, licet non tam certum ſit, quia non eſt tam certum hæc infundi. Si autem non infunduntur, non poſſunt

Digitized by Google

poſſunt expelli, & etiam ſi infundantur non poteſt ex principiis fidei probari omnes hos habitus expelli per peccatum, aut non poſſe à gratia, & charitate ſeparatos cõſeruari. Nihilominus tamen illa pars ſumpta eſt ex doctrina Diui Thmæ 1.2. q. 63. art. 1. ad 2. qui hæc dona ſpeciales habitus eſſe ſentiunt, & longe probabilior, ac vera ratio eſt, quia iſta dona, & virtutes ſunt, veluti proprietates cõſequentes gratiam. Vnde ſicut concomitanter cum illa infundũtur, ita cum illa amittuntur, & quaſi per materialem ſequelam, cum illa recedunt. Item, qui peccatum mortale comittit imprudentiſsime facit; ergo indignus eſt infuſa prudentia, ergo merito priuatur illa, quia virtus infuſa per vnũ actum contrarium tollitur, vt docet D. Thom. 2.2. q. 24. art. 12. At vero ablata prudentia, aliæ virtutes morales nõ ſubſiſtunt, quia eſt illarum regula; ergo amittuntur omnes. Verum eſt poſſe Deũ quæ ſua eſt omnipotentia has virtutes morales ſine charitate cõſeruare, quia licet iſti habitus tendant in Deum, vt vltimũ finem ſupernaturalẽ. Nihilominus habent propria obiecta propter ſe proxime amabilia propter quæ poſſunt ſuos actus elicere, etiã ſi operans illos non referat in Deum finem ſupernaturalem, ergo poſſunt conſeruari ſine charitate ſicut habitus fidei, & ſpei conſeruari poſſunt ſine charitate, de facto autem iſtæ virtutes morales dependent á charitate tanquã à fundamẽto, & radice, vel tanquã à principali ſubiecti diſpoſitione, & ideo ſecundum debitum prudẽtiæ modũ non conſeruantur in ſubiecto ſine charitate quæ ad finem ſupernaturalẽ inclinat, & ſic amiſſa charitate illa deperduntur.

Tertia concluſio. Per ſolum peccatum mortale gratia ſemel habita amitti poteſt. Eſt de fide probatur Rom. 11. ſine pœnitentia ſunt dona Dei, id eſt, Deus ex parte ſua non aufert dona, quæ abſolute donauit, niſi homo mutetur, & ille à abiiciat ſcilicet per peccatum, atq. ita hunc locũ expoſuerũt ibi Chyrſoſt. Theodoret. Theophil. Anſel. D. Tho. & hinc ſumpſit Aug. celebrem illam ſentẽtiam ſuam, quod Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo, quam habet lib. de nat. & grat. c. 26. Eamq. maxime de iuſtificatis probauit Concil. Trid. ſeſſ. 6. ca. 11. Licet de gratia etiam vocationis, & electionis prædeſtinatorum dicta verba etiam explicet Auguſt. Epiſt. 59. q. 6. Item per illã particulam ſolum excluditũr peccatum originale, nam licet illud etiam conſiſtat in priuatione gratiæ tamen per illud nunquam excluditur gratia habita, ſed quæ habenda eſſet, ſi homo in Adamo non peccaſſet.

Excludũtur etiam peccata venialia per quæ gratia non amittitur, vt ait Concilium Trident. cap. 11. Mileuit. cap. 6. 7. & 8. & African. cap. 81. 82. & 83. Quatenus definiunt iuſtos poſſe habere aliqua peccata, ratione quorum vere dicant, dimitte nobis debita noſtra. Matt. 6. & 1. Ioan. 1. Si dixerimus, quia peccatũ nõ habemus ipſi nos ſeducimus. Et Iacob. 3. in multis offẽdimus omnes quę omnia venialia iuſti in iuſtitia lõgo tẽpore perſeuerãdo, vitare non poſſunt. Vnde iuſtus manẽs iuſtus huiuſmodi peccata committere poteſt, de quibus Prouerb. 26. Ait ſapiens ſepties in die cadit iuſtus. Vt exponit ibi Gloſſ. ordina. & Beda, Iacob. 3. & D. Tho. q. 7. de malo. art. 2. & art. 13. & hæc eſt communis ſententia

Digitized by Google

Patrum, præſertim Auguſtini, qui lib. 2. contra duas Epiſtolas Pelagian. cap. 13. In hoc ſenſu diſtinguit crimen à peccato, quia ſine crimine poſſunt eſſe iuſti, quamuis non ſine peccato. Et ratio eſt, quia per peccatum veniale non conſtituit homo finem vltimum in creatura; ergo neque auertitur à Deo, vt vltimo fine, nemo enim cenſetur moraliter loquẽdo rem leuem, & paruimomenti ita diligere, nec Deus exiſtimari poteſt cum tanto rigore illam prohibere, nec leues offenſiones diſſoluunt amicitiam, nec gratiam principis tollunt. Vnde, nec tota collectio venialium iuſtitiam aufert, quia non æquiualet vni mortali, vt recte docet diuus Thomas 1.2. quæſt. 88. art. 4. Nam cum dicitur Prouerbr. 24. Septies in die cadit iuſtus numerus ſeptenarius, ſignificat vniuerſitatem peccatorum quæcũque illa ſit, & nihilominus gratiam non excludit, cum homo iuſtus permaneat.

QVAESTIO IIII.

Vtrum peccatum mortale effectiue gratiam expellat.

COmmunior Theologorũ ſententia eſt peccatum ſolum demeritorie gratiam excludere. Ita ſentiunt Scholaſtici ſimilem quæſtionem de gratia diſputantes. Ita tenet diuus Bonauen. in 2. diſt. 26. quæſt. 4. art. 4. Dum ait peccatum quodammodo expellere gratiam, non quod agat in illam, ſed quod ponat impedimentum influentiæ diuinæ, & diſt. 36. art. 3. quæſt. 2. dicit non corrumpi per actionem contrariam agentis, ſed propter in aptitudinem ſubiecti, & ſimila repetit in 3. diſt. 31. art. 1. quæſt. 1. ad 2. Vbi idem tenet Ricard. art. 2. quæſt. 1. Durand. ibi quæſt. 1. num. 6. quem ibi ſequitur Paludanus quæſt. 1. art. 1. Idem Scotus in 2. diſt. 37. quęſt. vnica §. Ex iſta ſolutione in fine, & §. Ex iſto reſpondetur. Et in 3. diſt. 23. quæſt. vnica ad 3. Vbi de fidei corruptione loquitur, & ſequitur ibidem Gabriel, quæſt. 2. art. 3. dubio 2. Vbi idẽ de charitate ſentit, & in 1. diſt. 17. quæſt. 4. art. 3. dubio 3. dicit gradum charitatis non poſſe effectiue corrũpi à creatura. Ocham quodlibeto 3. quæſt. 7. problemmatice rem, diſputat tenet etiam Maior in 4. diſt. 1. q. 1. ad 4. de gratia loquens, idem habet de charitate Henricus quodlibeto 3. quæſt. 23. Conrad. 1. 2. quæſt. 71. art. 2. Et Medina 1. 2. quæſt. 63. art. 2. Vbi ait peccatum corrumpere gratiam non *effectiue*, ſe demeritorie. *Idem* ſentit Lorca. d. 40. de gratia. Et probatur quia gratia à *ſolo* Deo fit, nec poteſt fieri à creatura ſecundum virtutẽ naturalem; ergo neq. à creatura corrumpi effectiue, & proprie.

Secunda ſententia eſt peccatum non ſolum demeritorie, ſed etiam phyſice gratiam excludere. Hæc ſentẽtia communiter tribuitur. D. Thom. 2. 2. q. 24. a. 10. quia de charitate dicit expelli per peccatum mortale effectiue, & demeritorie; eandem opinionem, quoad charitatem ſequitur Valentia to. 2. d. 3. q. 2. puncto 4. & idem videtur ſentire de gratia. Vaſquez etiam 1. 2. d. 91. Eodem modo ſentit de corruptione gratiæ, & charitatis ratio eſt, quia peccatũ formaliter, & ex natura rei opponitur gratiæ, & charitati; ergo qui efficit peccatũ effectiue expellit gratiam, & charitatem.

Sit tamen prima concluſio habituale

bituale peccatum, non poteſt expelere gratiam effectiue, ſiue phyſice, ſiue meritorie, ac moraliter, aut quouis alio modo. Oppoſitũ ſentit Soto in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 2. Ex quodam ſuo principio philoſophico, ſentit enim cum ignis calefacit aquã calorem ipſum in aqua productũ expellere phyſice, & effectiue frigus aquæ, quia contraria (inquit) mutuo ſe expellunt actiue, per ſe, immediate ſicut frigus calorem, & hoc modo dicit opponi gratiam, & eſſe in peccato, ſeu peccatum habituale. Sed quia etiam illud principium in Philoſophia, falſum eſt, nam calor in aquam ab igne immiſſus nõ expellit actiue frigus, ſed formaliter, quod inde probatur, quia per ſe immediate expellit, hoc enim proprie, pertinet ad cauſalitatem formalem licet in ſuo genere poſsit accomodari efficienti, non tamen abſolute, & ſimpliciter illi attribui. Et declaratur breuiter, nam hic effectus priuatiuus qualis eſt expulſio formæ oppoſitæ à nulla cauſa poſitiue fit per ſe primo, per poſitiuam cauſalitatẽ, ſed fit ſecundario quatenus reſultat ex alio effectu poſitiuo, quia nulla cauſa intendens ad malum operatur, ſeu cauſet. Et quia cauſalitas effectiua neceſſario debet proxime tendere ad terminum poſitiuum; igitur in illo genere cauſæ, vna cauſa expellit formam, in quo cauſat effectum incompoſsibilem formæ quam expellit, quia acceſſorium ſequitur principale. At vero calor productus in aqua, nihil poſitiue in ipſa cauſat efficiendo, ſed tantum formaliter cõſtituit illam calidam, & inde ſequitur expulſio frigoris; ergo calor ille expellit frigus formaliter non effectiue, idem ego eſt in habituali peccato, reſpectu expulſionis gratiæ, quia illud peccatum, nec phyſice, nec moraliter cauſat aliquid effectiue in homine, ſed tantum formaliter conſtituit illum peccatorem, vel deformem, aut maculatum. De Phyſica autem efficientia eſt hoc manifeſtius, quia illud peccatum non eſt aliqua res poſitiua, vel qualitas quæ efficere poſsit aliquid. Quis enim dicat tenebras expellere lumẽ effectiue? Peccatum autẽ habituale quatenus ſub phyſica ratione concipi poteſt, ſolum eſt priuatio inhærentis gratiæ, non habet ergo efficientiam phyſicam ad expulſionem eius. Itẽ de merito eſt res manifeſta, quia meritum, vel demeritum proprie ſumptum conſiſtit in actu, non in habitu, vt infra dicemus.

Secunda concluſio. Actuale peccatum non expellit gratiam effectiue per propriam, & phyſicam efficientiam. Hæc concluſio non eſt contra D. Thom. vt patet 1. p. q. 48. art. 1. ad 4. quia peccatum non expellit gratiam, niſi quatenus malum eſt, & ſicut ait ibi D. Thomas ratione priuationis dicitur corrumpere bonum; ergo non effectiue. Vnde quæſt. 2. de veritate dicit. Charitas non expellitur à peccato ſicut ab agente, ſed ſicut à neceſſario; ergo tantum expellit formaliter. Vnde cum loquitur de efficientia aliis locis, vel late loquitur, vel illam tribuit peccanti non peccato. Et probatur ratione, quia nulla forma expellit aliam formã oppoſitã effectiue per ſe ipſam, nam illa eſt expulſio formalis ſolũ; igitur illa forma expellit aliã effectiue phyſice, quæ per ſimilem efficientiam inducit aliquã poſitiuam formam formaliter expellentem aliam, ſed hoc non inuenitur in actuali peccato mortali,

 quia

accidẽs, moraliter autem facit per ſe, at vero peccatum non repugnat gratiæ ratione entitatis phyſicæ, ſed ratione ſuæ formalitatis; ergo peccator propter ſolam efficientiã phyſicam actus peccandi non poteſt dici phyſice expellere gratiã, quia agens non expellit vnam formam, niſi quatenus efficit alterã repugnantem illi. Nam hac ratione homo peccando excludit à ſe gratiam, etiam ſi ponamus ſine poſitiuo actu peccare, ſcilicet omittẽdo pure, quod eſt præceptum in tẽpore quo obligat; ergo tunc non poteſt dici homo expellere à ſe gratiam effectiue phyſice, vt in eo caſu conuictus fatetur Valentia; ergo ſicut in hoc caſu talis efficiẽtia non eſt neceſſaria, ita quando interuenit reſpectu phyſici actus peccati, ſolum materialiter, & quaſi per accidens ſe habet ad expulſionem gratiæ, quia peccatum nõ expellit gratiam ratione ſuæ materialitatis, ſed ratione formalitatis ſuæ, quæ in priuatione tantum, ſeu in quadã moralitate conſiſtit. Et ideo non poteſt dici homo expellere gratiam, tanquam phyſice efficiẽs, ſed potius tãquã deficiẽs. Reſpõdet tamẽ Vaſquez 1.2.q.91. peccantem expellere gratiã effectiue, & phyſice quia gratia, & peccatum non poſſunt ſimul eſſe. Cõtra quia deffectus cognitionis, & actus amandi idem obiectum, non poſſunt eſſe ſimul, & tamen deffectus cognitions non dicitur expellere actum amoris effectiue. Item, alia eſt incompoſsibilitas, moralis alia phyſica.

Altera pars de cauſalitate morali peccatoris reſpectu expulſionis gratiæ facile probatur ex dictis, nam homo moraliter effecit peccatum, vt peccatum eſt; ergo homo moraliter efficit expulſionem gratiæ. Et confirmatur à contrario, nam homo qui ſe diſponit moraliter ad gratiam efficiendo libere cõtritionem, morali etiam modo dicitur ſe viuificare, vt Scriptura docet; ergo etiam é contrario ſe occidit, qui peccat ſpiritualiter à ſe expellendo gratiam, eoque magis, ac proprius quo ſolus ipſe auctor ſibi eſt ipſius ſui peccati, & in hoc puncto (vt recte Conrrad. 1. 2. q. 71. art. 2.) non eſt inter Scotum, & D.Thomam diſſenſio. Idem ait Capreol. in 2. diſt. 1. q. 3. a. 3. ad 5. Vbi ſic ait peccator non annihilat gratiam, ſed Deus actiue deſtruendo, ſeu non conſeruando eam, peccator vero deſtruit eam demeritorie, non actiue. Idem Palud. in 3. diſt. 28. q. 3. art. 3. Vbi ſic ait peccatum corrumpit charitatem, quia diſponens, & conſilians reducitur ad efficiens. Vbi loquens de diſponente, & conſiliante indicat loqui de diſpoſitione morali.

QVAESTIO V.

Vtrum amiſſa gratia, & charitate, etiam fides, & ſpes, amittantur.

PRima concluſio. Fides permanere poteſt ſine charitate: proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit excludit fidem. Eſt de fide nam in primis in Scriptura ſacra inuenitur expreſſa quoad priorem partem Iacob 2. Quid proderit fratres mei ſi fidem quis dicat ſe habere, opera autem non habeat? Nũquid poterit fides ſaluare illum? Idem autem eſt fidẽ eſſe ſine operibus, quod eſſe ſine charitate, quia qui charitatẽ habet implet legem, & ita non eſt ſine operibus, & loquitur, vt cõſtat D. Iacob. de vera fide quam ſuppo nit ſine operibus, nam addit nun-

quid poſterit fides ſaluare illum? Et ita intellexit Hierony.lib.2. in Epiſt.ad Galat. dicens, ſicut teſte Iacob. Fides ſine operibus mortua eſt, ita opera ſine fide mortuaſunt. Probatur etiã ex illo 1.Corin.13. Si habuero omnẽ fidem, ita vt mõtes transferã, charitatẽ autem non habuero nihil ſum, quem locũ præter expoſitores ibi, ita intellexerunt Ireneus lib. 4. contra hæreſes cap.25.& Chryſoſt. Homil.de cælo,& labore. Vnde perperam dicunt hæretici diuum Iacob.non loqui de vera fide. Præterea hoc confirmant verba Chriſti Matt.7. Nõ omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum cælorũ, ſed qui facit volũtatem Patris mei, id eſt, non omnis qui me inuocat, laudat, & credit, ſaluabitur, ſed qui ſeruat mãdata,& amat, vt Hieron.exponit, & optime Chryſoſt. Hom.25.dicit Chriſtum illis verbis conſcientias Phariſeorum verberaſſe, quia in dogmatibus ſolis, religionem ponebant,& de ſancta conuerſatione nihil curabãt. Et ita cõmuniter Patres exponunt Theophilat. Euthimi. Auguſt. Cyril. Eſt etiam apertum teſtimonium Ioan. 12. vbi dicitur de principibus Iudæorum crediderunt in eum, ſed non confitebantur, dilexerũt enim magis gloriam hominum quã gloriam Dei. Illi ergo fidem iam conceperant in Chriſtum, propter humanum tamen timorem non confitebantur, & ita nondum diligebant, vt recte obſeruauit Auguſt. tract.53. & 54.in Ioan. & optime Tolet. & Maldonatus ibi contra nouos hæreticos notarunt, & ita paſsim loquuntur ſancti exponentes loca Scripturæ, & alias Chriſti parabolas, quæ docent in Eccleſia eſſe bonos,& malos,& virgines fatuas, & prudentes. Matt.25.& 13. De ſagena miſſa in mare, & ex omni genere piſciũ congregante.

Præterea definita eſt hæc veritas in Concilio Trid.ſeſſ.6.cap.15 & can.28. qui ſic habet. Si quis dixerit amiſſa per peccatum gratia, ſimul,& fidem ſemper amitti, aut fidem quæ remanet, non eſſe verã fidem, licet non ſit viua, aut eum qui fidem ſine charitate habet non eſſe chriſtianum, anathema ſit. Manet ergo ſine charitate vera fides, id eſt infuſa, & ſupernaturalis. Dicitur tamen mortua, quia vita illa, quam illi charitas præbet non eſt de ſubſtantia eius, ſed illã perficit, & quaſi mouet ſicut corpus mortuum eſt verum corpus, quia non deeſt illi forma conferens corporis veritatem, ſed tantum illa quæ eſt principium motus, & ſenſus quam perfectionem addit vita, ſeu anima vnita corpori, & ſicut vera aqua dicitur per methaphoram viua dum eſt ſaliens,& fluens, mortua vero cũ ita palude quieſcit. Sic dici poteſt mortuus Chriſtianus qui per fidem non bene operatur: Et nihilominus eſt verus Chriſtianus qui veram fidem cum Baptiſmo retinet.

Et nota quod cum fides ſit virtus intellectualis prior charitate, & fundamentũ eius, ſine ipſa charitas eſſe non poteſt, quia ſine fundamento manere non poteſt, quod ſuper ædificatũ eſt, & ideo hic locũ habet illud ad Hæbre.11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. At vero é contrario, fides ſine charitate manere poteſt, ſicut fundamentũ manere ſolet deſtructo ædificio, & ordinarie loquendo prius eſſe poſsit ſine poſteriori, quando eſt ſimpliciter prius, & non habet aliquam reciprocam dependentiã à poſteriori, ita autem ſe habet fides ad charitatem. Et licet fides pẽdeat

deat à libera voluntate credendi, non tamen pendet ab amore Dei ſuperomnia: ſi ergo actus credēdi poteſt eſſe ſine actu diligendi, poterit eſſe ſine charitate.

Et addo probabile eſſe dari propriū, & ſpecialem habitum volūtatis, à quo volūtas credendi cōnatu raliter efficiatur, & probabile etiā eſſe illum habitū non amitti amiſſa gratia, ſed in peccatore manere, quia eſt quaſi pars fidei, & cū illa conſtituit vnam integram virtutē credendi modo libero, & humano, ſicut actus credēdi humanus actū ſimul intellectus, & voluntatis cōplectitur; ergo cum certum ſit fidē non amitti, tam de habitu voluntatis quā intellectus intelligendū eſt, quia ſub toto includuntur partes, & quia merito id intelligitur de fide, prout eſt adæquatum principium actus credēdi, qui eſt actus liber, & ideo actum etiam voluntatis includit cum ergo ſub fide etiā habitus piæ affectionis comprehēdatur, amiſſa gratia etiā permanet. Qui autem opinatus fuerit affectū credēdi eſſe ab ipſa charitate elicitum, vel ab aliqua virtute morali, quæ cum gratia perditur, dicat, licet fides nō amittatur per peccatū infirmari tamen aliquo modo ex parte affectus credētis, & ideo per peccatum amitti habitum voluntatis, qui eſt principium piæ affectionis licet ſubſtātia fidei habitualis, quæ eſt in intellectu non amittatur. Ex his ſequitur per nullum peccatū, quod non ſit infidelitas amitti fidem cum charitate, quia nullū peccatum præter infidelitatem, habet ſpecialem oppoſitionem cum fide, & omnia peccata habēt auerſionem à Deo eiuſdem rationis eſſentialis, per quā opponuntur charitati, quod experientia probatur; videmus enim chriſtianos perditiſsimos in moribus, homicidas, latrones publicos, blaſphemos, & ſacrilegos, eſſe in fide catholica firmiſsimos, & omnem hæreſim, ac falſam ſectā abhorrere. Et cum ille modus credendi in eiſdē hominibus, tā firmus ſit, & vniuerſalis ad omnia dogmata fidei, & cum perfecta ſubiectione ad Eccleſiam catholicam, ſatis oſtendit permanentiā eiuſdem habitus vltra altiorem certitudinem eiuſdē veritatis per doctrinam fidei. Nec vnquam Eccleſia peccatores hos inter infideles computauit, nec extra Eccleſiam eſſe dixit.

Secunda concluſio. Spes non amittitur ſemper amiſſa gratia, nec per omnia peccata, quæ gratiā expellunt. Licet hæc cōcluſio non tā certa ſit quam præcedens nihilominus omnino certa eſt, nam Theologi eandem rationem eſſe putāt de ſpe, quæ eſt de fide, & vtramque docent poſſe eſſe informem. Id ſupponit Scotus in 4. d. 14. q. 5. 1. Hic ſunt tria, vbi dicit per mortale peccatum vnum tantum habitum infuſū amitti ſcilicet charitatis, ſeu gratiæ. Tenet D. Thom. 1. 2. q. 65. art. 4. & alibi ſæpe. Alenſis 3. p. q. 65. Albert. in 3. diſt. 26. art. 2. Vbi etiam Durand. q. 2. n. 8. & latius. D. Bonauen. art. 1. q. 4. dicens abſque dubio ſpem poſſe eſſe informem, & alij etiam Theologi de fide, & ſpe, quo ad hanc partem eodem modo loquūtur. Vnde Medina 1. 2. q. 62. a. 4. dubio 1. De fide catholica eſſe dicit fidem, & ſpem non perdi per omne peccatū mortale. Sed vt dixi nō inuenitur, tam expreſſa diffinitio de ſpe, ſicut de fide, licet ita certa doctrina, vt poſſit cōtraria de errore notari, quod etiam ſentit Vaſquez 1. 2. diſt. 91. cap. 4. & Valentia tom. 2. diſp. 5. q. 7. puncto 2. §. 4. Suarez lib. 11.

Digitized by Google

de gratia cap. 5. Et probatur ex Cõcilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. dicente peccatores diſponi ad iuſtitiam, quando fides ſuppoſita, & diuino timore cõcuſſi ad conſiderandam Dei miſericordiam in ſpem erigũtur fidentes Deũ per Chriſtũ propitium ſibi fore, & inde poſtea ad Dei dilectionem excitantur, vt poſtea ſubiungit; ergo vera fiducia, & ſpes ſupernaturalis eſſe poteſt in peccatore. Et ratio eſt quia motus ſpei non nititur in amore charitatis, ſed cõcupiſcentiæ Dei, qui de ſe eſt independens ab amore beneuolentiæ, ſeu charitatis, & in homine regulariter præcedit, quia naturale eſt homini ab imperfecto ad perfectum procedere, voluitq. Deus ſua prouidentia hominẽ peccatorem ſpe non priuare propter ſolum peccatum mortale, nam impoſsibile eſſet ad pœnitentiam cõuerti, qui indulgentiam non ſperauerit, & ideo Concilium Trident. ſeſſ. 14. cap. 4. etiam de contritione imperfecta quæ dicitur attritio dicit debere eſſe cum ſpe veniæ, vt fructuoſa ſit.

Sed obiici poteſt, illud Ioan. 1. cap. 3. Qui habet hanc ſpem ſanctificatus eſt; ergo eo ipſo quo quis ſperat ſicut oportet ſanctificatur; ergo é contrario eo ipſo quod peccat credit ſibi imputare, & deſinit ſperare ſicut oportet, ac proinde ſpem amittit. Reſpondeo Ioãnem loqui de ſpe informi, prout antecedit iuſtificationẽ, vt eſt diſpoſitio ad illam, & ſic non dicitur ſanctificare formaliter, ſed diſpoſitiue, ſeu inchoatiue. Poſſunt etiam verba Ioannis intelligi de ſpe viua, ſeu formata, quæ per charitatẽ operatur ſicut de fide dixit Paulus, & qui ſic ſperat dicitur ſanctificare ſe etiam in ſecunda ſanctificatione, & vſq. ad conſumationem gloriæ ſic enim dixit etiam Paul. Rõ. 8. Spe enim ſalui facti ſumus. Vnde Auguſt. lib. 1. de doctrina Chriſtiana cap. 20. tractans verba illa 1. ad Thimot. 1. Finis præcepti eſt charitas de corde puro, conſciẽtia bona, & fide non ficta dicit ad didiſſe Apoſtolum conſcientiam bonam propter ſpem. Et ſubiungit ille enim ſe ad id quod credit, & diligit peruẽturum eſſe deſperat, cui malæ conſcientię, ſcrupulus ineſt: quod intelligendum eſt cum illo addito deſperat ſecundum præſentem ſtatum.

Obiici etiam poteſt contra concluſionem, ex illo Ioan. Qui non diligit non nouit Deum. Reſpondeo, quod ſenſus Ioannis 1. cap. 4. eſt. Qui non diligit non conſiderat, qualis ſit Deus, vt illum imitetur eſt enim Deus ipſamet charitas, & ſic qui practice dilectionem ipſam conſiderat ipſe, vtique diligit, quia operibus ad implet, quod credidit, & hoc eſt noſſe Deum, vt Patres exponunt, nam cum dilectio procul abfuerit, fides accedit, vt ait Hieron. id eſt, morale periculum eſt amittendi fidem, quia non ſufficit (vt ipſe Hieron. exponit ſuper illa verba Iſai. 29. murus, & ante murale) murum habere fidei, niſi ipſa fides bonis operibus confirmetur. Supponit ergo eſſe poſſe fidem ſine bonis operibus, indigere tamen illis, vt firmior, & ſecurior ſit. Quod autem aliqui dicunt Adam peccando fidem amiſiſſe; ergo & qui peccant illam amittunt. Reſpondeo antecedens eſſe incertum, & conſequentiam nullam, non enim ſequitur quia Adam amiſit etiam alios peccatores amittere. Sed antecedens etiam eſt falſum, potuit enim Adam peccare ſine amiſione fidei per practicum tantum deffectum, vel inconſidera-

Digitized by Google

ſiderationem. Et cum ait Auguſt. lib. 14. de ciuitat. cap. 17. Adam peccando expertum eſſe quid in obediẽtia, & infidelitas nocerent, recte poteſt intelligi de infidelitate morali, quæ in ſeruo non obediente Domino inuenitur, vel de practico abuſu fidei; quo modo ipſe in aliis locis dicit peccatorẽ factis negare, quod ore confitetur. Poteſt ergo dici fides corrupta in Adamo, vt alibi Patres loquuntur, non quoad dogmata, ſed quoad mores.

QVAESTIO VI.

Vtrum fides, & ſpes ſemel habitæ amitti poſſint.

ERror Caluini fuit fidem ſemel habitam non poſſe amplius amitti, idemque à fortiori dicet de ſpe, quia hæretici iſti per fidem, fiduciam intelligunt, & ita vel potius de ſpe loquuntur, vel illam cõprehẽdunt. Lege Belarm. lib. de amiſſio. gratiæ cap. 4. & lib. 3. de iuſtificatione cap. 14. & addit Calvinus aliud dogma hæreticũ, quod ſola fides iuſtificet, & quod illa tãtum ſit vera fides, quæ actu iuſtificat, & ideo in omni credente dicit fidem eſſe inamiſſibilem. Omiſſis tamen huiuſmodi deliramẽtis.

Sit concluſio catholica. Qui vera fide credit aliquo tempore poteſt illam amittere, non tãtum potentia logica, vel phyſica, ſed etiã morali, quæ ſæpe in actum redigatur. Probatur ex Scriptura vbi aliqui, qui aliquando fuerunt vere fideles leguntur damnati; ergo illi poterant fidem ſemel habitam amittere. Antecedens patet ex verbis Chriſti, Ioan. 15. Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum; vbi aperte loquitur de palmitibus, qui ſunt in ipſo tanquã in vite ſaltem per fidem, de quibus infra ſubiungit ſi quis in me non manſerit mittetur foras ſicut palmes, & areſcet, & colligent eum, & in ignem mittẽt, & ardet; vtique in inferno, poſſunt ergo palmites, qui in vite fuerunt per fidẽ, poſtea damnari. Patet etiã de Angelis, qui ceciderunt, de Iuda, & de Saule, qui fidem aliquando habuerunt, & tandem reprobi fuerunt. Patet etiam Matth. 25. Vbi loquẽs de fidelibus dicit ibunt hi in vitã æternam, alij vero in ignem æternum, vt exponit Auguſt. Item Simon Magus aliquando credidit, vt teſtatur Lucas Actor. 8. Numerans eum inter alios qui crediderunt, & tamen poſtea hæreſiarcha, & perſecutor fidei. Imò & Lutherus, & ſocij, ac immitatores eius prius vere fideles, & intra Eccleſiam Catholicam fuerunt, deinde in hæreſes inciderunt, fidemque amiſerunt, in quo ſtatu vſque ad æternam damnationem perſeuerarunt. Idemque de Ario, & aliis antiquis hæreticis antiqui etiam Patres cenſerunt. Imo in vniuerſum de hæreticis dicit Ioan. Epiſ. 1. c. 2. Ex nobis exierunt, &c. Et Ioan. 6. Multi ex diſcipulis, qui iã in Chriſtum crediderunt, abierunt retro, & iam non cum ipſo ambulabant, vtique quia iam illi non credebãt. Et Luc. 8. Ait Chriſtus quoſdam eſſe qui ad tempus credunt, & in tempore tentationis recedunt. Et 1. Thimot. 1. Quam quidam repellentes (id eſt bonam conſcientiã) circa fidem naufragauerunt: Et cap. 4. In nouiſsimis temporibus diſcedent quidam à fide: & alibi ſæpe. Et probatur ex Cõcilio Tritent. expreſſe docente per infidelitatem fidem amitti. Et Leo Papa de collectis ait dæmonẽ præcipue cupe-

cupere fideles, à fide deiicere. Idē confirmat Tertul. lib. de præſcriptionibus hæreticorum. Et Ciprianus Epiſt. 55. & alij Patres. Lege Auguſt. Pſal. 55. & lib. 21. de ciuitat. cap. 25. Vnde ipſe Auguſt. & alij Patres docent perſeuerantiam in fide eſſe donum Dei, & non fieri ſine nouo auxilio Dei; quod verum non eſſet, ſi fides ſemel accepta amitti non poſſet.

Ex his ſequitur eadem certitudine tenendum eſſe ſpem ſemel habitam amitti poſſe, quia ſpes fidē præſupponit vt recte D. Thom. 2. 2. q. 17. a. 7. Et ratio eſt quia motus voluntatis ſupponit cognitionem, & iudiciū per quod obiectum proponatur, ſed ſpes eſt motus voluntatis, & tendit in beatitudinem ſupernaturalem, vel remiſsionē peccatorum, vt obtinendam auxilio diuino; ergo ſupponit iudicium fidei, quo tale obiectum vt poſsibile proponatur per ſpem infuſam & ſupernaturalem, & ideo fides radix totius iuſtitiæ dicitur à Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 8. & ſpecialiter reſpectu ſpei dixit Paul. ad Hæbr. 11. Fides eſt ſperandarum ſubſtantia rerum; id eſt fundamētum, & firmamentum ſpei; ergo amiſſa fide neceſſario ſpes perit. Item ex parte liberi arbitrij ſpes ſecundum legem ordinariam amiſſibilis eſt morali, & proxima poteſtate, quæ interdum in actum redigatur, ſicut redacta fuit in Cain, qui fidelis ſine dubio aliquando fuit, & nihilominus dixit Geneſ. 4. Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear, quæ verba deſperationis fuiſſe omnes intelligunt: quare dixit Paulus ad Philippenſes ſecundo, cum metu, & tremore veſtram ſalutem operamini, quia fides, & ſpes ex parte noſtri amitti poſſunt, licet ex parte Dei certa ſit noſtra ſalus; & pax interna.

QVAESTIO VII.

Per quos actus, & quomodo fides, & ſpes amittantur.

PRima concluſio. Spes per deſperationem amittitur. Probatur, quia deſperatio eſt diſpoſitio maxime cōtraria inclinationi ſpei; ergo per illam maxime corrumpitur. Confirmatur à ſimili de infidelitate, & fide, quia non minus opponitur deſperatio ſpei, quam hæreſis fidei. Vnde exiſtimo per ſolam præſumptionem non excludi ſpem quoad habitum, ſed ſolū quoad actum, nam qui præſumit non recedit ad ea per ſe nam in beatitudinem tendit, & illam ſperat, licet in ordinato modo, vt notauit Ricard. in 3. diſt. 26. art. 6. q. 1. & D. Thom. 2. 2. q. 21. art. 2. & ibi Aragon.

Secunda concluſio. Fides per peccatum hæreſis, ſeu per infidelitatem poſitiuam, & pertinacem immediate, & quaſi per ſe excluditur, & conſtat ex Concil. Trid. vt ſupra vidimus. Fides ergo habita non amittitur niſi per infidelitatem poſitiuam, quæ infidelitas diſtinguenda eſt in materialem, ſeu excuſabilem à culpa, & formalem, ſeu culpabilē. Prior eſt in eo qui cum receperit aliquando habitum fidei per ignorantiam inuincibilem, in erroribus fidei contrariis verſatur, nam ille quidem poteſt hac ratione dici infidelis materialiter: nihilominus tamen ille numquam poterit priuari fide iam habita, per illam ſolam infidelitatem, donec culpa infidelitatis intercedat: quia nulla fides infuſa ſemel habita ammittitur ſine ali-

qua

qua culpa quin potius ad propriã infidelitatem, quæ fidem corrumpat, non quælibet culpa ſufficit etiam oppoſita præceptis fidei, ſed oportet, vt ſit per erroré cum pertinacia, per quam receditur à reuelatione fidei cum ſufficienti cognitione, & propoſitione eius.

Et nota quod fides nunquam amittitur concomitanter ad amiſſionem alterius, ſed tantum per actum ſibi ſpecialiter contrarium, & in hoc differt à ſpe; quod ſpes duobus modis poteſt corrumpi, fides autem vno tantum modo, vt ait D. Thom. 2. 2. q. 20. art. 2. Vbi docet amiſſa ſpe non neceſſario amitti fidem, ſed manere poſſe, nam remoto poſteriori, quæ eſt ſpes nõ remouetur fides quæ prior eſt. Itẽ quia fides poteſt prius tempore cõparari, quam ſpes. Vnde Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. Ait diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum credentes, vera eſſe quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt. Et illud imprimis à Deo iuſtificari impium per gratiam eius, &c. Vbi manifeſte loquitur de fide dogmatum, & promiſsionum, & illam dicit antecedere non tantum ſpem, ſed etiam timorem, quem priorem ponit, etiã tempore, eſt ergo ſimpliciter fides prior, quã ſpes, & ordine generationis poteſt eſſe ſine illa, ergo etiam ordine corruptionis poteſt manere ſine illa, nam actus deſperationis poteſt eſſe ſine actu hæreſis, ſeu infidelitatis, quia ſtãte vniuerſali iudicio vero in intellectu, vel actu, vel habitu, ſeu abſque iudicio falſo contrario, vel contraditorio vniuerſali iudicio vero, ſtat particulare iudicium practice falſum inducens ad prauum affectum, ſeu motum voluntatis, vt patet de hoc iudicio vſura eſt praua, & prohibita, cum quo ſtat iudicium practicum inducens ad affectum vſuræ, qui propterea inueniri poteſt ſine hæreſi circa vſuram; ſic ergo ſtante quocunque dictamine fidei de ſe inducente ad ſpem, vt Deum eſſe omnipotentem, miſericordem, veracem, fidelem, & de facto talem, vel talem promiſsionem, provt fides catholica docet feciſſe, ſtat hominem deſperare practice iudicando ſibi non eſſe conueniens rem tam arduam, & difficilem, vt adoptionem gloriæ efficaciter intendere, ac ſubinde, neque illam ſperare.

Item cum aliquis deſperat poteſt, non cogitare de illis veritatibus fidei, & conſequenter non diſſentire illis quamuis, neque actu illas credat, & ita per inconſiderationem illarum veritatum poteſt expuſillanimitate, vel alia paſsione abſolute iudicare ſe non eſſe cõſequuturum gloriam, vel remiſsionem peccatorum, & ita deſperare ſine hæreſi, vel infidelitate. Et nota quod cum Concilium dicit fidẽ amitti per infidelitatem, loqui de ipſo reali habitu fidei, & etiã ſpei, & ita intelligunt omnes qui poſt Concilium ſcripſerunt, nam cum Concilium diffinit infundi nobis inhærentem iuſtitiam, non ſolum de actibus, ſed etiam de habitibus accipiendum eſſe; ſicut ergo cum cap. 7. Ait fidem, ſpem, & charitatẽ in iuſtificatione infundi, de habitibus præcipue loquitur, ita cum dicit fidem per infidelitatem amitti, & non per omne aliud peccatũ de proprio fidei habitu intelligendum eſt, ſicut etiam per quodlibet peccatum habitus charitatis amittitur. Vnde non placet opinio Vaſquez 1. 2. quæſt. 91. cap. 4. dicentis

tis hoc de ſolis actibus intelligi poſſe,& non de habitibus.

Sed quæres quomodo per dictos actus infidelitatis, vel deſperationis habitus fidei, & ſpei expellantur,an phyſice, vel meritorie tantum, aut alio modo morali. Nam Vazquez docet hos habitus corrumpi phyſice per actus contrarios,alij vero Theologi putant hãc expulſionem eſſe moralem, alij vocant eam demeritoriam, vt Scotus in 3.diſt.23.q.vnica art.3.& Gabriel.ibi quæſt.2.art.3.dubio 2. & alij, & certe hic non poteſt eſſe expulſio phyſica, nam talis expulſio nõ poteſt eſſe formalis, quia actus non opponitur formaliter habitui, nec effectiue, quia actus non efficit formam incompoſsibilem tali habitui,nec diſpoſitiue, quia talis habitus non eſt diſpoſitio phyſica ad talem corruptionem,quod ſpecialiter explicatur in habitu fidei provt eſt in intellectu. Nam diſpoſitio quæ maxime videri poteſt phyſice illi contraria, eſt error: at error poteſt eſſe ſimul cum habitu fidei,ſi talis error non ſit cum pertinacia; ergo talis actus non excludit phyſice habitum fidei. Vnde vlterius eſt efficax argumentũ, nam idem error qui antea erat ſine pertinacia poteſt incipere eſſe cum pertinacia, ſine phyſica ſui mutatione cum ſola aduertentia, quod fit cum ſola aduertentia Eccleſiæ,& tunc ſtatim excludit habitum fidei; ergo ſignum eſt illã excluſionem non eſſe phyſicam cũ ex morali ratione, & ex libertate pendeat, & per illam compleatur in ratione vltimæ diſpoſitionis ad corruptionem habitus fidei. Et ſimile argumentum poteſt facile ad ſpem applicari,nam idem actus differentiæ,ſeu deſperationis indeliberatus,& cum inaduertentia non excludit ſpẽ,accedente vero cõſideratione ſufficiẽti illã expellit,quãuis in ſe phyſice non mutetur.

Dico ergo talem actum excludere demeritorie actum cui opponitur,& etiã diſpoſitiue.Prior pars ex ſuperioribus patet, vt cõſtat ex aliis habitibus gratiæ,ſeu charitatis.Poſterior probatur, quia ſpeciale eſt actui,verbi gratia infidelitatis vt excludat habitum fidei, ſed ratio demeriti nõ eſt ſpecialis, ſed generalis omnibus peccatis mortalibus,ergo alia ſpecialis ratio quærenda eſt, illa vero non eſt cauſalitas phyſica,vt dixi; ergo eſt moralis diſpoſitiua,quæ in hoc cõſiſtit, quod perſona per talem actum redditur inepta ad omnes actus fidei exercendos, & ideo incapax quodammodo efficitur, ſaltim moraliter propter quod à Deo non amplius conſeruatur,atque ita moraliter expellitur per culpam infidelitatis,quæ dici etiam poteſt peculiare,impedimentum, & obex oppoſitus influxui diuino, quo habitus fidei conſeruatur, ideoque ad præſentiam talis peccati ceſſat hic influxus, & cõſequenter periit habitus, idemque eſt de habitu deſperationis reſpectu ſpei.

QVAESTIO VIII.

Vtrum habitus infuſi, non ſolum amitti, ſed remitti etiam poſſint.

COncluſio gratia,& charitas diminui non poſſunt,& contraria quæ eſt Altiſiodorenſis lib.3.ſummæ tra.6.cap.5.q.1. improbabilis eſt. Tenet tamen noſtram concluſionem D.Thom.2.2.q.24.art.10. & ibi Caiet. & alij moderni. D.Bonau.1.diſt.17. p.2. q. 3. Ricard. art.2.q.5. Durandus. q. 10. Gabri.

Gabri.q.4.art.3,dubio 3. Dionyſ. Ciſtercienſ.q.2. & alij. Et probatur præcipue duabus rationibus, vna à poſteriori, ſic ſi peccatũ veniale minueret charitatem (nam per mortale certum eſt nõ minui, ſed deſtrui) multiplicatis peccatis venialibus poſſet omnino charitas & gratia auferri, q̃ eſt omnino falſum. Et patet, quia primũ veniale ſi priuat aliqua quãtitate gratiæ; ergo debet eſſe quantitas definita, & certa, & ſecundum veniale poteſt eſſe grauius primo; ergo maiori quantitate gratiæ priuaret, vel ſaltẽ æquali, & per conſequens multa venialia omnibus gradibus gratiæ priuarent quod dici nõ poteſt, quia multa venialia efficerent vnũ mortale cum hominem vita ſpirituali priuarent. Dicunt aliqui illud peccatum vltimum excludens etiã vltimum gradum gratiæ eo ipſo non eſſe veniale, ſed mortale, quia mortem animæ inducit, & quia illa circunſtantia agrauat infinite peccatum illud.

Contra quia illud vltimum veniale peccatum poſſet eſſe ex ſurreptione, & per conſequens non eſſet mortale. Secundo quia ſi ſit plene deliberatum oportet, vt de ſe ſit veniale, aut ex genere aut ex leuitate materiæ; ergo non poſſet fieri mortale ex effectu tollendi gratiam, quia non dicitur mortale, quia expellit gratiam licet in denominetur, ſed quia mortale, ideo gratiam expellit. Vnde ſupponitur in ipſo peccato, grauitas propria, quam ex obiecto, vel circunſtantiis habet ratione cuius gratiã expellat. Præterea credibile eſt idem peccatum quod eſt veniale in homine ſanctiſsimo, & ſimiliter eſt veniale in homine nequam, qui ſcit ſe eſſe in ſtatu peccati mortalis in eo qui habet paruam gratiam eſſet mortale, ex illo effectu expellendi gratiam. Item peccatum veniale ſi minuit gratiam, nõ aufert ab illa aliquod indiuiſibile, quia per ablationem ſolius indiuiſibilis non minuitur quantitas, vel intenſio imo ablato vno indiuiſibili reſultaret ſtatim aliud, quia non poteſt quantitas, vel qualitas intenſa manere ſine termino. Item ſi primum peccatum veniale auferret vnum tantũ indiuiſibilẽ terminum intenſionis, & alius nõ reſultaret, non poſſet ſecundum peccatum veniale auferre aliquid indiuiſibile tantum, quia non dantur duo indiuiſibilia immediata, ſi vero reſultaret aliud indiuiſibile, quod ſecundum peccatum veniale poſſet auferre, ſic gratia nunquã eſſet diminuta, & illa indiuiſibiliũ terminorum ablatio, & reſultatio ſuperflua, & impertinens eſſet: ſi vero id quod diminuitur de gratia per veniale peccatum eſt diuiſibile, erit etiã in gradu, vel quantitate determinata, ſicut malitia vniuſcuiuſq. peccati determinata eſt ergo nõ poteſt ſubſtractio æqualis in infinitum fieri, quin quantitas gratiæ conſumetur cum finita ſit, & illa quæ ſubtrahuntur inter ſe non communicentur, ſed ſint omnino condiſtincta.

Alia ratio à priori ſic habet. Peccatum expellere gratiam, aut id facit per modum contrarie diſpoſitionis repugnantis ipſi gratiæ vel phyſice, vel moraliter, vel per modum meriti, ſeu demeriti; ergo ſi peccatum veniale excludit aliquẽ gradum gratiæ à gratia intenſa, vel erit, quia eſt diſpoſitio illi repugnans, vel per modum meriti, ſed neutro modo, ergo, &c. Nam repugnantia formalis, aut diſpoſitiua phyſica, iam ſupra probatum eſt propter dicta de peccato mortali

tali

tali, nam ſi hoc non repugnet phyſice ipſi gratiæ, vel charitati minus poterit veniale opponi phyſice intẽſioni gratiæ. Nec intercedere poteſt repugnantia moralis, nã peccatũ veniale poteſt eſſe cũ gratia intenſiſsima viatoris; ergo peccatũ veniale non habet repugnantiam formalem, vel quaſi formalem per modum proximæ diſpoſitionis cũ intenſione gratiæ habitualis, quia quæ ſic repugnant non poſſunt eſſe ſimul ſaltem, ex lege conſentanea naturis rerum, vt patet in peccato mortali, & gratia. Vnde peccatum veniale poteſt eſſe cum gratia intenſiſsima vt centum, imo vt mille, & amplius. Nam cum peccatum veniale nullam includat auerſionem à Deo, vt vltimo fine non repugnat cum qualibet habituali conuerſione charitatis ad vltimum finem; ergo ex vi talis repugnantiæ non minuit charitatẽ, nec per ſeipſum ad talem diſpoſitionem proxime diſponit. Vnde veniale, nec diſponit proxime, & immediate ad expulſionem totius gratiæ, nec ad eius remiſsionem, licet remote, & per occaſionem diſponere poſsit ad amiſsionem gratiæ.

Alia vero pars demerito probatur quia peccatum veniale non auertit ab vltimo fine, vt dictũ eſt. Item quia Deus non auertitur ab homine, niſi homo auertatur ab ipſo, per veniale autem homo non auertitur à Deo; ergo à nulla parte gratiæ priuatur cum pœna non debeat eſſe improportionata culpæ. Item veniale non meretur æternam pœnam damni irreparabilem, ergo non remittit gratiam, quia ſi remitteret priuaret hominem in æternum aliquo gradu gloriæ. Et confirmatur nam peccatum veniale non poteſt minuure meritum hominis iuſti; ergo nec poteſt minuere ius quod habet ad gloriam; ergo neque gratiam in qua illud ius fundatur. Et quod dixi de gratia idem de charitate intelligitur, quæ idem *habitus eſt*, vel ſi eſt diſtinctus inſeparabilis eſt à gratia, & idem conſequenter procedit de cæteris donis, & moralibus virtutibus infuſis quæ ſemper gratiam cum proportione cõmitãtur, & idẽ eſt de fide, & ſpe.

TRA-

Digitized by Goo

TRACTATVS VNDECIMVS, ET VLTIMVS.

De merito quod eſt effectus gratiæ ſanctificantis.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum homines viatores poßint apud Deum aliquid ſimpliciter, ſeu de condigno promereri.

PRIMA concluſio. Homines poſſunt proprie, & ſimpliciter apud Deum mereri ex gratia, ſeu per gratiam operando. Eſt de fide vt late probat Vega in opuſculo de iuſtificatione q. 4. Belarm. lib. 5. de iuſtificat. c. 5. Lindan lib. 3. Panopli. cap. 20. Stapleton. lib. 10. de iuſtificat: c. 8 contra Lutherum, Caluinum, & alios hæreticos Hotius in cõfeſsione capit. 73. Probatur primo ex Scriptura quæ operibus hominum meritum tribuit Eccleſiaſt. 16. Miſericordia facit vnicuique locum ſecundum meritum operum ſuorum. Hæbrer. 13. Beneficientiæ, & cõmunionis nolite obliuiſci, talibus enim hoſtiis promeretur Deus: qui eſt merces noſtrorum operum, iuxta illud Geneſ. 17. Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis, merces autem merito reſpondet Matth. 5. Merces veſtra copioſa eſt in cælo. Et 2. Thimot. 4. Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quã reddet mihi Dominus iuſtus iudex, & addit non ſolum mihi, ſed & his qui diligunt aduentũ eius, & ita ſæpe Iacob. 1. Apoc. 2. & 3. 1. Corint. 9. Philip. 2. Item probatur, quia homines dicuntur iudicari ſecundum opera ſua Matth. 25. in die iudicii, & 2. Corint. 5 Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, ſiue bonum, ſiue malum. Et Apocalip. 22. Venio reddere vnicuique ſecundum opera ſua, & cap. 14. Opera enim illorũ ſequuntur illos, quæ & ſimilia omnes Patres exponunt in proprio ſenſu, & non methaphorico, & ſic diffinitur in Cõcilio Arauſic. can. 18. dicente. Debetur merces bonis operibus ſi fiant, ſed gratia quæ nõ debetur præcedit vt fiant. Idem tradit Concil. Lateranen. in cap. Firmiter de ſumma Trinit. & fide catholica. Et Florentin. in litteris vnionis. Et expreſſius, ac latius Trid. ſeſſ. 6. c. 16. & can. 33. Et probatur, quia etiã bona opera humana digna ſunt laude, & eis aliquod prẽmiũ debetur.

Secunda concluſio. Poſſunt homines mereri apud Deum abſolute loquendo de condigno, & ſecundum aliquam iuſtitiæ æqualitatẽ. Hanc cõmuniter approbant Theologi Alenſ. 3. p. q. 16. m. 5. D. Bonau. 2. d. 27. a. 2. q. 3. Et ibi Gabri. q. 1. a. 2 Ricard. a. 2. q. 3. Scotus in 2. d. 17. q. 2. 5. Ad abſolutionẽ huius quæſtionis D. Tho. & Caietã.

Digitized by Google

vbi ſupra,& moderni,Vega,& Bellarmini,vt ſupra. Probatur. Rom. 4. Ei qui operatur merces imputatur,non ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum. Patet in die Iudicij Math. 25. De præmio bonorum, & ſupplicio malorum, nam ſeruatur æqualitas proportionis. Ad Hæb. 6. Non eſt iniuſtus Deus vt obliuiſcatur operis noſtri. Apocalip. 3. Ambulabunt mecum in albis, quia digni ſunt, quæ dignitas ex operibus conſideratur. Vnde Concil. Trident. vbi ſupra can. 32. Ait vere mereri gratiæ augmentũ, &c. Et ait vere vbi videtur indicare meritũ decondigno, & can. 26. Definit debere iuſtos pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, æternam retributionem à Deo ſperare. Vnde Hieron. in c. 49. Iſaiæ. De Deo dicit, potẽtiam ſuam noſtro arbitrio dereliquit, vt iuſte voluntas præmium conſequatur, & ſic paſsim loquuntur ſancti.

Et probatur ratione, quia gratia facit homines dignos vita æterna; ergo opera quæ ex illa procedunt, ratione illius ſunt merita digna vita æterna, nam ſicut gratia habet proportionem cum gloria, ita opera in gratia facta. Vnde cum ſcriptura dicit hominem non iuſtificari ex operibus, intelligit de operibus quæ fiunt viribus naturalibus, vt eſt illud. Roma. 4. Si ex operibus Abrahã iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum, & ſic ſæpe Auguſt. Humana merita excludere videtur, vt Epiſt. 105. de gratia, & libero arbitrio cap. 6. Poteſt etiam vox illa ex operibus, intelligi de operibus etiam ex gratia factis, id eſt, prima iuſtificatio non eſt ex merito de cõdigno, licet nõ excludat diſpoſitionem, ſeu præparationem voluntatis per opera gratiæ. Vel excludit Paulus opera legis veteris quocumque modo facta tanquam neceſſaria ad iuſtitiam, & de illis ſine dubio loquitur ad Galatas. 3. Vbi contra illo tempore iudaizantes agebat, qui opera legis ad iuſtitiam requirebant, & de illis ait quicunque ex operibus legis ſunt ſub maledicto ſunt.

Sed dicunt hæretici magis extollitur meritum Chriſti ſi dicamus illum ſolum meruiſſe nobis. Reſpondeo imo magis oſtenditur efficacia meriti Chriſti, quod ab ipſa omnia aliorũ merita pendeãt, & in omnibus meritis ipſe Chriſtus actu influat per meritum, & hoc eſt quod ipſe dixit Ioann. 15. Ego ſum vitis, vos palmites, &c, Vſque qui manet in me, & ego in eo hic fert fructum multum. Et ſicut quod cauſæ naturales, poſsint aliquid efficere non derogat infinitæ potẽtiæ, & efficaciæ Dei, ſed potius illius virtutem oſtendit cõmunicando illis efficiendi virtutẽ, ita meritum noſtrum oſtendit efficatiam meriti Chriſti, cum ſemper fiat eius influxu ſine quo nullum eſt meritum, dicente Apoſtolo ad Rom. 8. Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriã. Loquitur enim Paulus de operibus huius vitæ, & præſertim de paſsionibus externis ſecundum ſe conſideratis, nam vt ſic non habent condignitatem cum gloria, bene tamen quatenus ſunt coniuncta cum gratia, & ab illa dignitatem, & valorem accipunt. Hoc eſt enim quod prius dixerat quicunq; Spiritu Dei agũtur hi ſunt filij Dei. Et infra: ſi autẽ filij, & hęredes, hęredes quidem Dei, cohæredes autẽ Chriſti. Quod autem paſsiones illæ in ſe ſpectatæ non habeant illã condignitatem explicatur à Paulo 2. Corint, 4. Quia paſsiones ſunt leues,

Digitized by Google

leues,& momentaneæ pondus tamen gloriæ magnum eſt, & æternum. Ita fere reſpondent Ricard. art. 11. Belarm. lib. 5. de Iuſtificatione cap. 3. in 6. argumento. Poteſt ergo opus ex gratia Dei præſtitum condignitatem habere reſpectu præmii, an autem ex hoc ſequatur in Deo obligatio iuſtitiæ infra videbitur.

QVAESTIO II.

Vtrum ad meritum apud Deum aliquis actus hominis neceſſarius ſit.

SIT concluſio. Ad meritum præmii apud Deum requiritur proprius, & poſitiuus actus volũtatis. Hæc eſt communis Theologorum doctrina, quam tradit D. Tho. 2. 2. q. 79. a. 1. ad 2. Et. 1. 2. q. 91. art. 5. ad 1. Altiſiodor. lib. 2. ſummæ tra. 29. c. 2. q. 1. ad 2. Durand. in 2. diſt. 31. q. 2. art. 2. Maior in 3. diſt. 38. q. 1. Zumel. 1. 2. q. 114. art. 3. d. 5. Suarez lib. 12. de grat. cap. 2. Vnde etiam conatus voluntatis ad aliquid efficiendum actus dicitur; nã eſt deſiderium, & actualis affectus eius, ſaltem inefficax vt velleitas. Quod ſi voluntas ita conetur ad actum elicitum, vt exequatur illũ, tunc conatus voluntatis non eſt aliquid diſtinctum ab effectione ipſiuſmet actus, neque in illo conatu eſt aliud meritum, quam ſit in ipſo actu.

Ex his ſequitur in ſola carentia actus mali non poſſe meritum inueniri ſine aliquo actu, quod probatur ex differentia inter meritum & demeritum, nam meritum habet rationem boni, demeritum autem rationem mali, bonum autem conſurgit ex integra cauſa, malum vero ex quocunq. deffectu, & ideo licet ad peccatum, ſeu demeritum ſufficere poſsit, non facere quod quis tenetur; nihilominus ad meritum non ſatis eſt pura negatio actus mali, ſed neceſſaria eſt poſitiua voluntas qua quis velit, aut nõ agere quod prohibitum eſt, aut tentationi reſiſtere, quia ſine voluntate perfecta, & propria non poteſt eſſe meritum. Itaq. ad demeritum ſufficere poteſt volũtarium indirectum, ſeu interpretatiuum, ad meritum autẽ quod perfectius eſt requiritur voluntarium, perfectum, & directum, quod ſine actu voluntatis eſſe non poteſt. Vnde abſtineri ab actu malo non poteſt eſſe meritorium, niſi ſit volũtarium alioquin mereretur homo dũ dormit, quia nihil mali operatur. Non poteſt autem eſſe voluntarium, quin aliqua ſufficiens conſideratio præcedat, quia nihil volitũ quin præcognitum. At vero poſita ſuficienti cognitione inducente ad actum malum, homo non ſe continet ab illius exequtione, niſi volendo; ergo talis omiſsio mali actus nõ eſt meritoria, niſi ratione boni actus, quo vult homo à tali malo abſtinere; ergo vt homo mereatur non operando malum neceſſe eſt, vt directe velit illud non facere, vel vt velit facere aliud bonum incompoſsibile cum illo malo, & ita non eſt meritum ſine actu poſitiuo voluntatis, quo id velit ex honeſto motiuo, vt referatur in gloriam Dei, & per conſequens pura carentia non poteſt eſſe meritoria apud Deum, nam per negationem actus homo non tẽdit in beatitudinem, ſed ad ſummum ab illa non recedit, ergo non ſufficit illa negatio ad meritum, ſed ſemper neceſſarius eſt aliquis actus poſitiuus in quo meritum fũdatur.

Digitized by Google

QVAESTIO III.

Vtrum libertas actus neceſſaria ſit, vt ille ſit meritorius.

CErtum eſt ſecundum legem ordinariam de ratione actus meritorii eſſe, vt ſit liber libertate vtique propria, quæ indifferentiã ad volendum contraria, vel ſaltem ad volendum, & non volendum requirit, ideoque neceſsitati opponitur, & non tantum coactioni. Veritatem hanc docent communiter Theologi in 3. diſt. 18. tractantes de Chriſti merito D. Bonau. art. 1. q. 1. ad 3. Scotus q. vnica §. Eſt igitur. Et in ſolutione ad 4. Albert. art. 2. ad 1. & Ricard. art. 1. q. 1. Alexand. 3. p. q. 17. m. 2. art. 2. Vega lib. 15. in Trident. cap. 16. Soto lib. 1. de natur. & grat. cap. 7. Belarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 10. Et ſine dubio fuit ſententia D. Thomæ 1. 2. q. 21. art. 3. Vbi docet hominem eſſe Dominum actuum per quos meretur. Et idem ſupponit de merito Chriſti 3. p. q. 19. art. 3. & 4. Idemque probatur ex locis Scripturæ vbi libertas arbitrii noſtri traditur vt Eccleſiaſt. 15. Deus ab initio conſtituit hominem in manu conſilii ſui, & Eccleſiaſt. 31. Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus facere mala, & non fecit. Et alibi ſæpe. Omnes etiam Patres eandem libertatem demõſtrant, lege Belarm. lib. 1. de grat. & libero arbitrio, & lib. 5. de iuſtificat. cap. 10. & Suarez in Prologom 2. ad libros de grat. & li. 5. c. 4. & 12. c. 3. Vnde Aug. lib. de grat. & lib. arbit. cap. 2. Ait ipſa diuina præcepta homini non prodeſſent, niſi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promiſſa præmia perueniret, & Bernard. in lib. de grat. & libero arbitr. Tolle liberum arbitrium, & non erit quod ſaluetur, & ſermone 81. in Cantic. Vbi non eſt libertas, nec meritum. Et confirmari vltimo poteſt ex Concilio Trident. quod in operibus gratiæ, & ſalutis libertatem requirit ſeſſ. 6. cap. 5.

Sed quæres. De poteſtate abſoluta an poſsint mereri homines per actus voluntatis non liberos. Reſpondeo propriam libertatẽ actus, vel quoad ſpecificationem, vel ſaltem quoad exercitium ex natura rei, & eſſentialiter eſſe neceſſariã ad proprium meritum, ita vt ſine illa inueniri non poſsit etiam de potentia abſoluta: ita ſentiunt cõmuniter Theologi, idemque ſupponunt Sancti Patres quando ex merito actuum illorum libertatem colligunt. Nam ſi neceſsitas libertatis ad meritum non eſſet intrinſeca ex natura rei, ſed ex inſtitutione, & acceptatione diuina poſſet facile reſponderi; opera hominum eſſe meritoria, non quia libera ſint, ſed quia Deus acceptare illa voluit. Contrarium vero Sancti Patres ſupponunt nimirũ, ideo bona opera hominum digna eſſe poſſe, vt acceptentur ad meritum, quia libera ſunt. Quod optime poteſt à contrario confirmari, quia non poteſt opus eſſe meritoriũ pœnæ niſi ſit liberum, quo ſenſu dixit Auguſt. lib. de vera Religio. capit. 14. Vſque adeo peccatum volutarium malum eſt, vt nullo modo ſit peccatum ſi non ſit voluntarium; ergo vt opus ſit meritorium, & præmio dignum debet fieri ex libertate, & non ex neceſsitate, nã oppoſitorũ eadẽ eſt ratio.

Et probatur ratione, quia eſſe meritorium, vel demeritorium eſt proprietas quædam moralis; ergo eſſentialiter ſupponit in actu eſſe mora-

Digitized by Google

moralem,ſine quo intelligi non poteſt proprietas moralis, at vero actus moralis primario, & quaſi formaliter conſtituitur per eſſe liberum,vt communiter docent Theologi; ergo non poteſt intelligi meritum in actu, niſi liber ſit,nam aliter actus nec eſſet laudabilis,nec vituperabilis. Et dixi in reſponſione, vel ſaltem quoad exercitium actus, quia hæc ſufficit ad dominium actus, non enim eſt neceſſaria ad meritum libertas quoad ſpecificationem, ſeu contrarietatis inter bonum, & malum, id eſt, non eſt neceſſaria poteſtas ad peccandum;aliàs Chriſtus mereri non potuiſſet,quia libertatem ad malũ non habuit, & idem erit de confirmatis in gratia, vt fuit maxime in Beata Virgine.Vnde licet Scotus,Durand.& alii admittant meritum ex acceptatione diuina, nihilominus negant poſſe Deum pro merito acceptare opus non liberũ in quo non ſunt ſibi cõtrarij (quidquid aliqui eis imponant) vt recte notat Suarez lib. 12. de grat. cap.3. Quia licet acceptatio, vel ordinatio Dei ſit neceſſaria, & aliquid conferat ad meritum quidquid illud ſit, nihilominus ex parte operis debet ſupponere capacitatem, vt poſsit ad illud genus dignitatis,ſeu cauſalitatis ordinari, vel aſſumi. Hæc autem capacitas in opere mere naturali, & non libero, nec morali non inuenitur;qua propter ſi Deus promitteret dare tale bonum habenti aliquem actum neceſſarium; illud bonum non haberet rationem præmii, ſed liberalis doni ſub tali cõditione liberaliter promiſsi. Sicut ſi Rex promitteret talem honorẽ homini nato ex parentibus nobilibus non propterea acceptaret nobilitatem, vt meritum illius honoris,ſed tantum vt conditionem illi proportionatam.

Sed quæres iterum,an quæcunque libertas etiam imperfecta ſufficiat ad meritum. Reſpondeo perfectam libertatem,quæ ſaltem includat actualem aduertentiã, quæ ad moralem poteſtatem agendi, & non agẽdi ſufficiat,neceſſariam eſſe ad meritum decondigno, de quo nunc tractamus. Sic ſentiunt communiter Theologi,& expreſsius attingit Zumel. 1. 2. quæſt. 114.art. 1. diſt. 1. dubio penultimo. Et probatur, quia meritum de quo agimus eſt magnum, & excellens bonum morale, ergo ex parte principii requirit cauſam perfectam,& plenum dominium. Itẽ ad diſpoſitionem vltimam gratiæ requiritur propria libertas, & vſus eius ita perfectus, vt ſit in morali poteſtate voluntatis conuerti, & non conuerti; ergo ad meritum decondigno nõ minor libertas neceſſaria eſt. Antecedens ex ſuperioribus patet, & ſumitur ex Concilio Trident.ſeſſ.6.cap.5.& can.4. & 5.Et probatur, quia ad peccandum mortaliter neceſſaria eſt huiuſmodi libertas; ergo multo magis erit neceſſaria ad conuerſionẽ excludẽtem tale peccatum ſaltim diſpoſitiue, quia multo difficilior eſt actus conuerſionis. Addendũ tamen eſt huiuſmodi libertatis vſum cũ adiutorio gratiæ eſſe ſufficientem ad meritum, neque eſſe neceſſariam deliberationem omni ex parte perfectam, quia ex parte voluntatis non requiritur ſumma applicatio,vel conatus;ergo neque ex parte intellectus neceſſaria eſt conſultatio, & aduertẽtia omnino perfecta, & hac ratione Angelus mereri potuit in primo inſtanti,quamuis non potuerit tunc vti ſua libertate cum tãta

deliberatione, quantam in ſecundo inſtanti habuit. Satis ergo eſt operari bonum, cum ea libertate, quæ operando malum ad peccandum mortaliter ſufficeret. Deniq. ſimilis libertas ſufficit ad agendũ pœnitentiam quę ſit ſufficiens diſpoſitio ad iuſtitiam.

QVAESTIO IIII.

Vtrum ſolus actus moraliter bonus poſsit eſſe meritorius apud Deum.

SIT concluſio. Opus meritoriũ bonum eſſe debet, quia malum opus non eſt præmio dignum, ſed pœna. Probatur, nam in iudicio diuino diſtinguendi ſunt homines ſecundum opera Matth. 25. Vnde Concilium Tridentr. ſeſſ. 6. cap. 16. Volés doctrinam de meritis iuſtorum tradere dicit proponenda illis eſſe verba Apoſtoli: Abundantes abundate in omni opere bono ſciétes, quod labor veſter non eſt innanis in Domino. Et cap. 11. inter alia adducit illud 2. Petri 1. Satagite, vt per bona opera certam veſtram vocationem, & electionem faciatis. Vnde non poteſt Deus acceptare ad præmium opus hominis quod non ſit bonum, quia tale opus nullum habet moralem valorem, nec dignitatem ob quam eſſet laudabile, aut præmio dignum. Eſt ergo bonitas moralis intrinſeca, & eſſentialis conditio operis meritorij non minus quam libertas. Et nota actum ex circunſtantia malum non poſſe eſſe meritorium apud Deum. Patet, quia talis actus eſt ſimpliciter malus, & non bonus, ergo non eſt capax meriti: de ratione enim meriti eſt, vt ſit opus bonum: Poteſtque probari ex verbis Chriſti Matth. 6. Attendite ne iuſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, alioquin mercedé, non habebitis apud Patrem veſtrum, qui in cælis eſt. Et vbi eſt malitia ex circunſtãtia nullum eſt meritum, licet opus bonum ſit ex obiecto, nam quælibet mala circunſtantia internum actum, malum reddit. Ex his infertur actum moralem non poſſe ſimul eſſe bonnm, & malum etiam ex diuerſis capitibus. Vnde proprie loquendo non dicimus actũ eſſe bonum ex obiecto, & eſſe malum ex circunſtantia, ſed debet accipi in ſenſu diuiſo, ſcilicet quod actus, qui ex obiecto, poſſet eſſe bonus, vel eſſet bonus, ſi mala circunſtantia careret, illa adiũcta ſit malus, & deſinit eſſe bonus, quia licet verſetur, circa obiectum materialiter bonum, non tendit in illud, qua honeſtum eſt, nam ſi hoc modo tenderet non admitteret circũſtantiam malam. Et aduerte quod cum dicitur actus bonus ex obiecto, ex circunſtantia fieri malus, non intelligitur de eodem motu numero, ſed confuſe de actu qui circa tale obiectum materiale fieri poteſt, nam actus bonus internus ex obiecto non poteſt idem numero fieri malus, quia bonitas eſt illi ſubſtantialis, & ideo amiſſa bonitate mutatur totus actus.

Nota etiam accidere interdum poſſe, vt actui ſimpliciter bono, & meritorio ſimul coniungatur aliquis actus leuiter malus, qui nõ deſtruat in actu comitante rationem meriti, licet ipſe per ſe pœnã aliquam mereatur. Nam qui facit bonum opus, verbi gratia, communicat coram aliis poteſt id non facere, vt videatur ab aliis, ſed optima intentione, & debito tempore, ac loco, & modo ac proinde actũ Religionis ſimpliciter bonum, ac meri-

Digitized by Google

meritorium efficere, & nihilominus ſimul, & eodem tempore poteſt inſurgere cogitatio, & delectatio quod propter illum actum bonus ab aliis reputetur, & quod in alio actu moroſe, & voluntarie cõplaceat non ſine veniali culpa; nã hi actus non repugnant eſſe ſimul, ex eo ſolum quod plures ſunt. Poteſt enim animus ſimul pluribus intendere quando, & attentio ipſa minor eſt in ſingulis, & præcipue ſi illa inter ſe aliquam habitudinem obſeruant, vtrumque autem in præſenti facile poteſt concurrere. Et neque etiam repugnãt ſimul iſti actus propter peculiarem quæſtionem, quam interſe habeãt, nam licet vnus ſit bonus, & alter malus, ſunt omnino diſparati ſicut aſſenſus verus, & falſus diuerſorũ obiectorum. Et patet idem in obſtetricibus Aegypti Exod. 1. Nam potuerunt habere duas volũtates, vnam qua timuerunt Deum ne occiderent paruulos Hæbreorum, alteram qua mentitæ ſunt; quæ non fuit circunſtantia prioris, & ideo potuit in priori eſſe meritum non obſtante poſteriori. Idemque de Raab dici facile poteſt, vt conſtat ex hiſtoria Ioſue 2.

QVAESTIO V.

Vtrũ ad meritũ requiratur opus ſuper erogationis, ſeu conſilij, vel poſſit eſſe etiam in opere præcepto.

FVit ſingularis opinio Dionyſij Ciſterſ. in 3. quæſt. 2. art. 2. & q. 3. art. 2. dicentis opera præceptorum non eſſe meritoria apud Deũ decondigno, & iuſtitia, ſed tantũ opera bona, quæ ſponte ſua homo facit ſine obligatione prçcepti. Sed eſt opinio erronea, & imprimis cõtraria communi conſenſui Theologorum. Nam in ſcriptura obſeruationi mandatorum promittitur vita æterna ſufferentibus enim perſecutionem propter Chriſtum licet ex præcepto teneantur, promittitur merces copioſa in cælo Mat. 5. & Lucæ 6. & Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. Docet iuſtos per bona opera mereri vitam æternam, iuxta illud Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata. Item qui implet præceptum propria voluntate, facit quod debet, & de illo maxime dicitur Eccleſiaſt. 31. Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere mala, & non fecit, ideo ſtabilita ſunt bona eius in Domino. Præceptum enim, nec minuit libertatem, nec operis honeſtatem. Nã opus præceptum cæteris paribus magis eſt meritoriũ, quam non præceptum, ac proinde præceptum confert ad meriti augmentum, quia addit circunſtantiam obedientiæ, quæ meritum auget ſicut, & bonitatem, quemadmodum etiam opus ex voto factũ cæteris paribus magis meritorium eſt, vt eſt communis Theologorũ ſententia. Nam cum dicunt Patres opera conſiliorum magis meritoria eſſe, quam opera præceptorum ſicut loquitur Auguſt. lib. de Sancta Virginit. cap. 14. Vbi ait multa eſſe facienda libenter, non iubente lege, & ea ſunt in noſtris officiis gratiora, vtique cum illis addũtur quæ iubente lege fiunt: nam ſi operibus præceptorũ opera cõſiliorum addantur magis meritoria ſunt, vt caſtitas ſimpliciter magis meritoria eſt, quam coniugatis.

Et nota bona etiam quæ nec ſub præcepto ſunt, nec ſub cõſilio meritoria eſſe poſſunt. Vnuſquiſque

enim quodcunque fecerit bonum hoc recipiet à Domino. Vnde qui dederit potum aquæ frigidæ non perdet mercedem ſuam: vt pōderat Trident.cap.16. Sed dices quo modo ergo intelligitur illud. Lucæ 17. Cum feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite ſerui inutiles ſumus. Reſpōdeo ſenſum eſſe nullam Deo vtilitatem attulimus, nullam enim commoditatē ex noſtris meritis recipit Deus, quod etiam in operibus conſiliorum verum eſt, & vt recte Maldonat. cum multis Patribus docet Lucæ 17. Verba illa dicta à Chriſto fuere ad humilitatem nobis cō mendandam: quia quantūuis aliquis bene operari videatur, non debet ex ſuis operibus prēſumere; vel quia ſemper poteſt formidare, an talia ſint, iuxta illud 1. Corint. 4. Nihil mihi concius ſum, ſed nō in hoc iuſtificatus ſum, qui autē iudicat me Dñs eſt: vel quia, etiam ſi ei conſtaret opera eſſe digna merito, non poſſet præſumere de ſe, ac ſi aliquid vtilitatis Deo attuliſſet, cum vtilitas non ſit Deo, ſed operantibus. Ac deniq. inſinuat eum qui tantū præcepta implet nihilq. liberale, ac ſupererogationis accumulat præter mercedē promiſſam non mereri à Deo alium peculiarē fauorem, ſeu ſpecialiora ſubſidia.

QVAESTIO VI.

Vtrum ſolus actus internus voluntatis ſit meritorius, vel etiam externus.

ACus internus hic dicitur elicitus à voluntate, externus autē elicitus ab alis potētiis, vel per externa corporis mēbra excercetur, nullus autem actus meritorius eſt niſi ſit elicitus, vel imperatus à voluntate, vel ab ea acceptatus, vt patet in Chriſti paſsionibus, & martyrum quas ipſi non efficiebant, ſed patienter, & voluntarie ſuſtinebant. Certum etiam eſt actum externum bonum, & libere factū meritum eſſe. Patet 2. Corint. 5. Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis pro vt geſsit, ſiue bonum, ſiue malum. Et Matth. 10. dicitur, dare potum aquæ frigidæ non cariturum mercede, & idē dicitur de externa cōfeſsione Chriſti ibidem, & de paſſionibus pro Chriſto tolleratis ibidem, & 2. Corint. 4. Momentaneum, & leue tribulationis noſtræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis, vtique ſi voluntarie tollerentur.

Sed quæſtio eſt. An actus externus habeat proprium meritum diſtinctū à merito voluntatis, ita vt maius præmium vtriq. actui ſimul reſpondeat, quā ſoli actui voluntatis, vel ſint duo merita, & duæ bonitates in actu interiori, vel exteriori. ℞. Actus exterior non habet propriū meritū diſtinctū à merito voluntatis, vt eſt cōmunis Theologorum ſententia D. Bonau. in 2. diſt. 41. a. 1. q. 2. & idem docuerat diſt. 40. a. 1. q. 3. Gabr. q. vnica con clu. 2. a. 1. Ricard. in 2. d. 42. a. 1. q. 1. Et indicat D. Tho. p. 2. q. 20. a. 4 quē moderni interpretes ſequūtur. Et nota quod comparatio *faciēda* eſt cæteris exiſtentibus *paribus* in interno actu voluntatis, & ſic dicimus ſolum actum externum non addere aliquod meritum. Vnde infertur quotieſcunq. opus externū bonum, eſt in hominis poteſtate, non poſſe æquale meritum eſſe in ſola voluntate non exequente opus, vt in exequēte illud, vt recte docuit Scotus quodlib. 18. art. 3. ratio eſt, quia tunc non eſt æqualis

lis voluntas in vtroque, nam in vno eſt efficax, & non in alio, nam de ratione voluntatis eſt, vt exequatur quod vult ſi ipſa eſt efficax & execucio eſt in eius poteſtate. Vnde Ioannes 1. cap. 3. Monet nō diligamus verbo neq. lingua, ſed opore, & veritate. Et Gregor. Pſal. 7. pœnit. non ſufficit bene velle, niſi ſequatur & facere, vtique cum poſſumus, niſi aliunde compenſetur meritum ex aliqua iuſta voluntate, quæ hominem ab executione talis actus detineat.

Probatur autem hæc doctrina. Primo quia eſt conſentanea ſcripturis, dicit enim Chriſtus Matth. 5. Qui viderit mulierem ad concupiſcendam eam iam mœchatus eſt in corde ſuo: nam hic non minus reus eſt, quam ſi in ipſo facto deprehenderetur, vt ait Auguſt. 1. lib. de libero arbit. cap. 43. Idem colligit Caſian. lib. 8. de inſtit. rerū. ca. 19. ex illo 1. Ioan. 3. Qui odit fratrem ſuum homicida eſt. Nam licet non ſequatur effectus, eſt homicida affectu apud Deum. Et eſt optimum exemplum Abrahæ qui tantum meruit apud Deum, ac ſi filium occidiſſet propter definitā voluntatem, ratione cuius illi dictum eſt Geneſ. 22. Quia feciſti rē hanc, & non peperciſti filio tuo propter me, &c. Ergo operatio nō addit meritum voluntati per ſe loquendo, & cæteris paribus. Patet etiam in vidua mittente in Gazofilatio duo minuta cui dixit Dominus Marci 12. Luc. 21. Vidua hæc pauper pluſquam omnes miſit, quia propter comparationem ad facultatem dantis plus pauper vidua offerebat, quā Phariſæus diues. Tū etiam ex quantitate affectus, quia vidua maiori affectu offerebat. Sic expponunt Patres, & vnum ſequitur ex alio. Nā vt dicit D. Tho. 2. 2. q. 32. a. 4. ad 3. Quia vidua plus dedit ſecūdum ſuam proportionē inde penſatur in ipſa maior charitatis affectus, & eodē modo expēdit hanc Chriſti ſententiā D. Bonau. Luc. 21. Vbi aliā in eius confirmationem adducit. Et probatur ratione, quia in emanatione actus externi ab interno, nulla eſt moralitas, quia nulla eſt indifferentia, ſeu libertas, ſed neceſſitate omnino naturali, ſequitur autē actus externus poſito interno; ergo actus externus per ſe nullam conditionē moralē addit actui interiori, ratione cuius actus ex illo compoſitus magis meritorius eſſe poſsit. Quia licet homo mouēdo proprii corporis mēbra plus aliquid efficiat illud nō eſt moraliter, ſed ad ſūme phyſice, ac neceſſaria conſecutione, quod ad meritū non ſufficit, ſic nec paſsiſio acceptata maius meritum habet, quam ipſius voluntatis.

Et nota. Poſſe eſſe æqualē volūtatem non operantis (quia non poteſt) voluntati operantis, quia licet ſint inæquales in efficiendo nō tamen in afficiendo, & hoc ſatis eſt ad æqualitatem meriti ex parte actus. Nā actu efficere, vel non efficere actū ad extra, non addit actui interiori perfectionem, præſertim quādo in eo qui nō facit carētia nō prouenit ex volūtate, ſed ex impotentia. Probatur etiā hæc veritas à poſteriori, quia ſequeretur poſſe vnum hominē ab alio cogi, ſeu per vim impediri, ne æqualiter mereatur. Patet ſequella, nā poſſet quis ligare, v. g. manus diuitis ne eleæmoſinam exterius daret; ergo poſſet impediri aliquod meritū eius etiā ſi eādem, vel æqualem haberet voluntatem quod abſurdum eſt affirmare. Ideoque merito Sancta Lucia tyrano minā ti, iubebo te ad lupanar duci, ſapienter reſpondit, ſi in-

ſi inuitam iuſſeris violari caſtitas mihi duplicabitur ad coronã, quia nimirum, nec meritum caſtitatis minuitur, nec amittitur aureola virginitatis, & vtrique additur meritum, & corona martyrij.

Sed dices quomodo ergo ait Auguſt. de grat. & libero arbitrio cap. 17. & in Enchirid. cap. 32. Maius auxilium gratiæ neceſſarium eſſe ad volendum, & exequendũ, quam ad volendum tantum; ergo ſignum eſt augeri bonitatem, & difficultatem operis per ipſum actum externum, ſiquidem maius gratiæ auxilium ad id poſtulatur. Reſpondeo aſſerere Auguſtinum maiorem gratiam, ſeu aliam eſſe neceſſariam ad perficiendum opus quam ad volendum tantum quia tunc, non ſolum additur externum opus voluntati, ſed additur noua voluntas, vel noua perſeuerantia in priori voluntate; & tunc poterit augeri meritum, quia iam non ſunt cætera paria ex parte voluntatis. Vnde ſi comparetur actus interior voluntatis ad ſolum exteriorem actum, qui ab ea immediate procedit pro eodem inſtãti, & vel eadem temporis duratione; ſic nõ eſt neceſſaria maior gratia ad actũ externum, quam ad internum, ſed vna, & eadem ad vtrunque ſimul datur: quia vterque componit vnum actum moralem, & poſito interiori naturaliter ab eo manat exterior. Ex quo ſequitur quod ex opere operantis, tantum meritum eſſe poteſt in martyrio in voto, ſicut in martyrio in re; licet martyribus, & ſuo modo virginibus, & Doctoribus ex peculiari priuilegio & ordinatione diuina, aliqua dona vel præmia (ſaltem accidentalia) ſint promiſſa ex liberalitate diuina actui externo martyrij, quaſi ex opere operato, quæ nõ dantur propter ſolam voluntatem martyrij, etiam ſi magnam, & magis meritoriam eſſe contingat. Patet de aureola, & gaudio quod martyres de ſua paſſione habebunt.

QVAESTIO VI.

Vtrum actus meritorius debet eſſe ſupernaturalis, & ex aliqua actuali gratia profectus.

PRima cõcluſio. Vt opus ſit meritorium ſimpliciter apud Deũ, id eſt, de cõdigno, & de iuſtitia debet ab actuali gratia procedere. Probari poteſt ex Concilio Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. Vbi poſtquã docuit iuſtos ſuis bonis operibus mereri vitam æternam rationem reddit, quia Chriſtus tanquam *caput in* membra, & in ipſos iuſtificatos *iũ* gitur, & virtutẽ influit, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur, ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſunt; ergo omne meritum præcedit aliquod auxilium, & comitatur, & ſubſequitur, qui *influxus* actu*alis eſt*, ſicut vitis influit in palmites, vt idẽ Cõcilium ait. Qua propter omnia opera noſtra meritoria, dicuntur dona Dei; quia ipſe ſemper actualiter influit ne aliquis in ſe *gloria*ri poſſit, ſed in Chriſto. Ad*ducere* etiam poſſumus Conc*ilium* Arauſic. cap. 8. dicens: Debetur merces bonis operibus ſi fiant, ſed gratia quæ non debetur præcedit, vt fiãt: loquitur autem de gratia auxiliante, vt ex diſcurſu cæterorum Canonum conſtat. Poteſt etiam probari ex communi ſententia Patrũ, nẽpe ad ſingula opera pietatis neceſſarium eſſe auxiliũ actuale gratiæ,

Digitized by Google

tiæ non ſolum iniuſtis, ſed etiam iuſtis, vt ſupra oſtendi. Nam quod libet opus meritorrum decõdigno eſt opus pietatis, quia ad iuſtitiam apud Deum, & vitam æternam cõ ducit, ergo ad omne opus meritorium eſt neceſſarium actuale auxi lium gratiæ, atque hoc modo fundatur optime concluſio in verbis Chriſti Ioã. 15. Ego ſum vitis, vos palmites qui manet in me, & ego in eo hic fert fructum multum; & addit ſine me nihil (id eſt meriti) poteſtis facere; ergo ſine auxilio actuali (vt Concilia explicãt) nihil mereri poſſumus apud Deum. Vnde cooperatores Dei dicimur, quia ſemper Deus nobiſcum operatur.

Secunda cõcluſio. Omnis actus meritorius apud Deum eſt aliquo modo ſupernaturalis. Dixi aliqno modo, quia non contendo debere eſſe ſupernaturalem quo ad ſubſtã tiam, ſed vel iſto, vel alio modo, ſiue abſoluto, ſiue reſpectiuo, ſiue phyſico, ſiue morali. Et ita poſſunt pro hac concluſione referri omnes qui docent actum virtutis moralis non eſſe meritorium, ſine relatione charitatis, quæ ſine dubio ſupernaturalis eſt. Legatur Bellarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 15. & ſequẽ tibus. Quidquid autem ſit de propria relatione charitatis neceſſariũ puto, vt actus fiat aliquo modo ſupernaturali. Et probatur primo, quia quoties ſcriptura promittit præmiũ noſtris operibus, vel loqui tur de actibus in ſe ſupernaturalibus, vt ſunt actus fidei, ſpei, & charitatis; vel cum de moralibus loquitur illis addit aliquid, quo ſuper naturalem modum indicet, quale eſt illud. Matth. 10. Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet, & qui recipit iuſtum in nomine iuſti, mercedẽ iuſti accipiet; & qui potum dederit vnum ex mininis iſtis calicem aquæ frigidæ tantum in in nomine diſcipuli, non perdet mercedem ſuam. Marci autem 9. dixit. Quicumque dederit vobis calicẽ aquæ in nomine meo, quia Chriſti eſtis. Quæ omnia ſignificant aliquam relationem operi ſupernaturalem. Vnde tam in hominibus, quã in Angelis, ſemper fuit neceſſarium actuale auxilium gratiæ ad meritum. Præſertim media debent eſſe fini proportionata; cũque beatitudo ſupernaturalis ſit, media, quæ ſunt merita decondigno neceſſario habere debent aliquam ſupernaturalitatem.

Sed dices. Ergo poterit dari in iuſto, aliquod opus bonum indifferens, id eſt, quod nec ſit demeritorium, nec meritorium decõdigno. Reſpondeo concedendo id, & ſic videtur docere diuus Thom. 1. 2. q. 114. art. 3. Quatenus dicit opus bonum, vt eſt à libero arbitrio eſſe meritorium tantum decongruo. Nam inde colligimus, ſi in homine iuſto ſit opus bonum à ſolo libero arbitrio procedens ad ſummũ eſſe poſſe meritorium decongruo. Et licet talis actus non ſit per ſe vtilis ad vitam æternam, iuuat ſaltem tãquam remouens prohibens, quia impedit peccatum, & hoc ſatis eſt, vt poſsit eſſe bonus, ſi obiectum, & circunſtantias debitas habeat.

QVAESTIO VIII.

Vtrum ſolus actus elicitus à charitate ſit meritorius decondigno apud Deum.

CErtum eſt actus elicitos à charitate maxime eſſe per ſe, & intrinſece meritorios decondigno apud

apud Deũ, & illigatiores propter quos dicit Paulus Dominum redditurum coronam iuſtitiæ. 2. ad Thimot.4.& ad Galat.5. Et nota, quod in vno inſtanti habet actus charitatis totam ſuam perfectionẽ ſubſtantialem, & intrinſecam cũ ſufficienti vſu libertatis, & ita malus Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis vere meruit, licet pro illo ſolo in gratia perſeuerauerit: & Chriſtus Dominus in primo inſtãti ſuæ conceptionis perfectiſsimè meruit,& non minus quam in aliquo vitæ tempore, quia infinitè. Omnes ergo actus charitatis ad meritum,nec indigent tẽporis duratione,nec quidem intenſione, vt ſupra probatum eſt. Quæſtio tamẽ eſt an ſolus actus à charitate elicitus ſit meritorius decondigno præmii ſubſtantialis,id eſt, gratiæ ſanctificantis, & viſionis Dei. Actus vero aliarum virtutum licet à charitate imperentur,non addere illis meritum præmii ſubſtantialis, ſed accidentalis tantum. Nam ita videtur affirmare D.Thom. 1.p.q.59. art. 4. & D. Bonauent. in 2. diſt. 40.art.2.q.3. quam ſententiã maxime defendit Bañes 2.2.q. 24.ar. 6.dubio 5. Nihilominus.

Sit concluſio. Iuſti non ſolũ mereantur præmium ſubſtantiale ſuis operibus promiſſum per actus elicitos à charitate,ſed etiã per actus aliarum virtutum. Probatur primo,ex forma iudicii, in qua Chriſtus dixit Matth.25. Venite benedicti Patris mei poſsidete paratũ vobis regnum a conſtitutione mũdi, eſuriui enim, & dediſtis mihi manducare,&c. Vbi manifeſte loquitur de præmio eſſentiali quod ſe daturum dicit Chriſtus propter opera miſericordiæ. Præterea Chriſtus Matth. 19. interroganti. Quid boni faciam,vt habeam vitã æternam? Reſpondit. Si vis ad vitam ingredi ſerua mãdata, & ſtatim enumerat mãdata moralia. Itẽ propter eleæmoſinã ait D.Pau. 1 Thi. 6. Diuites apprehendere poſſe vitã æternam,quæ præmium eſt eſſentiale,& non accidentale. Idque valde confirmat Concili Tridẽt. ſeſſ. 6.cap.16. Abſolute docens, bene operantibus vſque in finem, & in Deo ſperantibus proponendá eſſe vitam æternam. Et tanquam gratiam filiis Dei per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſam, & tanquam mercedem ex ipſius Dei promiſsione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddendam. Dicit ergo Concilium vitam æternã eſſe mercedem, non ſolius charitatis,ſed bonorum operum, quæ ad alias etiam virtutes pertinent, & can.32. Abſolute definit iuſtificatum bonis operibus ex gratia factis,vere mereri gratiæ augmentũ vitam æternam,& augmentũ gloriæ. Itẽ amor proximi meritorius eſt præmii eſſentialis, quia Roma. 13. Qui diligit proximum legem impleuit. Et 1. Ioan. 3. Nos ſcimus quoniam translati ſumus de morte ad vitam,quoniã diligimus fratres: Et nihilominus amor proximi,non eſt tam perfectus actus ſicut amor Dei. Neq. attingit directe,& tanquam obiectum quod,ipſum finem vltimum,& per conſequens,nõ eſt de ratione meriti eſſentialis, quod ſit perfectiſsimus actus, nec quod directe tendat in ipſum Deum, qui eſt obiectũ beatificum; ergo eadem ratione ſicut iſte actus moralis,ita, & alii actus morales poterunt eſſe meritorii vitæ æternæ, vt actus religionis, vel pœnitentiæ cum etiam fiant propter Deum.

Et cõfirmatur, quia ſi amor proximi meritorius eſt, etiã actus miſeri-

ſericordiæ, & beneficentiæ proximorum erunt meritorii eſſentialis præmii, quia virtualiter continent ipſum amorem, & operibus miſericordiæ in Scriptura promittitur æterna merces, vt patet Matth. 5. Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, & communiter docent Patres cōtra Iouinianum pro meritorum multitudine maius præmium eſſentiale retribui, vt videre licet in Hieron. lib. 2. contra Iouinia. & Auguſt. lib. de ſancta virginit. Alioquin enim non erit maioris meriti dari magnam quantitatem in eleæmoſinam quam paruam. Neq. eſſet maius meritū orare quam legere, verbi gratia, ex honeſto motiuo, & ſic de aliis actibus moralibus, quia omnia iſta fieri poſſunt, ex æquali amore actuali Dei. Verū eſt in Scriptura variis in locis dilectioni charitatis promitti eſſentiale præmium, non tamē probant illi ſoli promitti, & aliqua probant ſine charitate nullum eſſe meritū de condigno, quia charitas eſt radix omnis meriti. Vt Rom. 3. Plenitudo legis eſt dilectio ad Colocen. 3. Super omnia charitatē habete quod eſt vinculum perfectionis & ad Epheſi. 3. In charitate radicati, & fundati, vt poſsitis comprehēdere, &c. Hinc tamē non ſequitur totum eſſentiale meritum in ſolo actu charitatis formaliter inueniri: licet aliæ virtutes poſsint eſſe proximū principium omnium actuū, quibus de cōdigno meremur, licet non attingant Deum immediate, hoc enim neceſſariū non eſt, vt pa[te]t de amore proximi. Licet ergo actus aliarū virtutum per ſe ſpectati ſolum valerent ad præmia accidentalia, nihilominus, vt coniūcti gratiæ, & charitati erunt ſatis apti ad ſubſtantiale meritum.

QVAESTIO IX.

Vtrum actus eliciti à virtutibus infuſis ſint meritorii de condigno ſine peculiari relatione charitatis.

SIT concluſio. Actus virtutum infuſarum facti ab homine grato, meritorii ſunt de condigno ſupernaturalis beatitudinis, ex vi ſuę bonitatis, & connaturalis ponderis, ſeu relationis in illum finem abſq. alia relationē quaſi extrinſeca, quæ per actū charitatis præteritū, vel præſentē illis aduenıat. Probatur, quia iſti actus ſunt intrinſece boni bonitate ſupernaturali; ergo ex intrinſeca natura ſua habēt vt procedāt à Deo tanquā à primo agēte ſupernaturali, & mouēte hominem per actuale auxiliū gratiæ præuenientis, q̄ de facto per Chriſtū datur; ergo illi actus per ſe, & intrinſeca natura ſua tendunt in Deum finē ſupernaturalem; ergo nullā aliam relationem requirunt, vt ſint meritorii de cōdigno in perſona grata, nam quæ à Deo, vt efficiente procedunt, ad ipſum, vt in finē ex intrinſeca ſua ratione referuntur ſine aliquo alio actu ſuperaddito, vel aliqua alia relatione, vt aperte colligitur ex Concil. Trid. dicto cap. 16. Vbi nullam præcedētem, vel concomitantem relationē operātis requirit, & ſine illa habēt iſti actus omnia, quæ Conciliū ex parte illorum requirit, nam ſunt actus virtutis, quam influit Chriſtus in iuſtificatis, &c. Ergo nihil illis deeſt neceſſarium ad meritum, etiamſi illa relatio deſit.

Probatur etiā inductione omnium virtutum infuſarum, primo Theologicarum: nam actus fidei in perſona grata de ſe meritorius eſt de condigo, ſine alia relatione ad Deum

Deum, præter illam quã ex vi ſui obiecti & voluntariæ perfectionis includit, quod videtur docere diuus Tho. 2. 2. q. 2. art. 9. Vbi quærens an actus fidei ſit meritorius, reſpondet affirmando, quia eſt actus intellectus aſſentiẽtis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam, & ſic ſubjacet libero arbitrio in ordine ad Deum, & in ſolutione ad primum dicit quod licet actus fidei non ſit meritorius ſine charitate, tamen charitate ſuperueniente eo ipſo fit meritorius, & per conſequens meritorius erit augmẽti gratiæ in homine iuſtificato, etiam ſi actus charitatis non præcedat. Et poteſt cõfirmari ex illo Geneſ. 15. Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt ei ad iuſtitiam; ergo ille actus fidei fuit meritorius decondigno augmenti iuſtitiæ, vt ſenſit Iacob cap. 2. Et explicuit Conciliũ Trident. ſeſſ. 6. cap. 10. Et nulla fit mẽtio actus charitatis. Vnde recte dixit Vaſquez 1. 2. diſt. 220. cap. 5. Quod licet ſolus actus fidei ad primam iuſtificationẽ nunquam ſufficiat, poteſt tamẽ ſufficere ad ſecũdam. Nam ſi homo baptizatus in infantia perueniens ad vſum rationis incipiat bene operari credẽdo, & in illis actibus per aliquam moram ſe exerceat priuſquam amet, ſatis pie operatur, & ſe & mẽtem ſuam Deo ſubjicit, & per cõſequens decondigno mereri incipit.

Idem cenſeo de actu ſpei propter eaſdem rationes cui in beatitudine correſpondet comprehenſio. Et confirmatur 1. Ioan. 3. Qui habet hanc ſpẽ ſanctificat ſe; quod non ſolum de prima, ſed etiam de ſecunda ſanctificatione exponitur à Patribus. Nam ſpes ſub honeſtiſſima ratione tendit in Deum. Idẽ eſt de obedientia, quæ quodammodo immediate Deum attingit, quæ licet ſit minus perfecta virtus theologalibus, eſt tamen propinquiſſima charitati, & illi maxime conformis. Altera virtus eſt religio, quæ cultum Dei proxime reſpicit, & ideo ſatis eſt proportionata, vt ipſum met Deum præmium mereatur, quod de actu orationis qui eſt vnus ex præcipuis huius virtutis docuit diuus Tom. 2. 2. q. 83. a. 5. vbi dicit. Oportere vt illud meritum radicetur in charitate, non tamen dicit vt immediate imperaretur à charitate. Et idem conſiderari poteſt in actibus ſacrificandi, & vouendi, & ſimilibus ad hanc virtutem pertinentibus. Patet etiã de pœnitentia; vt ſi contingit detestari peccatum antequam de diligẽdo Deo homo cogitet, & ſi quis cum actu imperfecto accedit ad Sacramentum, virtute Sacramenti recipit gratiam, idemque actus formatus gratia, iam habet ſufficientem proportionem ad meritum de condigno. Et ex his etiam infertur; actus aliarum virtutum per ſe infuſarum, licet non ſint tam perfecti ſufficere ad meritum decondigno, imo aliquando poſſunt eſſe actus intenſiores actu remiſſo charitatis, vt patet de actu heroico fortitudinis, caſtitatis, iuſtitiæ, ac miſericordiæ.

QVAESTIO X.

Vtrum actus virtutum moralium acquiſitarum de ſe ſine alia relatione ſufficiant ad meritum decondigno.

SIT concluſio. Actus virtutum moralium acquiſitarum exerciti aliquo modo ſupernaturali à iuſtis ſunt

Digitized by Google

ſunt meritorii vitæ æternæ, verbi gratia in actu eleæmoſinæ ſi fiat ex gratia, & charitate, nam hic eſt actus bonus, & liber factus ab homine grato. Vnde nihil illi deeſt admeritum decondigno iuxta doctrinamConcilii Tridentini.

Secunda cōcluſio. Vt huiuſmodi actus morales, ſint meritorii nō ſatis eſt, vt fiāt ab homine grato, ſed etiā quod fiant ex aliquo motiuo, & imperio ſupernaturali. Probatur, quia ſi talis actus fiat ex ratione tātum, & honeſtate naturali, fieri poteſt ſine naturali influxu, & per conſequens non eſſet meritorius decondigno. Dicunt aliqui ſufficere, quod præcedat cogitatio congura ad hoc quod actus naturalis in homine iuſto ſit meritorius. Contra quia non poteſt eſſe meritum, niſi fides operetur, & opus quod efficitur ſit ex fide, vt cō ſtat ex illo Rom. 4. Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt ei ad iuſtitiā, & loquitur de ſecunda iuſtificatione Geneſ. 15. quæ non fit ex operibus, vtique à fide non procedentibus, ſed à fide, ſub qua etiā opera, quæ à fide procedunt comprehendit; ergo nulla opera bona, etiam ſi in homine iuſto exiſtant, ſunt meritoria de condigno; alioquin mererentur augmentum iuſtitiæ, & ita illa eſſet quædam iuſtificatio ex operibus, nam reſpectu talium operum, fides ſe habet, ac ſi non eſſet in homine iuſto.

Et confirmatur teſtimonio Iacobi 2. Nam veluti exponensPaulum (vt Auguſtinus notauit) dicit; Abraham ex operibus iuſtificatū eſſe; quoniam fides cooperabatur operibus illius, vbi loquitur de augmento iuſtitiæ, & de proprio merito, vt exponit Tridenti. ſeſſ. 6. cap. 10. dicit autem Iacobus, illa opera Abrahæ habuiſſe tale meritum, quia fides viua illis cooperabatur. Vnde Belarm. lib. 1. de iuſtificat. cap. 19. §. Reſpondeo ſic ait: excludit Apoſtolus opera quæ Abraham facere potuiſſet non ex fide. Nam etiam hi qui fidem habēt aliquando operantur non ex fide, vt cum peccant, aut cum faciunt opera pure moralia. Et addit: de talibus etiam operibus verificari quod Paulus ait, ſi Abraham iuſtificatus eſt ex operibus (vtiq. nō procedentibus ex gratia fidei) habet gloriam, ſed non apud Deum; ergo cogitatio congrua mere naturalis non poteſt eſſe fundamentum meriti apud Deum ex parte intellectus: quia ſine fide impoſsibile eſt placere Deo; quod non ſolum de perſona, ſed etiam de ſingulis actibus eius proportione ſeruata ſancti Patres intelligunt. Et per conſequens ex parte volūtatis maius requiritur auxilium gratiæ ad opus meritorium, quod ſoli cogitationi naturali correſpondere poſsit.

Ex dictis conſtat actum virtutis acquiſitæ, vt ſit meritorius decondigno, debere fieri propter finem ſupernaturalem, vel ex ſupernaturali motiuo: quod indicat Chriſtus Dominus Matth. 5. dicens; ſi diligitis eos, qui vos diligunt, quā mercedem habebitis? Quibus verbis ſignificat dilectionem naturalem ex ſola humana amicitia, vel gratitudine, etiam ſi bona ſit, non habere mercedem apudDeum, ſed neceſſariam eſſe dilectionem aliquo modo ſupernaturalem. Nam ſi tale motiuum deſit, ait Greg. homil. 17. in Euangelia, hi proximum diligunt, & tamen illa ſublimia dilectionis præmia non aſſequuntur. Requiritur ergo vt opus morale ſit proportionatum merito, & ex aliqua relatione ſupernaturali ex parte

parte operantis fiat, licet neceſſaria non ſit propria relatio charitatis procedens aliquo modo ab actu elicito eius.

Et nota, duobus modis poſſe voluntatem operari circa materiam moralem ex motiuo ſupernaturali. Primo, vt illud motiuum ſit proximum, & conſtituens proprium formale obiectum talis actus, qui etiam dici ſolet finis intrinſecus eius. Secundo, vt illud motiuũ ſit tantum remotum, & non excludẽs proximum, ſed illud ad ſe referat, tanquam ad finem extrinſecũ. Dico ergo: ad virtutes infuſas morales pertinere elicere actus ſuos circa materias morales priori modo, & de his actibus loquuti ſumus ſuperiori quæſtione. Nunc vero addimus poſſe virtutem infuſam intendendo ſuum proprium finem, ſeu motiuum, mouere virtutem acquiſitam adoperandum proxime, & immediate propter ſuam honeſtatem naturalem, ordinãdo ſimul illum actum ad ſuum finẽ ſibi quidem proprium, extrinſecum autem actui virtutis acquiſitæ, verbi gratia: pœnitẽtia infuſa poteſt imperare actum eleæmoſinæ, etiam factum ex miſericordia acquiſita. Dicimus ergo ad meritum actuũ acquiſitorum neceſſarium eſſe, vt fiant ex motiuo ſupernaturali non intrinſeco, ſed ex fine extrinſeco: at actus virtutis infuſæ, fit ex motiuo ſupernaturali intrinſeco. Ex quo ſequitur omnem actum pietatis in homine iuſto eſſe meritoriũ decondigo. Sicut enim homo iuſtificatus per Sacramentum pœnitẽtiæ cum ſola attritione, ſi ſtatim faciat opera pœnalia, vel miſericordiæ ex affectu pœnitentiæ, vere ſatisfacit de condigno pro reatu pœnæ temporalis, & illa cenſetur ſatisfactio amicabilis; licet non proceſſerit ex actu amoris, neque illa anteceſſerit. Sic omnes ſimiles actus erunt in tali homine meritorii de condigno: & in peccatore qui ſubito rapitur ad cõfeſsionem martyrii contingere poteſt, vt iuſtificetur per deteſtationem ſuorum peccatorum, priuſquã actum dilectionis Dei ſuper omnia eliciat, & ſtatim mereretur formaliter, fortiter ſuſtinendo tormenta ex affectu fidei, imo ſi ita moreretur ſine formali actu amoris, quia memoriæ non occurrit, eſſet vere martyr ex proprio merito obtinendo præmium martyrio debitum.

Nota etiam quod ſi fides, & charitas cõparentur in actuali influxu per ſuos actus in opus meritoriũ, ſic in rigore magis neceſſarius eſt influxus fidei, ſine quo nullum eſt meritum, qui durare debet quamdiu durat actuale meritum; influxus autem charitatis per proprium actum a ſe elicitum non eſt ita neceſſarius ad omne meritum, vt vidimus, vel ſaltem non eſt neceſſarius per actum coexiſtentem merito. E contrario vero, in ipſo actu charitatis non poteſt eſſe meritum ſine actuali influxu fidei, cum tamen in actu fidei poſsit eſſe meritum de condigno ſine interuentu actus chatitatis, & ratio eſt, quia in ſuo eſſe magis pendet charitas à fide quam fides à charitate. *Nihilominus* tamen ſi comparatio fiat formaliter indignitate, & valore meriti, ſic abſolute loquendo principalius pẽdet à charitate meritum, quam à fide, quia à fide ſolum pendet, vt ab excitante, & moraliter adiuuante ad ipſum actum, à charitate vero pendet, vt à forma dante vitam ipſi fidei, & omnibus virtutibus, quæ veluti miniſtrant charitati, & ideo ipſa eſt

Digitized by Google

eſt quæ omnibus actibus dat præcipuum valorem meriti.

QVAESTIO XI.

Vtrum actus internus voluntatis imperans, & imperatus ſint vnum, vel diſtincta merita.

NOta quod quando voluntas operatur, & quodammodo ſibi imperat volũtarié, & ſe liberé applicando ad actum, non habet locum quæſtio propoſita; quia ibi vnus tantum ſimpliciter actus intercedit, & ideo ſiue conſideretur, vt directe tendens in obiectum, ſiue vt virtualiter reflectens in ſeipſum, vnicam bonitatem, & libertatem, ac moralitatem habet, & ideo vnicum tantum meritum illi reſpondet. Poſſunt nihilominus prædicti actus realiter diſtingui intra ipſam voluntatem, quia pro ſua libertate poteſt id facere ſi velit, quia vnus actus bonus eſt obiectũ amabile, ideo poteſt voluntas proprio, & ſpeciali actu alium velle; ſicut poteſt velle actum intellectus, vel alterius potentiæ, & vnus actus diceretur imperans, & actus volitus diceretur imperatus. Nam hoc imperium voluntatis ſolum eſt motio efficax, qua potentiam applicat ad opus, quo & vnus iſtorum actuum dicitur reflexus, alter directus. Poteſt etiã eſſe alius modus imperii intra ipſam voluntatẽ, nempe cum vterque actus eſt directus, vnus tamen eſt intentio finis, & alter electionis medii; nam inter hos actus eſt etiam naturalis quædam connexio, ratione cuius intentio mouet voluntatem ad electionem. Nam vera, & abſoluta intentio virtute includit volitionem mediorum, & ideo efficaciter ad electionem applicat voluntatem, & in hoc modo operandi intentio habet rationem actus imperantis, & electio imperati, quatenus per intentionem voluntas ſe mouet, & applicat ad deteſtationem, verbi gratia, peccati, ſeu electionem. Supponimus ergo in hac quæſtione tam actum imperatum, quam imperantem eſſe honeſtum, & fieri ex motiuo aliquo ſupernaturali cum auxilio gratiæ. Vnde etiam ſupponimus actum imperantem, qui eſt veluti principium, & radix ſequentium actuum eſſe meritoriũ: quia ſi ille non eſſet meritorius, neque ſequentes eſſe poſſent. Sicut ſi actus internus non eſſet meritorius non poſſet eſſe externus. Vnde fit vt actus imperatus, quatenus ab imperante informatus, meritorius etiam ſit, ſicut de actu externo diximus. Quæſtio ergo eſt, an totum meritum ſit in actu interno imperante, & in imperatis etiam internis ſolum per denominationem ad illum; an vero ſinguli actus eliciti, etiam imperati, ſuum proprium, & intrinſecum meritum habeant, ideoque maius meritum ſit in actu imperante ſimul cum imperato, quam in ſolo imperante.

Sit concluſio. In actibus internis, etiam ſi imperati ſint, eſt proprium meritum diſtinctum à merito imperantis, & illi additum dummodo actus imperatus aliquo modo ſupernaturalis ſit, & ex gratia factus. Et probatur primo de actu imperato per voluntatem reflexam; quia in tali actu eſt propria libertas ad proprium, & diſtinctum meritũ talis actus ſufficiens; nam actus internus, etiam ſi ſit imperatus, ſemper elicitur immediate à potentia libera, in quo

differt ab actu externo, qui nunquam eſt voluntarius ſeipſo, ſed tãtum per denominationem ab actu voluntatis imperantis. Actus vero internus, verbi gratia, amor Dei licet ſit volitus per actum reflexũ, nihilominus cum ſit, ex ſeipſo intrinſece eſt voluntarius, quia à voluntate immediate elicitur cũ cognitione. Idem ergo eſt de libertate, nam etiam ſi voluntas ſit abſoluta, & efficax de actione futura quantum eſt ex parte propoſiti; nihilominus actus, verbi gratia, amandi, qui ex illa voluntate ſequitur eſt in ſe formaliter liber: quia licet perſeuerante illo propoſito, neceſſario ſequatur actus pro ſuo tempore, ſi ſit in poteſtate voluntatis, nihilominus ſemper eſt liberum volũtati mutare propoſitum; ac proinde quando propoſitũ exequitur libera voluntate illud facit, ac ſi non haberet propoſitum. Sicut qui facit votum efficax propoſitum habet implendi illud, & nihilominus noua libertate illud implet.

Si autem voluntas ſe determinet ad eliciendum in eodem inſtãti actum amoris, immediate ſe per illum actum applicat ad amandũ, & non indiget diſtincto actu. Itaq. ratio noſtræ aſſertionis euidẽs eſt in his actibus, quando voluntas reflexa eſt tantum propoſitum in futurum, & poſtea ſequitur propoſiti executio. Nihilominus conuincit etiam ſi actus refluxus intelligatur, vt imperans pro eodem inſtanti actum amoris, verbi gratia. Si ſupponantur etiam diſtincti actus: nam ſi ſupponimus voluntatem amandi ita efficacẽ vt ſimul habeat coniunctum amorem, & nunquam eſſe diſtinctá ab ipſo actu amoris, ceſſat quæſt. quia ibi nõ ſunt actus imperans, & imperatus formaliter, ſed virtute tantum, & ita ſicut nõ ſunt ibi duo actus, ita nec duæ bonitates, vel duo merita, ſed vnum intime, ac neceſſario includens voluntatẽ ipſius actus, & obiecti eius. Si autem admitto actuum diſtinctionẽ, etiã ſi ſimul ſint, ſuas diſtinctas bonitates retinebunt, cum propria vniuſcuiuſq. libertate, & proprio merito.

Sed dices, quis illorum actuum magis meritorius ſit, amor Dei, v. g. vel voluntas amandi Deum? Reſpondeo meliorem, & maioris meriti eſſe amorem Dei, per ſe loquẽdo, quia eſt de meliori obiecto, melior enim eſt Deus quã amor eius à voluntate creata elicitus, vt eſt per ſe notum. De altero imperãdi genere, quo vnus actus interior per modum intentionis efficacis finis, poteſt alium internum imperare, tã quam medium ad finem probatur, nam eadem charitas *intẽdens, vel* augere, vel firmare magis diuinam amicitiam, poteſt in virtute huius actus eligere & medium ad illum finem iteratum odium peccatorũ, quod ſit actus elicitus eiuſdẽ virtutis. Itẽ virtus pœnitentiæ intẽdens ſatisfacere Deo pro peccatis imperare poteſt, vt medium, actum iuſtitiæ reſtituendi alienum, non ſolum quoad exteriorem actum, ſed etiam quoad internam voluntatẽ iuſtitiæ. Et eodem modo poteſt eligere actum temperantiæ, quæ *ſunt* inferiores virtutes quam *pœnitentia*. Item poteſt quis vouere actum internum amoris Dei, & poſtea ex intentione implendi votum, actum amoris eligere, & imperare: ergo in hoc genere electionis, ſeu imperii nulla eſt repugnantia.

Ex dictis ſequitur; quod etiam ſi contingat intentionem finis, & electionem medii (ſi fieri poteſt vno ſimplici actu) illa erit magis meritoria

toria, quàm ſola intentio: quia ſimpliciter eſt melior, & difficilior, & plures eminenter continens. Sicut etiam ſi ſupponamus eodem actu amari formaliter Deum propter ſe, & proximum propter Deũ, actus erit magis meritorius, quam ſolus Dei amor, cæteris paribus: at vero quãdo actus interior imperatus eſt bonus ex obiecto, tunc non ſolum ratione intrinſeci finis, ſed etiã ratione bonitatis, quã talis actus habet ex proprio obiecto meritũ creſcit. Ex his colligo; bonitatem moralem actuũ acquiſitorum aliquid conferre ad meritum de cõdigno: & conſtat ex differentia inter actum internum virtutis acquiſitæ, & mere externũ. Nam in actu externo nõ eſt formaliter propria bonitas moralis, ſed tantum obiectiua, quæ per ſe, & intrinſece non cõſtituit meritum, ſed ſpecificat bonitatem actus meritorii: in actu vero interiori eſt formaliter propria bonitas moralis, quę imputatur homini libere operãti, & placet Deo. Et quamuis nude ſumpta non placeret Deo in ordine ad finẽ ſupernaturalẽ, nihilominus aptitudinẽ habet quaſi obedientialem, vt cõiuncta moraliter relationi ſupernaturali componat vnum actũ moralem conſentaneum fini ſupernaturali; ergo hoc modo bonitas eius confert ad meritum illius finis, nõ tantum per modum obiecti, ſed etiam per modum actus conſtituentis aliqua ex parte illud meritum.

QVAESTIO XII.

Vtrum intentio obtinendi præmiũ ſit ſuffiens, ſeu neceſſaria ad meritum de condigno.

SIT prima concluſio. Hæc intẽtio, ſeu operari propter præmiũ æternum, non repugnat merito de condigno, imo poteſt eſſe valde vtilis ad exercitandum hominem ad bene operãdũ, ac propterea cõſulendum ſaltim imperfectis, & incipientibus. Eſt de fide, & probatur ex Scriptura, quæ ſæpe excitat homines ad virtutem promiſsione præmii, vt Eccleſi. 18. Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari, quoniam merces Dei manet in æternũ & Chriſtus Matth. 28. Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata. Et Lucæ 16. Facite vobis amicos de mamona iniquitatis, vt cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula: & de ſe dicebat Dauid. Pſalm. 118. Inclinaui cor meũ ad faciendas iuſtificationes tuas in æternum propter retributionẽ: Et de Moyſe dicit Paul. Hæbr. 11 Fide elegiſſe affligi cum populò Dei, quia aſpiciebat in remuneratorem: Et de Abraham, & aliis Patribus ait: qui enim hæc dicũt ſignificant ſe patriam inquirere. Et ad Galat. 6. ait: Bonum faciẽtes non deficiamus, tempore enim ſuo metemus. Et alibi ſæpe tum in Scriptura, tum in Patribus. Et definitur in Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. vbi docet eos aduerſari ortodoxæ fidei, qui dicunt: Iuſtos in omnibus operibus peccare, ſi in illis ſuam ipſorum ſocordiam excitando, & ſe ſe ad currendum in ſtadio cohortando cum in hoc, vt in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intueantur æternam: & in Can. 31. ait. Si quis dixerit iuſtificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis, bene operatur, anathema ſit.

Et probatur quia deſiderare beatitudinem eſt honeſtiſsimum obiectum, & in hoc deſiderio nullũ eſt peccatum; ergo non repugnat charitati. Poteſtq. homo, priuſquam actu diligat Deum, actu diligere

 ſeipſum,

ſeipſum, & poteſt prius diligere Deum ſibi, quam Deum propter ſe, in quo ordine nullum peccatum interuenit, cum naturale ſit homini ab imperfecto ad perfectum procedere. Poteſt etiam homo ſimul diligere Deum propter ſe, & ſibi: imo poteſt ex amore charitatis propter Deũ velle ſibi beatitudinem, & eam per ſua opera procurare, quia diligendo ſibi bonum beatitudinis, vt proximum obiectum, non excludit relationẽ eius in Deum, vt in vltimum finẽ. Et ideo etiã poteſt ex amore Dei illum operandi modum ſibi imperare. Et nota quod amor mercenarius propter bona temporalia alienus eſt à virtute charitatis. Vnde Greg. Homil. 14. in Euang. ait: Mercenarius dicitur Ioan. 10. qui non pro amore intimo oues Dominicas, ſed ob temporales mercedes paſcit, terrenis commodis inhiat, &c. Vnde cũ dicunt hæretici opus factũ intuitu æternæ mercedis procedere ex huiuſmodi amore mercenario, falſum eſt, quia tale opus non procedit ex amore mercedis temporalis, ſeu terrenorum bonorum, neq. ordinat ſpiritualia bona ad temporalia commoda, ſed ſpiritualia media ad proprium ſpiritualem finem, iuxta illud ad Rom. 6. Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam. Nam iſta merces ad Dei gloriã ab ipſo operãte refertur. Lege Bellarm. lib. 5. de iuſtific. c. 8.

Secunda concluſio. Hæc intentio mercedis ab operante elicita non eſt ad meritũ neceſſaria. Probatur, quia magis pure Deus diligeretur ſi ad præmium non reſpiceremus. Vnde Bernard. lib. de diligendo Deo ait; non ſine præmio diligitur Deus, etſi abſq. prẽmij intuitu diligendus ſit, vtiq. vt magis pure, propter ſe diligatur. Vnde poteſt aliquis operari propter Deum ſine cogitatione mercedis, & nihil ominus hoc opus laudabile eſt, & non carebit mercede etiam ſi fiat ſine actu ſpei etiam præcedente. Spes enim primo, & per ſe habẽda eſt propter excellentiam ſui obiecti, innitendo diuinæ potentiæ, & promiſsioni, & ita haberi poteſt ſine intentione mercedis formaliter, vt merces eſt, licet non ſit ſine intentione illius boni, quod in præmium promiſſum eſt. Reſpectu vero aliorum operum, quibus iuſtus meretur, eſt actus ſpei optima diſpoſitio ex parte perſonæ operantis vt facilius, & ſuauius ad operandũ inclinetur, non tamen eſt neceſſe, vt imperet opus meritoriũ, vt propter mercedem obtinendam fiat; quod magis ad imperfectionem, quam ad perfectionem ſpectat. Nã Regnum Dei primum quærẽdum eſt ex amore amicitiæ, quam concupiſcentiæ.

Ex his ſequitur hanc intentionẽ ſufficere ad meritũ, tam eius, quã operis, quod ex illa ſit. Probatur, quia poteſt iuſtus habere dictam intentionem, & ex illa bene operari, antequam habeat actum aliquem charitatis Dei ſuper omnia dilecti. Sed tunc nihilominus merebitur, tam per affectum ipſum ad beatitudinẽ, quam per opera ex illo facta propter beatitudinem, vt mercedẽ: ergo illa intentio poteſt interdũ ad meritũ ſufficere. Conſequentia patet. Maior eſt euidens quia iuſtificatus per Sacramẽtũ cũ ſola attritione poteſt ſibi diligere, vel ſuam beatitudinẽ appetere, pro ſua opera, & tanquã illorũ mercedem eam procurare prius quã diligat Deũ propter ſe. Minor probatur nã amor Dei, etiã ſi ſit cõcupiſcẽtiæ bonus, & ſupernaturalis eſt, & per-

& per conſequens meritorius: qui actus de ſe eſt conformis charitati, & illi deſeruiens, ac de ſe tendẽs in gloriam Dei, ac proinde virtute includens relationem charitatis quod ſatis eſt ad meritum, quanuis non ſit ſumme perfectum.

QVAESTIO XIII.

Vtrum modus operandi ex metu, & neceſſitate vitandi aliquod damnum, ad meritum ſufficiat.

CErtum eſt timorẽ culpę filialẽ eſſe, & optimum, naſcique ex amore Dei, cuius offenſio eſt culpa. Vnde in timore eſt ſufficiens bonitas ad meritum, quia vitare malum, eſt facere aliquod bonum, ſcilicet non tranſgrediendi Dei præceptum, quia ſemper ibi interuenit libera voluntas abſoluta ſeruandi præceptum, & vitandi malum contrarium. Item timor pœnæ ſpiritualis, ſeu opus factũ propter vitandam talem pœnam, bonus eſt huiuſmodi timor, & supernaturalis, & ex diuina inſpiratione procedens, vt tradit Conciliũ Trident. ſeſſ. 6. c. 6. & ſeſſ. 14. c. 4. Solum ergo remanet quæſtio de timore pœnæ temporalis.

Sit ergo concluſio. Quando quis operatur bonum ex timore temporalis mali à Deo immiſſi, ille timor quantum eſt de ſe, nõ impedit meritum operis. Nam qui infirmitate opreſſus ex timore mortis eleæmoſinam facit, vt vitam impetret, non propterea eleæmoſina meritum amittit. Item de eo, qui in naufragio votum facit, vt euadat periculum: nam illud votum meritoriũ eſt. Ratio eſt quia in hoc opere nõ deeſt ſufficiens libertas. Et patet à cõtrario, quia opus malum factũ ex ſimili metu peccatum eſt etiam mortale, ſi materia ſit capax. Ratio eſt quia poteſt homo, ſi velit, non vti illo medio ad euadendum periculum mali, ſed alio, vel nullo pro ſua libertate. Et idem dicendũ eſt, etiam ſi timor ſit ab homine incuſſus non directe ad extorquendum bonum opus, ſed ob aliã cauſam. Probatur, quia etiam ille timor non aufert libertatem operis, nec per ſe inducit circunſtantiam, quæ bonitatem auferat; ergo eadem ratione poteſt iuſtus illo timore pœnæ vti, vel tanquam occaſione, vel tanquam fine proximo ad opus bonum, ac meritorium faciendum. Imo, etiam ſi metus ſit directe immiſſus ab homine ad extorquẽdum ab altero tale opus, poterit meritorie fieri. Probatur, quia coactio, vel timor non poteſt efficaciter auferre à tali opere duas conditiones ad meritum neceſſarias, libertatem ſcilicet, & honeſtatem; imo homo ſic coactus permanet in ſua libertate, & dicere poteſt niſi cogerer, non facerem. Poteſt quoque dicere: etiam ſi nõ cogerer, facerem; quia ſemper remanet liber, eſt ergo in tali opere ſufficiens libertas, & etiam bonitas, cum poſſit ad honeſtum finem ordinari, & ex honeſta cauſa intendi.

QVAESTIO XIIII.

Vtrum ſtatus gratiæ in operante, ſit conditio ad meritum de condigno neceſſaria.

SIT concluſio certa, & catholica. Sine ſtatu gratiæ non eſt in homine meritũ de condigno, præſertim vitæ æternæ. Sic docet ſanctus Thom. de homine in natura

 lapſa,

lapſa,ſiue per originale,ſiue per actuale peccatum 1.2.q. 114.art.2. quam ibi moderni Scriptores ſequuntur, & reliqui Scholaſtici amplectuntur in 2.diſt.14. 27. & 29. Probaturque auctoritate Pii V. & Gregorii XIII.ſentētiā Michaelis Baii damnātiū, vt viſum eſt ſupra. Probari etiā poteſt ex Concil. Arauſ.can.18.dicente: debetur merces bonis operibus,ſi fiant,ſed præcedit gratia vt fiāt. Eandē veritatē ſupponit Concil.Trid.ſeſſ.6,c.16. pe ſolum hominem iuſtificatū eſſe nē capacem veri meriti ſimpliciter & de condigno, de quo ibi loquitur. Probatur etiam ex Scriptura ad Galat.5. in Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet,neq. præputium, ſed fides,quæ per charitatem operatur. Et 1.Corint.13. Si charitatem non habeam,nihil ſum & alibi ſæpe. Et hac ratione : vita æterna vocatur hæreditas, quia ſolis filiis promittitur per gratiam, & charitatem . Alias enim poſſet homo eſſe ſimul peccator, & habere ius ad vitam æternam, quod repugnat.Non poteſt ergo ſine gratia mereri de condigno : & qui de condigo meretur, per conſequens meretur vitam æternam.

Nam vel meretur augmentū gratiæ,vel gloriam accidentalem:gratia autem iuuat ad conſecutionem beatitudinis, & gloria accidentalis eſt quid acceſſoriū, ad eſſentialē ; ergo non poteſt quis mereri de condigno,quin etiam gloriam eſſentialem mereatur, & per conſequens, meritum non poteſt eſſe in peccatore, niſi prius ſanctificetur, ſeu iuſtificetur,vt lib.de Spiritu,& litt.c.3.8.&9.docet Aug.& ſæpe in aliis locis aperte loquēs de iuſtitia inhærente , quæ eſt principium operandi,ac proinde de gratia habituali. Quapropter omnes Theologi opera omnia etiā ſupernaturalia,quæ ſine gratia habituali fiūt mortua vocant: quia cum per gratiam non viuificentur non poſſunt vitam æternam apud Deum mereri,de quibus multi intelligunt illud Apocalip. 3. Scio opera tua, quia nomen habes quod viuas, & mortuus es. Eſto vigilans,& confirma cætera,quæ moritura erant: non enim inueni opera tua plena coram Deo meo. Reprehenditur enim ille Epiſcopus Sardēſis, quia non erat iuſtus , & ideo mortuus appellatur , & opera eius dicūtur non plene coram Deo, quia erant vacua merito apud Deum.

Sed quæres, An idem dicendū ſit de homine innocente,vt fuit ante peccatum, & antequam iuſtificaretur, prioritate temporis, ſeu naturæ.Et eadem ratio erit de Angelo ; in quibus licet fuerit neceſſaria gratia auxilians ad opus meritorium, non ſic videtur neceſſaria gratia habitualis, quæ maxime videtur neceſſaria, vt tollat indignitatem peccati,& reatum pœnæ æternæ. Item vel Dei auxilio poſſent tunc homo,& Angelus ſic diſponi,vt de condigno gratiam habitualem mererentur.Nilhominus reſpondeo,non potuiſſe, vel Angelum, vel hominem in dicto ſtatu beatitudinē mereri,niſi prius gratia habituali formatos. Ita diuus Thom.1.2.q.109.art.5.tam de habituali gratia loquitur dum dicit: non poſſe hominem mereri vitam æternam ſine gratia,vt conſtat,& idem ſentiunt communiter cæteri Theologi, & ex modernis diſtinguendo etiam vtrumque ſtatum Belarm.lib.5.de iuſtificat.cap.12. & Vaſquez 1.2. d. 216.cap. 1. & Suarez lib.12.de grat.ca.13. Nam principium receptiſsimum eſt in Theologia : gratiam habitualem non

Digitized by Google

non cadere ſub merito de condigno: Vnde de Angelo, & de hominē in illo ſtatu ſic probatur, quia talis ſtatus nempe diſpoſitio cum actuali Dei auxilio, etiam ſi ſupernaturalis ſit, adhuc non eſt ſatis proportionatus illi fini ſupernaturali, nam qualitas perſonæ ſolet bonitatem eius, vel malitiam agrauare: inter homines etiā qualitas perſonæ multum refert ad æſtimationem doni, beneficii, aut obſequij oblati: nulla autem creatura habet proportionem cum æterna vita, licet eleuetur per auxilium; quia non confert operi dignitatē reſpectu tam excelſi præmii; nemo enim poteſt mereri de condigno vitam æternam, niſi ſupponatur filius, & hæres eiuſdem vitæ æternæ, quæ filiatio non fit niſi per gratiam habitualem, quæ neceſſaria, eſt ſaltem de potentia Dei ordinaria loquēdo de homine, vel Angelo innocente: nam de potentia abſoluta, neceſſaria non eſt; vt recte Scotus 1. diſt. 17. q. 2. & Caieta. 1. 2. q, 114. art. 2. Poteſt enim Deus ſua extrinſeca ordinatione, illum quaſi defectum gratiæ habitualis ſufficienter ſupplere, quia neceſſario eleuaret hominem illū ad illum ſtatum, in quo conſequi poſſet vitam æternam. Totum enim hoc poteſt Deus facere de potentia abſoluta ſine habitibus inhærentibus, vel per ſolos actus; ergo id ſatis eſſet, vt actus ſupernaturalis à tali homine factus redderet illum dignum vitæ æternæ, & conſequēter, vt eſſet meritū illius.

QVAESTIO XV.

Vtrum ad meritum neceſſarium ſit hominem eſſe viatorem.

COmmunis Theologorum ſententia eſt; vnam ex conditionibus neceſſariis ad meritum ex parte perſonæ merentis eſſe ſtatū viatoris. Sic Scotus in 3. diſt. 18. q. vnica in fine corporis ante §. eſt igitur. Alexan. 3. p. q. 17. art. 2. D. Thom. 1. p. q. 62. art. 9. D. Bonau. in 3. diſt. 18. art. 1. q. 2. ad vltimū, & alii, & colligitur ex illis Scripturæ locis, in quibus dicitur iudicandos eſſe homines, & accepturos præmium, vel pœnam, ſecundū opera, quæ in corpore fecerunt. Et ſic explicat S. Hierony. Epiſt. 151. ad Algaziam. q. 6. illud Lucæ 16. Facite vobis amicos de mamona iniquitatis (ſcilicet in præſenti vita) vt cū defeceritis recipiant vos in ęterna tabernacula. Vnde Ioan. 9. dixit Chriſtus Dominus: Venit nox quando nemo poterit operari, vtique meritorie, & cum fructu, per noctem autem mortē, vel ſtatum poſt mortem intelligit. Dixerat namque: me oportet operari opera eius, qui miſsit me donec dies eſt, vbi per diem intelligit tēpus præſens vitæ ſuæ mortalis, vt docet Lyranus, & cum Auguſt. & aliis ibi notat Maldonat.

Sed explicemus, quid pro ſtatu viæ intelligendum ſit. Et aduerte; quod licet ex generali regula (ſecludo enim ſingulare priuilegium animæ Chriſti) carentia viſionis ſit neceſſaria ſtatui merendi, non tamen illa conditio ſufficit, ſed aliquid aliud addendum eſt. Cum animæ ſanctorum Patrum nec in termino erant, nec in ſtatu merendi, & idem eſt nunc de animabus purgatorii. Addi ergo poteſt in hominibus ſtatum viæ compleri per hoc, quod anima ſit coniuncta corpori corruptibili: quia anima in corpore corruptibili, ex natura talis ſtatus nō eſt capax viſionis beatæ. Sed contra dices. Quia Elias, & Enoch: adhuc viuūt in corpore

mortali, & tamen non ſunt in ſtatu merendi, & de merendi. Reſpõdet Pereri. lib. 7. in Geneſ. cap. de Enoch. q. 5. Vtramque partem eſſe probabilem, nempe mereri nunc Eliam, & Enoch, vel non mereri. Suarez 3. p. tom. 1. diſt. 55. ſect. 1. Probabilius putat eos non mereri, quia in tam longa duratione, & multiplicatione meritorũ poſſent in prẹmio beatitudinis, quoſcunq. Sanctos multum excedere. Contrarium tamen docet Viegas ad cap. 11. Apocalip. coment. 5. ſect. 4. n. 4. Nam de ratione viatoris eſt eſſe in ſtatu merendi. Sed dico: regulariter hi homines dicuntur viatores, qui ſunt fomiti, & rebellioni carnis, & impedimentis corporis mortalis agrauati, & conditionibus mortalitatis ſubiecti. Ipſe autem Viegas concedit; Eliam, & Enoch liberos eſſe a ſubiectione fomitis, & difficultatibus mortalis corporis: & etiam ſi conſederetur ſtatum illum Enoch, & Elieæ eſſe viatorum, & in eo mereri, recurrendum eſſet ad prædeſtinationem diuinam qua fieri potuit vt illi viri electi ad certum gradũ gloriæ neque infimum, neque nimium excellentiæ, ſed moderatũ illum per merita tam longo tempore conſumata, & ab ipſo Deo cum proportione præordinata, & non maiorem cõſequi deſtinatos.

Sed certe non video, qua probabilitate dici poſsit, illos Sãctos mereri, aut meruiſſe ſemper augmentum charitatis diligendo Deũ & nihilominus nunquam perueniſſe ad perfectionem, in qua poſſint tam intenſe diligere Deum vno actu, quã Paulus, vel Ioannes Baptiſta in via potuerunt. Nam totum augmentum charitatis, quod merentur, ſtatim illis datur, & ſemper diligunt quantum per charitatem habitualem poſsũt, quia ſine difficultate, vel repugnãtia amãt; ergo incredibile eſt, quod ſemper habeant actus adeò imperfectos, vt multi illorũ vni actui Pauli, vel Ioannis non æquiualeant: quã ob rem, rẽ hãc conſiderãdo ſub prædeſtinatione diuina, dicendum videtur elegiſſe Deum viros illos ad eam excellentiam gloriæ quæ ipſi placuit: ita vero præordinaſſe, & quaſi diſtribuiſſe merita, per quæ illam conſequerentur, partim in tempore, quo ante translationem in hac vita mortali vixerunt, partim in alio tempore quando in fine mundi prædicabunt, & martyrium patientur, conſumentur, etiã ſi toto tẽpore illo intermedio ſint quaſi ſuſpenſi á merito, & extra cõmunem ſtatũ viatorũ, & ideo veriſimilius eſt, ex quo trãslati ſunt nõ creuiſſe in augmẽto habitualis gratiæ, vel charitatis, ſed ex tota illa ſemper, & adæquate Deũ diligere, & ideo hactenus non perueniſſe ad perfectionem dilectionis Pauli, vel Ioannis Baptiſtæ. Quod totũ pertinet ad altiora conſilia prouidentiæ Dei. Neque hoc fit ſine horum iuſtorum vtilitate: nam licet viſio Dei illis differatur, compenſatur maxime ſpe martyrii, & futurorum meritorum cum magno gloriæ augmento, & interim fœliciſsime viuunt in perpetua Dei cõtemplatione, & delectatione, & in eo ſtatu magna gratiæ, & conſolationis beneficia recipiunt, illi ſtatui concentanea. Potuiſſet tamen Deus, vt dixi, eos in merito conſeruare ſicut, & animas purgatorii, non tamen merentur in eo ſtatu, & loco, quia peculiari Dei ordinatione extra communem modum reſeruantur, vt nouis operibus nihil amplius mereantur. Sumitur ergo ratio ex ſola diuina ordina-

Digitized by Google

ordinatione, quia reuera, non poteſt aliunde vera ratio deſumi.

QVAESTIO XVI.

Vtrum ad meritum de condigno neceſſarium ſit, vt aliquis non ſolum ſibi, ſed aliis mereatur.

SIT concluſio. Nemo iuſtus ſiue Angelus, ſiue purus homo poteſt aliis mereri de condigno, ſed ſibi tantum. Ita D. Thom. 1. 2. q. 14. art. 6. & Theologi communiter 3. p. q. 1. a. 3. & q. 19. & reliqui Theoligi in 3. diſt. 20. tractantes de merito Chriſti: docét enim proprium, & ſingulare in ipſo fuiſſe aliis de condigno mereri, & probatur primo ex Scriptura, quę vbicunq. loquitur de præmio iuſtorũ dicit vnicuiq. eſſe dandum ſecundũ opera ſua. Et Apocalip. vltimo, & 2. Corint. 5. Vnuſquiſq. referet propria corporis, pro vt geſsit ſiue bonum, ſiue malum. Probatur ſpecialiter de iuſtis dicitur Apocalip. 14. Opera enim illorum ſequuntur illos; ergo quoad præmiũ beatitudinis nulli proſunt niſi opera propria ex gratia facta, & meritis Chriſti coniuncta.

Conſtat id ex forma iudicii Mathæi 25. & ſatis aperte docuit Cõcili. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. dicens: atque ideo bene operantibus vſq. in finẽ, & in Deo ſperantibus proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per Chriſtũ Ieſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius Dei promiſsione, bonis ipſorum operibus fideliter reddenda. Neque vnquam inuenietur promiſsio illius beatitudinis propter merita alterius; vnuſquiſque enim pro ſuis operibus mercedem accipiet in die iudicii, non propter aliorum virtutes, vt docet Hierony. Matth. 25. circa parabolam de decem virginibus, & Chryſoſto. Homil. 13. ad Populum, & Auguſt. tract. 101. in Ioannem docet neminem poſſe orando infallibiliter pro illo impetrare; ergo à fortiori ſentit non poſſe vnum alteri de condigno mereri, quia merito de condigo, præmium infallibiliter reſpondet. Tãdem communis ſanctorum Patrũ vox eſt, quod in beatitudine, ſancti meritorũ diuerſitate fulgebunt, alius magis, & alius minus, vt ait Aug. ſerm. 59. de tempore.

Ratio autem adæquata obquam vnus iuſtus non poteſt alteri gloriam mereri de condigno eſt; quia Deus nõ ordinauit, nec propoſuit alicui vt præmium gloriam alterius, ſed tantum propriam: nemo autem in ſtadio currens poteſt mereri aliud brauium, niſi quod à ſupræmo gubernatore in præmium eſt vincẽtibus propoſitum. Et hæc eſt communis ſententia Theologorum. Sequitur Medina 1. 2. q. 114. art. 6. & ibi alii moderni. Cõgruentia autem huius diuinę ordinationis eſt, quia gratia creata vnius hominis non influit ex natura ſua in alios, nec conſtituit vnũ hominem caput aliorum, & aliam reddit D. Thom. in 4. diſt. 20. & 45. quia meritum de condigno eſſe debet quaſi diſpoſitio conueniẽs ad propriã ſanctificationem eius, cui gloria conferenda eſt; nullus autem recte diſponi poteſt per actiones alterius, quia diſpoſitio debet eſſe effectio intrinſeca eius, qui diſponitur. Vnde ſicut nemo poteſt fieri ſtudioſus per opera alterius, ita neque diſponi ad maiorem ſanctitatem. Quæ congruentia maxime habet locum reſpectu

Digitized by Google

adultorum, non vero videtur ita efficax reſpectu paruulorũ, & ideo Chriſtus his meruit gratiam dandã ſine diſpoſitione eorum, per inſtrumentum ab ipſo inſtitutum: adultis vero non meruit gratiam, niſi diſpoſitionem, & auxilium ad illã. Nihilominus tamen vtriſque poteſt ratio accomodari; quia opera iuſtorum non merentur, niſi ſimul diſponendo ad præmium gloriæ, & ideo, non merentur paruulo quem non poſſunt diſponere; neque etiam merentur de condigno adulto aliam diſpoſitionem, quia etiam iuſtus non meretur ſibi nouam diſpoſitionem, ſed per ſe bene diſponendo, & efficiendo perſonam, præmium etiam ſibi proportionatum merentur. Item addi poteſt alia congruẽtia, quia meritum cuiuslibet iuſti finitum eſt, ideoque cuilibet operi eius definitum præmiũ gloriæ, & gratiæ reſpondet; ideoque non poſſet quis de condigno alteri gloriam mereri, quin ſimili gradu gratiæ, & gloriæ ſeipſum priuaret. Non enim fieri poteſt vt aliquis ſibi ſimul mereatur totam gloriam cõdigne reſpondentem operi ſuo, & aliã gloriam alteri, quia ſic præmium excederet proportionem operis; ergo vt alteri poſſet mereri gloriam, deberet ſeipſum ſimili gloria priuare: merito igitur ita Deus ordinauit eſſentiale præmium meritorum, vt vnuſquiſque ſibi ſoli poſſit mereri.

Et nota quod quamuis in merito de condigno non fuerit conueniens eſſe communicationem inter iuſtos poteſt tamen eſſe in ſatisfactionibus. Poteſt enim vnus iuſtus ſuam ſatisfactionem pro altero efficaciter offerre, & ſeipſum priuare remiſsione illius, tali ſatisfactioni correſpondente, vt alteri proſit; quia reatus pœnæ qui manet remiſſa culpa, non minuit ſanctitatem, nec iam pertinet ad malum culpæ, ſed ad malum pœnæ, & ideo non eſt contra charitatem Dei, vel ſui, ſe priuare pro tunc illa remiſsione pœnæ, non ergo poteſt vnus iuſtus (vno excepto Domino) alteri de condigno mereri gloriam eſſentialem, imo nec accidentalem. Et quod dico de gloria, dicendum eſt de gratia, & de quolibet alio dono, & de habitibus fidei, & ſpei, & auxiliis gratiæ; quæ intelligenda ſunt de potentia Dei ordinaria, nam de potentia abſoluta, poteſt vnus iuſtus alteri gratiã de cõdigno promereri. Ita S. Tho. & eius moderni expoſitores 1. 2. q. 114. art. 6. vt Medina dubio 8. dum ait: in homine iuſto inueniri dignitatem operantis, & proportionem operis cum præmio, deeſſe autem diuinam ordinationem reſpectu alterius. Item Zumel dicto art. 6. §. dixi in ſuperioribus, vbi æquiparat illud meritum condignum de potentia abſoluta, cum merito quo nunc vnuſquiſque ſibi meretur. Idem tenet Lorca dicto art. 6. dicens non magis excedere valorem operum gratiæ gloriã alterius, quam gloriam operãtis. Valentia autem puncto vltimo tom. 2. addit: potuiſſe Chriſtum de potentia abſoluta mereri hominibus gratiam, & modum quo vnus poſſet alteri de cõdigno mereri. Et ratio eſt, nam opus ex ſe dignum, poteſt Deus ad hoc, & illud præmiũ ordinare, ſicut poteſt ad nullum præmium ordinare.

Dices: Ergo tunc homo ageret contra charitatem ſe priuando aliquo gradu gloriæ. Reſpondeo negando illationem; quia poſſet Deus illi liberaliter concedere maiorem gradũ gratiæ, vt etiã ſi aliis de

Digitized by Google

de condigno communicaret, nihil de gloria ipſe amittere poſſet. Item in caſu ſupponitur diuina facultas, ſeu licentia ſic operandi, & per cōſequens tale opus eſſet meritorium alteri, quia nulla interueniret malitia quæ illum impediret nulla ergo apparet contradictio.

QVAESTIO XVII.

Vtrum diuina ordinatio, & quaſi lex poſitiua Dei ſit neceſſaria ad meritum de condigno.

PRima concluſio. Ad meritum de condigno requiritur in opere fundamentum condignitatis, & proportionis cum præmio, quam dignitatem, & proportionem cum præmio habent nunc opera iuſtorum; eo ipſo quod à gratia procedunt, non ex ordinatione extrinſeca, ſed ex natura ſua. Hanc ſentētiam ſequitur Vega q. 5. de iuſtificat. ad 1. & 3. & omnes qui defendunt, dari meritum de condigno contra huius temporis hæreticos, vt ſuprà diximus. Nam gratia natura ſua habet pro vltimo fine claram Dei viſionem; ergo bona opera ab ipſa procedentia habent connaturalem habitudinē, & proportionem ad eandem vitam æternam, cum medium debeat fini proportionari; quia ſi Deus decreuiſſet dare gloriam propter opus infirmum, & de ſe omnino improportionatum ad tale præmium, illa potius eſſet libera donatio, quam retributio pro condigno merito: nā etiam nunc Deus ordinauit contritionem peccatorum ad dandam illi primam gratiam, & remiſsionem peccati, imo promiſsit illam pœnitentiam agenti, & nihilominus peccator non meretur de condigno primam gratiā, & remiſsionem peccati. Nec poteſt alia ratio reddit, niſi quia in tali opere, vt ſit à tali perſona, non inuenitur ſufficiens proportio, & condignitas.

Secunda concluſio. Etiam ſi in operibus dignitas, & proportio ſupponatur, vt ſint actualiter meritoria de condigno talis præmii, neceſſaria eſt diuina ordinatio, per quam gloria, verbi gratia, propoſita ſit, vt præmium pro tali opere conſequendum, & qua ſtatuerit Deus talia opera in meritum talis gloriæ acceptare. Hæc eſt ſententia Scoti in 3. diſt. 18. q. vnica. §. in iſta quæſtione, & 1. diſt. 17. q. 2. in fine articuli 1. Et ſequuntur ibi Ocham q. 2. Greg. q. 1. art. 2. Caſtro contra hæreſes verbo meritū. Vega vbi ſupra, & alii. Et probatur ex illa antiqua ſententia Celeſtini Papæ Epiſt. 1. cap. 12. & Auguſt. Epiſt. 105. & inter opera Chryſoſtomi Homil. de Adam, & Eua tom. 1. Scilicet tantam eſſe miſericordiam Dei, vt noſtra voluerit eſſe merita, quæ eius ſunt dona. Quam ſententiam Concilium etiā Trident. Vſurpauit ſeſſ. 6. cap. 16. vbi duplex miſericordia Dei in noſtris operibus commendatur, vna eſt quod nobis donet ipſa opera dando auxilia ſufficientia, & congrua ad illa præſtanda; alia eſt qua eadem opera vult eſſe merita noſtra. Et iſte ſenſus ſumitur ex Concilio Senonenſi cap. 16. & Concil. Mogunt. cap. 8. Deus autem non aliter voluit, vt opera noſtra eſſent etiam merita, niſi ordinando illa ad hoc, vel illud præmium; ergo hæc ordinatio de facto interuenit in noſtris meritis, & eſt diſtinctum beneficium à tota gratia, quæ ad efficienda alia opera nobis cōfertur, vel offertur

E

Digitized by Google

Et confirmatur,nam ſtatus,& tempus merendi,vt ſupra dixi non habent ex natura rei certam determinationem: ergo illam recipiũt ex diuina lege, ſeu ordinatione. Antecedens patet exemplis ſupra citatis de Angelis, de hominibus in ſtatu innocentiæ; & euidentius de Elia,& Enoch ſi nunc non merẽtur vt eſt probabilius & in animabus iuſtis ſeparatis,& non vidẽtibus Deum, & nihilominus non merentibus, etiam ſi habeant opera libera æque bona, ac meliora, quã in corpore,&de ſe habentia eãdem habitudinem ad ſupernaturalem beatitudinem, & finem vltimum: & ſpecialiter in anima Chriſti Domini,quæ ſeparata à corpore ſtatim ceſſauit mereri, cum tamen, & in corpore haberet eandẽ viſionem Dei, & extra corpus haberet eandem dignitatem gratiæ vnionis, & eoſdem actus liberos amoris Dei, & proximi, quos in corpore habebat; ergo in his, & aliis ſimilibus determinatio temporis, vel ſtatus merentis in corpore,vel extra corpus, vel in corpore mortali huius, vel illius conditionis,non poteſt ex ſola rei natura fieri; ergo recurrendum eſt ad diuinam ordinationem, vt opus bonum in ratione meritorii compleatur.

Item etiam in merito Chriſti infinito non aſsignatur ex natura rei certus terminus; ergo oportuit certum præmium lege diuina præfiniri, ex quo factum eſt vt meruerit remiſsionem peccati hominibus,non Angelis; quod referri non poteſt niſi in diuinam ordinationem,quia nõ miſsit Deus Chriſtum in mundum, vt Angelos redimeret,ſed homines, & nihilominus certiſsimum eſt, fuiſſe in operibus Chriſti ſufficientiam ad merendum gratiam,& gloriam Angelis. Præterea certum eſt fuiſſe in operibus Chriſti valorem ad merendum hominibus intenſiorẽ gratiam,& gloriam. Et nihilominus de facto non meruit illam,quia de facto non eſt illi maior gratia in præmium propoſita per diuinam ordinationem,cum tamen Chriſto ratione dignitatis perſonæ tam intrinſecum, & naturale fuerit poſſe mereri aliis ſicut vnicuique aliorũ eſt poſſe mereri ſibi: nam Chriſto ratione vnionis, naturale eſt eſſe caput,Dominum,ac principem cæterorum, & ideo opera eius habẽt quaſi connaturalem vim ad merendum aliis, & ex hac parte præmiũ non eſt extrinſecum reſpectu taliũ operum,ſed intrinſecam connexionem habet cum ills.

Probatur,Res verbi gratia,inter homines veniales, ſecluſa lege taxante præmium, nunquam habent ex ſola rei natura, vel cõmuni æſtimatione, iuſtum pretium omnino determinatum, & indiuiſibile, ſed cum aliqua latitudine, quam per voluntatem contrahentium determinari neceſſe eſt. Et ſimiliter ſi labores militum in prælio non habeant ex lege aliquod certum præmium ſtatutũ, non poteſt ex ſola qualitate, vel conditione operum, præmium æquale indiuiſibiliter illis perſcribi, & ideo oportet arbitrio Principis determinari. Idem dicendum eſt in præmio gratiæ, & gloriæ, poſita enim condignitate operũ,poſſet Deus magis, vel minus præmium conferre,ſalua morali æquitate: neceſſaria eſt ergo ordinatio Dei in his, & etiam in aliis ſimilibus, verbi gratia, quod actus æquales habitui gratiæ mereantur augmentum eius, & quod ſolus actus eliciti à charitate mereantur præmium eſſentiale, vel etiam

tiale, vel etiam actus aliarum virtutum, quæ pendent ex Dei ordinatione. Vnde licet fides, verbi gratia, ſit aptiſsimum medium ad beatitudinem, tamen de facto, vt ſit medium neceſſarium oportet, vt à Deo fuerit ſub ea ratione peculiariter ordinatum. Ita ergo opera iuſtorum per ordinationem diuinam non accipiunt proportionẽ, vel dignitatem, ſed moralem habitudinem ad tale præmium, tanquam ad mercedem.

QVAESTIO XVIII.

Vtrum ſit de neceſsitate meriti de condigno vt in promiſsione Dei ſub conditione operum fundetur.

SIT concluſio: Ad meritum de condigno apud Deum, neceſſarium eſt, vt præcedat promiſsio diuina facta tali operi, vel homini, ſub conditione talis operis. Hanc tenet Scotus, & alii ſupra allegati, & eſt communis. Supponit tamen Scotus dignitatem, ſeu proportionem in tali opere, nec aliud de mẽte ipſius colligi poteſt. Hanc condignitatem etiam videtur ſupponere, D. Thom. 1. 2. q. 114. art. 1. & in art. 2. ponit vtramque, nempe per ordinationem diuinam, & proportionem operis, & idem ſentit Capreolus in 2. diſt. 27. art. 3. ad 8. & 9. Vbi ad hoc meritum requirit legem diuinam iuſtam de reddendo præmio, quam non ſit fas violare, & per illam dicit compleri rationẽ meriti. Eandem tenet aperte D. Bonau. in 2. diſt. 27. a. 2. q. 3. & ibidem Ricard. eodem arti. & quæſt. Belarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 14. Suarez lib. 12. de grat. cap. 18, Zumel 1. 2. q. 114. a. 1. d. 1. difficul. 1. & 3. & ibi alii moderni. Et probatur ratione, quia meritum de cõdigno hominis apud Deum eſt meritum iuſtitiæ; ergo debet intercedere lex, & pactum, cui innitatur. Antecedens patet 2. ad Thi. 4. Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ. Et Matth. 20. Voca operarios, & redde eis mercedem ſuam: nã nomen mercedis debitum iuſtitiæ includit, & idem eſt de nomine ſtipendii. Vnde notat Aug. Epiſ. 105 Gloriam vocari in ſcriptura mercedem, non vero ita vocari gratiã, quia gratia nũquam ex iuſtitia debetur, bene gloria. Vnde lib. 4. cõtra 2. Epiſt. Pelag. c. 6. ait: Si gratia eſſet ex meritis non eſſet gratia, quia redderetur debita. Conſequẽtia cõſtat ex verbis Chriſti Matt. 20. Nonne ex denario conueniſti mecum, tolle quod tuum eſt, & vade; vbi indicatur pactum, ſeu promiſsio ſub conditione laboris. Vnde eſt illud Auguſt. ſermone 16. de verbis Apoſtoli. Redde quod promiſiſti, quia fecimus quod iuſſiſti.

Probatur etiam ex Concilio Senonen. in decretis fidei cap. 16. dicente: Iuſtitiam noſtrorum meritorum non fundari in abſoluta condignitate noſtrorum operum, ſed magis in liberali, & gratuita promiſsione Dei, qua conuentione facta, conducit operarios, &c. Et fere idem habet Concili Magũti. c. 8. Vbi vtramque conditionem exigit, nempe condignitatem, & promiſsionem in noſtris meritis ad iuſtitiam illorum fundandam. Et fauet multum Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. dicens: Iuſtis bene operantibus proponendã eſſe vitam æternam, tanquam mercedẽ ex ipſius Dei promiſsione, bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddendam. Probatur etiam: quia

quia meritũ de iuſtitia, ſicut dat ius meriti, ita conſtituit debitorem illum, apud quem meretur. Vnde Auguſt. Pſal. 83. ſuper illa verba Pauli: quam reddet mi Dominus in illa die iuſtus iudex, ait: Indulgentiam donabit, coronã reddet, donator eſt indulgentiæ, debitor coronæ; non poteſt autem ex parte Dei intelligi tale debitum, niſi eius promiſsio præceſſerit, qua poſita, conſtituitur debitor. Ex quo dicunt aliqui Deum quidem eſſe debitorem, non tamen nobis, ſeu aliis à ſe, ſed ſibi ipſi, quomodo videtur interdum D. Tho. loqui.

QVAESTIO XIX.

Vtrum merita iuſtorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Chriſti nitantur, indeque dignitatem habeant.

CErtum eſt non eſſe de intrinſeca ratione meriti de condigno, vt in Chriſti meritis innitatur, ſicut, neque gratia, & peccatorum remiſsio, imo multi putant, meritum Angelorum de condigno non fuiſſe in Chriſto fundatum, & in ſtatu innocentiæ ſi duraſſet futura fuiſſẽt merita iuſtorum ſine Chriſto. Idemque potuiſſet Deus inſtituere in natura lapſa, ſi voluiſſet, ſed quæſtio tãtum eſt de facto ſecundum ordinem diuinæ prouidẽtiæ, & legem à Deo ſtatutam, an ſcilicet, ſuppoſita Dei voluntate, qua decreuit, vt omnis redemptio, & ſanctitas, non niſi per Chriſtum nobis communicaretur; ſimul etiã ordinauit, vt merita noſtra in Chriſti meritis proxime nitantur. Dico proxime quia remote, ſeu mediate, certum eſt in illis fundari quatenus gratia, & auxilia, per quæ fiunt, & à quibus dignitatem, & valorem habent, propter Chriſti merita nobis dantur. Eſt ergo q. de alia immediata applicatione, vel imputatione meritorum Chriſti, quæ ita noſtris operibus fiat, vt per illam vel rationem meriti accipiant, vel complementum meriti de condigno, vel aliam dignitatẽ. Et imprimis certum eſt contra hæreticos, in iuſtis eſſe iuſtitiã intrinſecam, & non tantum appellari iuſtos à iuſtitia ipſius Chriſti, & per conſequens opera noſtra habẽt valorem, & illis meremur. Alioquin propter ſolum Chriſti meritum immediate gratiam, vel gloriam reciperemus: quod hæreticum eſt, cũ opera noſtra, vt à gratia procedũt habeant in ſe, & ex vi gratiæ iam receptæ, condignitatem, & præmium vitæ æternæ. Ex his ſequitur applicationem meritorum Chriſti non eſſe neceſſariam, vt compleat per ſe, & quaſi formaliter merita noſtra de condigno. Tum quia gratia, & charitas cum diuino auxilio, ex natura ſua ſunt ſufficientia principia proxima meritis implicite, & de condigno. Tum etiam, quia in Adam, vel in Angelis fuit verum meritum de condigno, ſiue habuerint gratiam ex Chriſto, ſiue non habuerint.

Sit concluſio, Noſtris meritis acceſsit aliqua dignitas ex coniunctione ad Chriſtum, & eius merita, & ſic peculiari modo applicatur meritum Chriſti noſtris meritis, ſeu operibus, vt quædam maior dignitas, vel perfectior iuſtitiæ ratio in eis inueniatur. Ita Vega q. 5. de iuſtificat. ad 3. Caiet. 3. to. Opuſculo tract. 9. cap. 9. & de ſatisfactione idem tradit Soto in 4. diſt. 19. q. 1. art. 2. concluſ. 3. De merito vero idem docet expreſſe Ricard.

Ricard.a.11.ſ.in particula ſecunda & Hotius in cõfeſsione ca. 73. ſ.vnde igitur,& alii. Patet autem, quia gratia iuſtorum ex eo quod ſit in nobis per Chriſtum, licet nõ ſit maior intenſione, vel entitate phyſica, nihilominus habet inde peculiarem dignitatem moralem, & maiorem æſtimationem apud Deum; ergo etiam habet aliquam maiorem dignitatem. Antecedens declaratur, quia per gratiam ſic acceptam,non ſolũ ſancti efficimur, & digni vita æterna, quod etiam eſſemus ſi gratia non eſſet ex meritis Chriſti data, ſed etiam efficimur peculiari modo fratres Chriſti,& ipſius membra, & vnum corpus cum ipſo: quã vnionem egregie ipſe Dominus explicuit per parabolam vitis,& palmitum Ioann. 15. Et Rom.8. hæredes quidẽ Dei, cohæredes autem Chriſti. Ex qua vnione conſurgit aliqua ſpecialis dignitas,nam filius amici, licet alias ſit amabilis propter ſpeciales qualitates peculiari modo placet, quia filius amici eſt, & mulier etſi nobilis,nobilior,& dignior redditur ſi nubat Regi, quæ potius ſecũdum æſtimationem moralem, quã ſecundum entitates phyſicas conſiderãtur. Sicut & veſtes ſanctorũ ſpeciali reuerentia dignæ cenſentur propter ſanctorum excellentiam. Propter quod docent ſancti Patres naturam humanã per vnionem ad verbum in tota ſpecie, & in omnibus indiuiduis fuiſſe peculiari modo nobilitatem: propter quam reuerentiam renuit Angelus adorari à Ioanne Apocal. 22. propter incarnationem filii Dei, & in peculiarem reuerentiam humanitatis aſſumptæ,vt notant Ambroſ. Ruper.Beda, & alii,& latẽ Greg. Homil.8. in Euãgelia. Vnde opus quod procedit à gratia, & fide, qua Chriſto, vt capiti tanquam viua membra vnimur cæteris paribus amplioris præmii dignum eſt, & ad maiorem gloriam eſt à Deo ordinatum,& acceptum,& non ſolum reſpectu meriti accidentalis, ſed etiam reſpectu eſſentialis, id eſt probabile,vel ſaltem multiplicatur ratio conferendi idem præmium.

Maior etiam iuſtitia in noſtris meritis inuenitur, ſi innitatur meritis Chriſti,nam omnia Dei beneficia propter Chriſti meritum hominibus collata ſunt Epheſ.1.Benedixit nos omni benedictione ſpirituali, in cæleſtibus per Chriſtũ, Chriſtus enim, non ſolũ nobis meruit promiſsionẽ antecedẽter ſe habentem ad noſtra merita, ſed etiã acceptationem ſubſequentem noſtro intelligendi modo. Nam licet ſuppoſita promiſsione illa acceptatio,iam eſſet debita noſtris operibus ex iuſtitia nihilominus etiã eſt debita ex Chriſti meritis, quæ ad hoc ipſe obtulit, & ordinauit, vt riguroſa etiam iuſtitia in acceptatione noſtrorum meritorum intercederet. Imo addere poſſumus etiam concurrere Chriſtum ad noſtra merita offerendo illa Patri, vt ab illo non ſolum libentius acceptentur,ſed etiam maiori quadam obligatione acceptentur. Nam illa Chriſti oblatio, & affert rei oblatam dignitatem, & acceptabilitatem, vt innititur in præcedentibus meritis Chriſti,vt videtur ſumi ex Concilio Trident. ſeſſ. 14. cap.8. Et nota quod quanuis conſideretur,vt operans noſtra merita nobiſcũ,vt dixit Conciliũ nõ ideo habebunt inde infinitate meriti; non ſolum quia Chriſtus nunc nõ eſt in ſtatu merẽdi, ſed etiam quia noſtra merita nunquam ſunt propria actio Chriſti. Sicut, verbi gratia,

Digitized by Google

tia oratio à nobis facta propter Chriſtum efficacior eſt, magiſque acceptabilis apud Deum: nunquam tamen poteſt orationi factæ ab ipſo Chriſto, in eiſdem proprietatibus adæquari.

Sed contra dices. Si hæc vera eſſent ſicut, verbi gratia, hæc propoſitio Pauli vera eſt, viuit in me Chriſtus: Ita etiam vera eſſet operatur in me Chriſtus. Reſpondeo negando ſequelam. Nam Chriſtus modo actu viuit, & ſic verum eſt dicere: viuit in me Chriſtus, & Deus in me loquitur, non tamen actu modo meretur Chriſtus. Ita Soto lib. 3. de natu. & grat. cap. 8. Sed quia in Scriptura paſsim paſſiones, & actiones corporis tribuuntur capiti, & è conuerſo iuxta Vulgatam regulã Thiconii. vt Actor. 9. Saule, Saule quid me perſequeris? Sic non repugnat Chriſtũ mereri per ſua membra, vel intelligi poteſt in ſenſu cauſali, ſicut dixit Paulus: ſpiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, id eſt poſtulare nos facit, & ſic intelligi poteſt viuit in me Chriſtus, id eſt, non formaliter, ſed quia ipſe facit viuere; ita etiam dici poteſt meretur in me Chriſtus, non formaliter, ſed cauſaliter.

QVAESTIO XX.

Vnde habeant merita iuſtorum, vt magis meritoria ſint.

CVM certum ſit opera iuſtorũ inæqualia eſſe, non ſolum in diuerſis iuſtis, ſed etiam in eodẽ pro diuerſis temporibus. Sit prima cõcluſio multitudo bonorum operũ per ſe confert ad augmentum meriti, ſi ſint cætera paria; ſeu ſi nouũ opus, præcedentibus meritis, addatur. Quod euidenter conſtat cum totũ ſit maius ſua parte; ergo plura opera erunt maioris meriti, quã vnum, ſi ſint cætera paria; quod augmentum non ſolum eſt extenſiuum, ſed etiam intenſiuum, non ſecundum eſſe phyſicum, ac reale, ſed ſecundum eſſe morale. Et patet quia per ſingula opera meritoria, ſiue intenſiora, ſiue æqualia, ſiue remiſsiora ſint, meretur homo eſſentiale præmium, de quo loquitur Paulus 1. Corint. 3. cum dicit: Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet: & de eodem loquitur Chriſtus Matth. 25. cum dicit ad electos: Venite benedicti Patris mei, poſsidete paratũ vobis regnũ à conſtitutione mundi. Statim numerat multitudinem operum, per quæ præmium illud obtinetur. Et de eodem loquitur Conciliũ Trid. ſeſſ. 6. can. 32. cum diffinit iuſtum, per ſua bona opera, vitam æternã, eiuſque augmentum mereri; ergo per additionem cuiuſcunque operis meritorii de condigno augetur meritum intenſiue in eſſe meriti, ſeu in ordine ad præmium; quia præmiũ eſſentiale reſpondens omnibus, & ſingulis operibus iuſtorum meritoriis de condigno, vnũ eſt, vel obiectiue reſpectu omniũ, vel quod ad rem magis ſpectat, formaliter, & in ſingulis, quia in omnibus eſt vna diuina eſſentia; in ſingulis vero etiam vna gloria, ſeu vna viſio beata cum amore, delectatione, & aliis quaſi proprietatibus comitantibus illam; hoc ergo præmium non poteſt augeri extenſiue ſecundum multitudinem, ſeu extenſionem diſcretam, vt ſic dicam; ergo augendum eſt intenſiue propter multitudinem meritorum. Ex quo ſequitur poſſe tantam eſſe multitudinem horum actuum, vt ſuperet quemlibet actum, etiam intenſiſsimum, cum ille finitus ſit, & hæc

& hæc moraliter, & non ſecundũ phyſicã proportionem accipiãtur.

Sit ſecunda concluſio. In vno, & eodem actu augetur meritum ex augmento proprietatum, ſeu conditionum, quæ ad meritum de condigno concurrere poſſunt, aut debent. Hæc ſumitur ex D. Thom. 1.2.q. 104. art. 3. vbi dicit actum minus meritorium ex genere ſuo, eſſe magis meritorium ex aliis circunſtantiis. Et ratio clara eſt, quia valor operis ad meritum conſurgit ex variis conditionibus; ergo qui plures habet, erit dignior meliori præmio. Et patet de excellentia actus ſtudioſi ex ſpecie, ſeu obiecto ſuo: nam vbi maior eſt bonitas, maius eſt meritum, ſi ſint cætera paria; & erit hoc augmentũ longe certius, ſi fuerit in relatione charitatis; nã actualis, ſeu formalis relatio magis auget, quam ſola virtualis, & intenſius charitatis imperium, ſeu ex ardentiori affectu procedens, magis quam remiſsius; & eadem ratione quodlibet imperium diſtinctæ virtutis, augebit actum alterius in merito, iuxta gradum ſuæ perfectionis; & hac ratione dixit D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 6. Opus ex voto factum, cæteris paribus, magis meritorius eſſe quam ſine voto factum. Item difficultas, quæ ex obiecto naſcitur meritum operis auget, iuxta doctrinã diui Thom. 1.2. q. 104. art. 4. ad 2. & ratio eſt: quia talis difficultas per ſe auget operis bonitatem. Item augetur meritum ex augmento voluntario; nã quo actus magis fuerit voluntarius, eo, cæteris paribus, magis erit meritorius, & loquimur de voluntario, pro vt formaliter diſtinguitur á libero, ſcilicet quod maiori conatu, & affectu fit. Et vltimo maior libertas actus auget meritum eius, ſi ſint cætera paria; quia maior libertas per ſe auget laudem bene operantis vt conſtat.

QVAESTIO XXI.

Vtrum duratio, ſeu continuatio actus, cæteris paribus, augeat meritum.

SIT concluſio. Quæcunque duratio actus interni meritorii auget aliqua ex parte meritum, ſeu præmium illi reſpondens. Oppoſitum huius docet Bañes 2.2. q. 24. art. 6. dubio 5. dicens non augeri meritum ex continuatione actus. Alii vero licet id non negent de omni duratione, neceſſariũ tamen putant de aliqua minima id negare: vt infra videbimus Noſtra tamen concluſio communiter eſt recepta, eamq. docent moderni 2.2. q. 114. & docuit Victoria in relect. de augmento charit. p. 1. in fine & Corduba. lib. 1. quæſ. 9. in fine, vbi æquiparat continuationem vnius actus, multiplicationi plurium actuum ſimilium, in hoc quod ſicut plures actus remiſsi poſſunt æquiualere in merito vni actui intenſo, ita & vnus actus minus intenſus, & magis durans, poſsit æquiualere in merito actui magis intenſo, & minus continuato. Et allegat Scotum præſertim 2. diſt. 5. q. 1. & probatur ratione primo, quia perſeuerantia in bono opere, eſt quædam proprietas honeſta, & libera, & in gloriã Dei redundans; ergo apud Deum eſt digna præmio; ergo cæteris paribus, augent meritũ actus, modo talis perſeuerantia, ſeu continuatio ſit magna ſiue parua. Secundo, quia vnus actus diuturnus, moraliter æquiualet pluribus ſimilibus actibus eodem tempore factis, ſed illi plu-

res augent meritum; ergo & continuatio actus; & quis negabit diuturnam orationem eſſe magis meritoriam, quam breuem? & ſic de aliis. Et qui in eodem actu, verbi gratia, amandi Deum, diu perſeuerat, quis negabit eũ maiori laude dignum, quam qui ſubito, & quaſi tranſitorie illum elicit, & ſtatim amittit? Vltimo. In ipſa actus continuatione eſt aliqua difficultas, quæ libere, & propter Deum, ſeu propter honeſtatem vincitur: cur ergo non augebit meritum? Ergo continuatio actus aliquid addit moraliter actioni eius, licet non phyſice; conſeruatio enim rerum permanentium etiam immortalium, & incorruptibilium, eſt continuum beneficium Dei, ſemperq. manet, quia ratio beneficii, quæ moralis eſt creſcit per rei permanentiam in eodem eſſe, quamuis nulla entitas, vel modus realis, ac phyſicus illi addatur, & licet ex vi ſolius continuationis non ſit maior intenſiue, creſcit extenſiue, quod ſatis eſt ad augmentum meriti.

Et nota quod non eſt neceſſariũ actum liberũ continuari per morulam diffiniti temporis, quantumcumq. breuis, vt docet Gregor. in 2. diſt. 3. q. 1. art. 2. ad 4. qui non recte docuit, illam continuationem actus non prodeſſe ad augmentum meriti, quia non eſt libera, ſed neceſſaria vſque ad inſtans, in quo ſecunda mora incidit. Vnde in omnibus intermediis inſtantibus, non erit in poteſtate voluntatis deſiſtere ab actu, quia in hoc cõſiſtit illa neceſsitas. Quæ ſententia improbabilis eſt, quia in nullo inſtanti ſignabili poſt primum inſtans in quo actus fit, poteſt aſsignari cauſa neceſsitans voluntatem ad conſeruationem talis actus. Voluntas enim de ſe tam domina eſt ſui influxus ad conſeruandum, quam ad efficiendum actum: quia influxus idem eſt, & voluntas præbendo illum non abſtulit à ſe poteſtatem ſuſpendendi illum præſertim cum mutabilis ſit, & ab intrinſeco poſſit in ſe mutationem efficere, tam ab actu ad non actum, quam à non actu in actum. Neque in hoc eſt alia ratio in breui, quam in longo tempore, quantum eſt ex pate voluntatis, ita neque intellectus poteſt eſſe talis cauſa, quia eandem aduertentiam quam intellectus habet in primo inſtanti, quo voluntas ellicit actum, habere poteſt facile in tota illa morula, & in ſingulis inſtantibus eius; ergo ſicut ſufficit illa aduertentia vt actus libere fiat, & cum poteſtate non faciendi illum, ita ſic ſufficit vt libere in illo perſeueret, & deſiſtere poſsit ab illo in quolibet inſtanti ſignabili in illa breui morula. Et confirmatur maxime in Chriſto Domino, qui in ſumma aduertentia, & conſideratione operabatur, ſiue inchoando actus, ſiue perſeuerando in illis pro quacunque mora, & in ſuo gradu. Idem videtur certiſsimum in Beata Virgine, & in Angelo, qui intuitiue videt ſuũ actum, & poteſt etiam actu contemplari coexiſtentiam eius ad tempus continuum, ſiue exiſtens, ſiue poſsibile, & quod ſit in manu ſua, plus vel minus in actu ſuo durare pro ſua libertate; ergo ex parte aduertentiæ intellectus, libere perſeuerare poteſt in illo actu, pro quacunque mora in illo inſtanti, quod in ea cogitare poſſit.

Pro quo aduertendum eſt, quod res indiuiſibilis poteſt per vnum tantum inſtans durare, nam ipſamet inſtantia indiuiſibilia ſunt, & vno

&c vno momento ſingula durant. Generatio etiam ſubſtantialis quę indeterminata parte materiæ in in iſtanti, & pro ſolo illo inſtanti durat, quo fit: ceratio etiam rei in momento fit, & poteſt pro eodem inſtanti tantum durare, nam licet de facto eadem actio qua res creatur perſeueret, quam diu res per illam conſeruatur, poſſet tamen Deus pro ſua libertate, rem quam creat non conſeruare, ſed immediate poſt inſtans creationis, influxum ſuum ſuſpendere, & tunc creatio per inſtans tantum duraret. Vel etiam poſſet Deus rem à ſe ſolo creatam immediate per aliquam cauſam ſecundam cõſeruare, ac pro inde per nouam actionem, priori actione creandi ſtatim ceſſante. Ex quibus infertur non repugnare rei permanenti deſinire per vltimũ ſui eſſe, quod ſine fundamento negat Vaſquez 1. 2. diſt. 54. cap. 3. & diſput. 219. cap. 2. num. 19. Probatur exemplo de generatione; nam illud idẽ quod eſt primum inſtans ſui eſſe, eſt vltimum eſſe eiuſdem: quia immediate poſt illud non eſt. Vnde etiam fit, vt non eſſe talis generationis incipiat in tempore immediate poſt inſtans ipſius generationis, ac proinde fit vt ſecundum coexiſtentiam ad noſtrum tempus, ipſum non eſſe generationis incipiat extrinſece per ſuum vltimum non eſſe, ſi ita licet loqui; nam cum duæ negationes affirment tale vltimum non eſſe, planius vocabitur vltimum eſſe generationis. Idemque poſſet contingere in creatione pro arbitrio Dei, vt dixi. Vnde cum Philoſophi negent res permanentes deſinere per vltimum ſui eſſe, loquuntur de rebus, quæ per naturalem corruptionem conſequentem ad generationem phyſicam, deſinunt eſſe. Hæc enim generatio fit in termino motus præcedentis. Vnde neceſſarium eſt, vt illud etiam ſit primum non eſſe rei corruptæ, quia generatio vnius eſt corruptio alterius. Secus autem eſt de actu indiuiſibili dependente à cauſa libera. Nam ex ſe non determinat certum modum inceptionis, vel deſitionis ſecundum coexiſtentiam ad noſtrum tempus, quæ illis accidentaria eſt, & ideo pro libertate operantis vno, vel alio modo incipere poſſunt, vt expreſſe docuit Scotus 1. diſtinct. 5. quæſt. 1. §. de ſecundo, & in 3. diſtinct. 3. quæſt. 1. §. ad quæſtionem. Et Gregorius diſtinct. 17. quæſt. 2. art. 2. Vnde ſemper eſt in libertate voluntatis ſuum actum continuare, vel ab ipſo ceſſare. Poteſteque totum meritum illius actus dari in primo inſtanti in quo fit. Nec eſt neceſſe vt per moram temporis compleatur.

Dico ergo. In actu meritorio facto in inſtanti, & continuato per aliquod tempus duo eſſe diſtinguenda; vnum eſt productio actus, quoad ſubſtantiam eius, aliud eſt perſeuerantia in illo actu per moram temporis, quæ eſt veluti circunſtantia illius actus: illi ergo actui ratione liberæ productionis quoad ſubſtantiam eius, reſpondet certum meritum, & definitum præmium, ſeu gradus gratiæ. Neque inde recte infertur; tantundem meriti reſpondere ſingulis inſtantibus eiuſdem actus, pro vt coexiſtentis ſingulis actibus eiuſdem temporis cui coexiſtit: quia in omnibus illis inſtantibus non producitur nouus actus meritorius, ſed perſeueratur in eodem. Vnde non eſt

idem modus operandi, ne quidem vſus libertatis. Nihilominus tamē ratione continuæ permanentiæ in eodem actu, aliquid moralis valoris accreſcit illi actui in ordine ad meritū, illud tamē augmentum non fit in inſtanti, ſed ſucceſsiue, ideoque non eſt infinitum, quia finito tempore fit, & per partes illius temporis creſcit, cum proportione ad illas, & conſequenter etiam per inſtantia non adduntur illi partes meriti; ſed in eis continuatur meritum cum eadem proportione quaſi permutata eſſe indiuiſibilia. Et ideo etiam ex inſtantibus non conſurgit infinitas: quia ex vi ſingulorum inſtantium non augetur meritum continuationis actus, ſed terminatur, vel copulatur, pro vt ex partibus ſucceſſiuis conſtat.

Et nota quod meritum primi inſtantis, licet ſit indiuiſibile quo ad productionem quæ eſt tota ſimul, nihilominus meritum talis actus eſt certæ quantitatis, & perfectionis, & ita poteſt illi correſpondere gratia vt duo, vel vt quatuor, &c. Et hac ratione poteſt illud metitum ſeruare proportionem ad meritum totius continuationis, & interdum eſſe maius in momentanea productione actus, quam in continuatione, ſi parua ſit, vel remiſſa. Aliquando vero poterit excedere meritum continuationis ſi magna ſit, & præcipue ſi ſit coniuncta cum maiori intenſione ipſius actus, iam additur actui noua circumſtantia augēs meritum. At quamuis contingat actum continue intendi toto tempore quo durat, non poteſt etiam inde colligi augmentum infinitum, quia ex vtroque capite intenſionis, & continuationis, meritum ſucceſsiue creſcit, quaſi per partes proportionales, & in ſingulis inſtantibus ſolum eſt continuatio eiuſdem meriti. Cum ergo augmentum ſolum duret pro tempore finito, ſemper eſt finitum, & certis terminis clauſum.

QVAESTIO XXII.

Vtrum circunſtantia, ſeu dignitas perſonæ cæteris paribus meritum augeat.

SIT concluſio. Dignitas perſonæ cæteris paribus, meritum operis auget. Hanc videtur innuere Victor. lib. 1. q. 9. dubio 1. ad 3. quatenus ait: Charitatis intenſionem non tantum conferre ad maiorem intenſionem actus, ſed etiā ad maiorem dignitatem, & meritum eius. Et videtur fauere D. ho. in 2. diſt. 29. art. 4. q. 1. quatenus dicit: Meritum ex gratia, voluntate, & obiecto menſurari poſſe. Vnde addit: quanto maiori gratia actus informatur tanto magis eſt meritorius, vtique cæteris paribus. Dicitur autē actus informari gratia, eo ipſo quod eſt in ſubiecto grato, ſicut habitus virtutum ipſa gratia informatur, vt ait D. Tho.

Probatur ratione. Quia dignitas perſonæ operantis eſt vna ex conditionibus, quæ augent valorē operis in ordine ad meritum, etiā ſi ex parte operis cætera ſint æqualia, ſed gratia conſtituit perſonam dignam ad merendum apud Deū; ergo maior gratia magis digna, etiam ſi opus ſit æquale. Maior videtur principium morale per ſe notum: quia opus maxime placere ſolet ratione perſonæ, iuxta illud Geneſ. 4. Reſpexit Dominus ad Abel, & ad munera eius. Ita intellixiſſe videtur Gregor. lib. 22. moral

moral.cap.8.alias 12. dicens: Omne quod Deo datur ex dantis mente penſatur, & ex rebus humanis conſtat. Nam in militia maioris æſtimationis habentur labores, & vigiliæ viri nobilis, quam vulgaris, & ſeruata æquitate, maiori pręmio remunerantur. Item ex merito apud Deum, veluti ſupremum exemplar eſt Chriſtus Dominus, & meritum eius, quod ex dignitate perſonæ infinitum fuit, & iuſtus, licet non operetur vt Chriſtus, qui eſt filius naturalis Patris, operatur tamen vt filius adoptiuus per gratiam, qua meretur vitam æternam. Et etiam per omnia alia opera moralia ſupernaturalia: quia talia opera vt connaturali modo fiant, per ſe pertinent ad hominem deificatum per gratiam, & eius virtutem; ergo quò dignitas perſonæ in illo ordine fuerit maior, & erit opus maiori acceptatione dignum. Vnde orationes inſignium iuſtorũ efficaciores ſunt apud Deum. Qua propter Iob vltimo: Amici eius iubentur eundem adire, & interceſſorem adhibere, & addit Deus: Iob ſeruus meus orabit pro vobis: faciem eius ſuſcipiam.

Sed contra dices, Habitus nihil influit in actum; ergo non reddit illum digniorem. Reſpondeo, nihil influere phyſice, & ideo non reddere illum intenſiorem, nihilominus influit moraliter, quia iuſtus operans, ſe totum ſubmittit Deo in obſequiuum eius, ideoque tale opus maioris æſtimationis, & valoris apud Deum eſt. Sed inſtat Medina 1. 2. q. 114. art. 8. quia merces eſſe debet ſecundum proportionem operis; ergo ſi dignitas operantis non facit opus eſſe maius, non auget eius meritum. Reſpondeo, Si antecedens intelligatur de entitate phyſica operis, falſum eſt, vt ex parabola vineæ, & operariorum, ac denarii diurni colligitur: ſi autem intelligatur de proportione operis moraliter conſiderati quoad valorem ſuum, verum eſt antecedens, & conſequens falſum; nam dignitas perſonæ licet non augeat opus phyſice, auget moraliter.

Sed quæres. An ex parte Dei, aut Chriſti potuerit meritum bonorum operum augeri ſcilicet ex Dei promiſsione. Reſpondeo diſtinguendo inter dignitatem operis quaſi aptitudinale meritum, & ipſum actuale meritum. Quoad primum verum eſt non poſſe valorem operis creſcere ex promiſsione; quia promiſsio non eſt circunſtãtia operis, ſed ſupponit qualitatem, & capacitatem eius, ſaltē in mente promittentis: nihilominus tamen, quoad actualem relationem, & efficaciã ad determinatum præmium, poteſt opus meritorium augeri ex facto, per quod ad maius, vel minus præmium ordinatum eſt. Et patet ex merito Chriſti quod ex ſe infinitum valorem habuit, & nihilominus de facto finitum tantum præmiũ meruit, quod ſine dubio maius eſſe potuiſſet, ſi Deus ita ordinaret, ac permittere voluiſſet. Et hinc intelligi poteſt ex meritis Chriſti de facto, aucta fuiſſe noſtrorum meritorũ pręmia, ac proinde etiam ipſa merita, pro vt habitudinem actualē habent ad maiora præmia, nam cũ promiſsio præmiorum propter Chriſtum nobis facta ſit, optime credi poteſt ob eadem Chriſti merita nobis cõceſſum eſſe, vt reſpectu eſſentialis præmii promiſsio fuerit liberaliſſima, & maxima, quæ intra capacitatem talium operum à tali gratia Chriſti procedentium eſſe poterat.

Et reſpectu accidẽtalium præmiorum, eſſet etiam copioſior, & abundantior, quam ſine Chriſto fuiſſet.

QVAESTIO XXIII.

An poßit aliquis de condigno primam gratiam, vel remißionem peccati mereri alteri.

SUppono vt certum neminẽ poſſe mereri alteri de condigno primam gratiam, nam meritũ de cõdigno debet eſſe per actionem intrinſecam merentis, vt ſupra oſtendi. Nec poteſt aliquis ſibi mereri de condigno primam gratiam, per opera ſubſequentia, nam gratia gratis datur, & independẽter à ſubſequẽtibus operibus, quia principium meriti non cadit ſub merito, cum nihil poſsit eſſe cauſa, & effectus reſpectu eiuſdem, in eodem genere cauſæ ſaltem, de potentia ordinaria. Legatur Auguſtin. de prædeſtinat. ſanctorum cap. 11. Item ſuppono nullum peccatorem poſſe ſibi mereri de condigno primam gratiam ſanctificantem, ſeu habitualem prius tempore quam iuſtificetur. Patet ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 8. & 16. quia inimicus Dei non poteſt de condigno, & de iuſtitia facere ſibi Deũ debitorem.

Sit iam concluſio. Homo reſurgens à peccato nõ meretur primã gratiam de condigno, etiam per amorem Dei ſuper omnia, vel contritionem, qua ſe vltimo, vel proxime ad gratiam habitualem diſponit. Hæc eſt communis Theologorum, & docetur à D. Thom. 1 2. quæſt. 114. art. 5. ſed certe diuus Thom. magis videtur ibi loqui de gratia auxiliante, quam de habituali, vt recte notauit Suarez lib. 12. de gratia cap. 24. Nihilominus communiter Thomiſtæ de gratia habituali intelligunt, vt Conrad. ibi; idque ſupponunt Capreol. 4. diſt. 14. q. 2. art. 3. Soto lib. 2. de natu. & grat. cap. 4. Medina dicta q. 114. art. 5. & ibi Zumel. diſt. 1. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. & 11. Belarm. lib. 1. de iuſtifica. cap. 21. in noſtra autem aſſertione conueniunt omnes Theologi in 1. diſt. 17. & in 2. diſt. 17. vbi D. Bonau. art. 2. q. 1. & Ricard. art. 2. q. 1. Gabriel. q. vnica concluſ. 2. Ægidius q. 2. art. 1. Scotus in 4. diſt. 14. q. 2. §. de ſecundo. Et quamuis concluſio non ſit aperte de fide eſt tamen certiſsima, & ſic ſupponitur à Patribus contra Pelagium. Continet ergo catholicam veritatem, habetq. in Theologia ſecundum certitudinis gradum. Et probatur ex Paulo Rom. 3. dicente hominem iuſtificari gratis per fidem: addita declaratione Concilii Tridentini ſeſſ. 6. cap. 8. dicentis gratis iuſtificari à Deo dicimur, quia nihil eorum quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiã promeretur. Et confirmat ex verbis Pauli Roma. 11. Nam ſi eſt gratia iam non ex operibus, alioquin gratia, iam non eſſet gratia. Vbi ſupponit gratiam auxiliantem: & nihilominus docet Concilium, & Paulus gratiã habitualem eſſe nouum gratiæ donum à Deo nobis datum, & non propter meritum de condigno, & de hac habituali gratia loquitur Ioann. Apocal. 22. Qui ſitit veniat ad me, & bibat, & accipiat aquam vitæ gratis.

Multa loca, Conciliorum, & Patrum in confirmationẽ huius ſententiæ maxime Auguſtini adduci ſolent, ſed quidem potius loqui videntur de gratia auxiliante, vel de tota iuſtificatione ab initio vſque

ad

Digitized by Google

ad finem ipſius, reſpectu cuius certum eſt non dari meritum de condigno, nihilominus in multis locis docet Auguſtinus. Meritum iuſtitiæ, id eſt, perfectum, & de condigno, non præcedere iuſtificandū, ſed ſequi iuſtificatū. Nam meritum fidei, vel ſolius, vel cum aliis diſpoſitionibus neceſſariis ad infuſionem gratiæ ſanctificātis, ſemper eſt meritum hominis iuſtificādi, id eſt exiſtentis in via, & quaſi in fieri, vt iuſtus euadat; ergo ex ſentētia Auguſt. in illo homine ſic operante nondū eſt perfectū meritū iuſtitię, ſed tatū in operibus quę conſequūntur hominem iam iuſtificatum. Vnde ſuper illa verba Pſal. 110. Confeſsio, & magnificentia opus eius, iuſtitiam homo non operatur niſi iuſtificatus, & in eodem ſenſu dicit lib. de fide, & operibus cap. 14. ſequuntur opera legis iuſtificatum, non antecedunt iuſtificandum. Illæ ergo operationes, quæ licet auxiliantem gratiā ſequantur, ſanctificantem, & regenerantem gratiam antecedunt, ſolum ſunt inchoationes quędā tam iuſtificationis, quam meriti, quia, vt ſæpe dixit Auguſt. ſunt à Spiritu ſancto mouente, non dum tamē inhabitante. Et Ambroſ. Rom. 10 ſic ait, quia veniam dare peccatoribus, non aliud quam gratia eſt, his qui non requirunt, ſed offertur illis, vt redeant. Duplex ergo gratia eſt, & hoc cōpetit Deo, vt quis abundet miſericordia, & vt requirat quos gratis curet; ergo ex Ambroſ. remiſsionem peccati, & collationē gratiæ habitualis, non poſſumus mereri de condigno. Et hoc modo locuntur cæteri Patres. Probatur etiā concluſio ratione. Actus contritionis, vt diſpoſitio, & prior gratia non eſt formatus, nec ab homine grato; ergo non poteſt eſſe meritorius de cōdigno apud Deū.

Ex his ſequitur non poſſe peccatores, de cōdigno mereri remiſsionē peccati mortalis quo ad culpā. Probatur, nā qui non meretur introductionem formæ expellentis aliam, nec expulſionē alterius mereri poteſt. Item cum Paulus dicit hominem gratis iuſtificari, de remiſsione peccatorum potiſsime loquitur, vt ſupra dixi ex cap. 4. ad Rom. Et Concil. Trident. loquens de iuſtificatione, vt eſt tranſmutatio à ſtatu peccati ad ſtatum gratiæ, & includit tam remiſsionem peccati, quam renouationem gratię, nullā cauſam meritoriam illius aſsignat, pręter Dūm N. I. Xp̄m. & æque gratuito reſpectu noſtri dicit Deum nos abluere, & ſanctificare. Item ſicut homo eſt impotēs ad ſatisfaciendum, ita, ad merendum de condigno, & obligandum Deum ex iuſtitia, vt offenſam remittat.

Ex his etiam infertur, non poſſe hominem mereri de condigno remiſsionem æternæ pœnæ. Hæc eodem modo probari poteſt ex ſcripturis, & Patribus, quia eodem modo de remiſsione æternæ pœnæ, & culpæ mortalis loquuntur, & ſicut pœnitentibus offertur peccatorum remiſsio non ex iuſtitia, ſed ex miſericordia, ita etiam ſimul promittitur indulgentia æternæ pœnæ. Et ratio eſt quia reatus æternæ pœnæ eſt radicatus in ipſa culpa, imo Scotus, & alii exiſtimarūt eſſe omnino idem. Ex quo principio optime ſequitur eandem eſſe vtriuſq. remiſsionem, & conſequenter eodem modo gratis, ac ſine merito concedi. Alii dicunt culpam eſſe veluti eſſentiam, & radicem, reatū autē æternæ pœnæ, eſſe veluti proprietatem manantem, & dependētem à forma, & quaſi ramum à radice

dice exortũ. Vnde ſicut ſucciſſa arbore in trũco ſeu radice, neceſſario rami cadũt; & excluſa forma, auferũtur paſsiones: Ita remiſſa culpa conſequenter, & neceſſario auferri reatum æternæ pœnæ, & ideo iam non haberet locum meritũ remiſsionis eius, quia non per ſe remittitur, ſed cum culpa ipſa conremittitur. Non ergo Deus remittit peccatu ex iuſtitia ſtricte ſumpta, bene tamen ſi large ſumatur pro illa parte prouidẽtiæ, qua Deus ſtatuit veniam dare peccatoribus quæ eſt iuſtitia ſecundum decentiam, & pro portionem ad diuinam bonitatẽ.

Verum eſt promſiſſe Deum veniam, aut gratiam ſuam pœnitentibus. Dicitur enim Iſaiæ 1. Lauamini, &c. Et venite, & arguite me dicit Dñs, ſi fuerint peccata veſtra, vt coccinum ſicut nix de albabuntur, &c. Et Ezechiel. 18. imo 38. id iuramento confirmat: viuo ego dicit Dominus nolo mortem peccatoris. Atteſtatio autem iurata de prẽſtando beneficia, promiſsionem continere ſolet. De inde in nouo teſtamẽto ſpecialis promiſſio facta eſt pœnitentibus ſacramẽtaliter Ioan. 20. Quorum remiſſeritis peccata, remittuntur eis; & eãdem promiſsionem habet nunc cõtritio perfecta cum voto Sacramẽti, quia eundem habet effectũ iuxta Concil. Trid. imo ſimilem promiſsionẽ habuit cõtritio abſq. voto Sacramẽti ante illius Sacramẽti inſtitutionẽ, iuxta doctrinam eiuſdem Concilii ſeſſ. 14. c. 4. Non tamen inde ſequitur tale meritũ eſſe de condigno: quia ad meritum de condigno non ſufficit ſola contritio etiam ſub conditione alicuius operis, ſed requiritur, vt opus in conditione poſitum ſit proportionatum præmio, tam ex parte ſuæ perfectionis, quam ex dignitate, & ſtatu operantis. Cum igitur contritio, ſub qua talis promiſsio fit, non ſit proportionata præmio ſaltem ex deffectu, & in capacitate perſonæ operantis, ex illa meritũ de condigno inferri non poteſt, ſed tantum de congruo.

QVAESTIO XXIIII.

Vtrum homo iam iuſtificatus augmentum gratiæ de condigno mereri poßit.

SIT concluſio. Iuſti merentur de condigno ſuæ gratiæ augmẽtum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 114. art. 8. & ibi expoſitores, & alii Theologi in 3. diſt. 27. & 28. Et colligitur ex Scriptura; nam licet in illa non fiat expreſſa mentio meriti de condigno, nihilominus docet hominem iuſtum iuſtificari amplius apud Deum ex operibus, ſicut Iacobus de Abraham dixit cap. 2. & Paulus ad Rom. 6. Liberati à peccato, ſerui autem facti Deo, habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem autem vitam æternam, vbi ſanctificationẽ appellat gratiæ, & ſanctitatis augmentum. Et 2. Corint. 9. dixit per opera miſericordiæ augere Deum incrementa frugũ iuſtitiæ. Et Cõcil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. & can. 32. definit iuſtos mereri vere augmentum gratiæ ſicut merentur vitam æternam, nempe de condigno, & augmentum gloriæ quod correſpondet augmento gratiæ. Quare iuſtus merendo augmentũ gratiæ, conſequenter promeretur aliorum donorũ augmentũ. Quod vniuerſaliter habet locum in virtutibus moralibus, & Spiritus ſancti donis. Quod augmentum fere ſemper incipit immediate poſt primũ inſtans

Digitized by Google

inſtans iuſtificationis adultorum, quia poſt illud inſtans eſt maior, vel noua continuatio actus; ergo incipit ille actus mereri maiorem gratiam, ſeu augmentum eius, nã immediate poſt illud inſtans iam gratia ſupponitur actui, vt perſeueranti, ſeu continuato, & ideo meritum quod in primo inſtanti tantum erat de congruo, reſpectu primæ gratiæ immediate poſt, incipit eſſe de condigno, quoad augmentu eius.

Poteſt etiam contingere (licet raro) vt homo iuſtificatus per vnũ actum, in eodem inſtanti nouum actũ habere incipiat, verbi gratia, actum gratiarum actionis, vel ſpei gloriæ, vel alium ſimilem, quia nõ repugnat habere ſimul tẽpore duos actus, quorũ vnus natura ſit prior, & diſpoſitio ad gratiã ſufficiens, alter vero in eodem inſtanti per ipſam gratiæ infuſionem cum noua diuina motione excitetur. Tunc ergo iſte poſterior actus erit meritorius nouæ gratię de condigno, quę in eodem inſtanti temporis; poſterior vero natura infundatur multiplicata enim cauſa, vel diſpoſitione proxima, non repugnat gratiã, quæ ratione vnius diſpoſitionis infuſa eſt, addita in eodem inſtanti noua cauſa diſpoſitiua ſimul, & meritorie augeri, præſertim ab agente libero, vt eſt Deus, quia actionẽ ſuam accomodat iuxta recipientis diſpoſitionem, ac meritum.

QVAESTIO XXV.

An iuſtus mereatur de condigno perſeuerantiam in gratia, ſeu alia gratiæ auxilia.

SIT concluſio. Non poteſt iuſtus aliquis mereri de condigno perſeuerantiam in gratia. Communis eſt Theologorum in 2. diſt. 27. & 18. & D. Thomæ 1. 2. q. 114 art. 9. Vbi Medina dicit; eſſe de fide; & Zumel in dicto art. 9. Sed quidem ex nullo loco Scripturæ id euidenter probatur. Sed tantum eſt probabilis cõiectura. Imo licet Deus daret donum perſeuerantiæ ex merito non inde ſequeretur illos homines fore impeccabiles. Et licet homo poſſit de condigno mereri perſeuerantiam in gratia, ſemper tamen eſſet incertus de ſuo merito, & de illo dono: ac pro inde non poſſet illud ſibi abſoluta certitudine polliceri, licet infallibiliter poſito tali dono ſaluaretur. Eſt ergo noſtra concluſio Theologica tantum, non autem certa de fide, vt Diuus Thomas vbi ſupra Caietan. & Conrad. docent, & Belarm. lib. 6. de iuſtificat. cap. 12.

Vt autem probetur concluſio. Suppono non poſſe hominem iuſtificatum perſeuerare actu ſine peccato, niſi ſpeciali, & efficaci auxilio gratiæ præueniatur, quod auxilium nõ poteſt homo de condigno mereri. Probatur in eo qui poſt actum iuſtificationis, (qui non eſt meritorius de condigno gratiæ, & per conſequens, nec doni perſeuerantiæ) nullum alium actũ præſtitit; quia ſine nouo actu non poteſt eſſe meritum. Item ſi iuſtus elicit nouum actuum meritorium de condigno, adhuc non poterit mereri tale donum, quia primum auxilium efficax, ſeu vocatio cõgrua ad faciendum opus meritorium de condigno, non poteſt cadere ſub tali merito; nam principium meriti non poteſt cadere ſub merito. Præterea ſi perſeuerantia in gratia fuerit diuturna, vt ex iuſtificatione prima vſque ad mortem ſine peccato mortali homo viuat, quod donum in collatione

plurimum auxiliorum efficacium ad vincendas omnes peccandi occaſiones, poſt primam iuſtificationem occurrentes conſiſtit; cum totam iſtam collectionem homo mereri non poſsit, nec poterit donum perſeuerantiæ mereri quia ſaltem poteſt mereri de cōdigno primum auxiliũ efficax illius collectionis, neque vltimum vt vltimũ. Vt probetur prior pars, aduerte auxilium efficax quod antecedit iuſtificationem, & datur ad efficiendam vltimam diſpoſitionem eius, non cōputari in auxiliis iuſtificationis intrinſece, quia non datur ad conſeruationem iuſtitiæ, ſed ad productionem. Hinc fit primum auxiliũ efficax, quod poſt iuſtificationem completam datur ad perſeuerandũ in illa, intrinſece computari, & includi in collectione auxiliorum, quibus donum perſeuerantiæ conflatur; quia iam illud auxilium datur ad gratiæ conſeruationem, & perſeuerantiã, & non ad productionem; ſed oſtenſum eſt illud primũ auxilium efficax poſt impletam iuſtificationem datam, non cadere ſub merito; ergo ex ea parte tota collectio auxiliorum, ac ſub inde perſeuerantiæ donum, non poteſt ſub meritum cōdigne cadere. Poſt iuſtificationem autem omne auxilium efficax bene operandi, eſt etiam efficax ad perſeuerandum, quia in illo auxillio includitur, quod tunc non concurrat obiectũ excitans prauam cogitationem, nec occaſio quæ addat operi prauam aliquam circunſtantiam mortalem. Quocumque ergo modo illa prima vocatio efficax data iuſto ad inchoandum meritum de condigno cogitetur, neceſſe eſt vt ex parte initii, donum perſeuerantiæ non poſsit ſub meritum de condigno cadere. Altera pars de vltimo auxilio efficaci quo perſeuerantia conſumatur ex dictis conſtat, quia non poteſt iuſtus de condigno mereri, vt tale auxilium ſit ita vltimum, vt poſt illud vel homo amplius non viuat, vel non ſe offerat occaſio peccandi, ad quam vincendam nouo auxllio indigeat. Hoc enim ex diuina ordinatione, ac prouidentia pendet.

Sed dubium eſt an poſsit ſaltẽ iuſtus mereri de condigno donum perſeuerantiæ, quo ad totam collectionem vocationum efficacium & auxiliorum, quæ ad perſeuerandum dantur, excepto ſolo primo auxilio efficaci dato poſt completam iuſtificationem, & illa circunſtantia vltimi auxilii, quæ non in poſitiuo auxilio conſiſtit, ſed in ſola negatione ſubſequentis temporis, vel occaſionis amittendi gratiam. Reſpondeo non poſſe hominem mereri de condigno totam ſeriem auxiliorum efficacium, quæ poſt primum auxilium efficax homini iuſtificato datum ad perſeuerandum vſque in finem neceſſaria ſunt. Et probatur: nã ſi homo per vnum actum de condigno omnia auxila efficacia, præter primũ mereretur, ſequeretur poſſe iuſtum in hac vita per vnum actum meritorium ex vi ſui meriti, quaſi confirmari in gratia, ſeu conſtitui in ſtatu, in quo infallibiliter non ſit amplius peccaturus; quod eſt abſurdum, & inauditum in Eccleſia: & eſt contra experiẽtiam, cum Deus permittat multos perfectiſsimos viros plerumque labi; & ſequeretur omnes ſemel iuſtos, qui poſtea peccant mortaliter numquam habuiſſe vera merita de condigno, nec augmentum gratiæ, &c. Si dicas non mereri illam collectionem auxiliorum per vnum actum, ſed per plures. Contra quia idem ſequitur

Digitized by Google

inconueniens. Nam in primis etiā hinc ſequitur infallibilis perſeuerantia eo ipſo quod homo incipit poſt iuſtificationem de condigno mereri, nam per primū actum merebitur efficacem occaſionem ad non peccadum in prima occaſione poſtea occurrente; ergo infallibiliter obtinebit illam vocationem, & vincet primam occurentē tentationem; ergo per illam victoriam merebitur alteram præmotionem efficacem, pro victoria alterius occaſionis, ſeu tentationis primo occurrentis, & ſic de cæteris conſequenter; ergo iſto modo erit infallibiliter connexa perſeuerantia cum primo actu meritorio de condigno, poſt iuſtificationem, & conſequenter ſequitur idem abſurdum,

Sed quæres. An iuſtus mereri poſsit auxilia ſufficientia neceſſaria ad perſeuerandum. Reſpondeo negatiue, loquendo de merito de condigno: quia ad merendum ſequentem actum, oportet mereri, non ſolum auxilium ſufficiens, ſed etiam cōgruum, ſine quo actus nō fiet; illud autem auxilium non cadit ſub meritum de condigno, vt dixi. Itē nec cadunt ſub merito de condigno auxilia ſufficientia, quæ ſimpliciter neceſſaria non ſunt, ſed Deus, pro ſuo beneplacito, copioſe aliquibus cōfert, vt facilius & melius poſsint perſeuerare, & bene operari, quia hęc auxilia nō ſunt per ſe connxa cū habituali gratia, nec cū augmento illius. Vnde non omni merenti augmentū gratiæ de cō digno, dantur illa copioſiora auxilia actualia, & nihilominus omnes reſpiciunt condignam mercedem; ergo ſignum eſt taii auxilia non dari ex merito de condigno. Ita ergo auxilia ſufficientia vtilia non cadunt ſub merito de condigno, ſicut nec temporalia auxilia, etiam in ordine ad ſpiritualem ſalutem, ſed tantum cadunt ſub merito de congruo.

Sed quæres an poſsit iuſtus de condigno mereri phyſicam conſeruationem gratię in perpetuum. Reſpondeo non poſſe illam mereri pro ſtatu viæ, bene tamen pro ſtatu patriæ. Probatur prior pars: quia ad merendam conſeruationē gratiæ illo modo, id eſt abſolute, neceſſe eſt meritum de condigno, vt pro toto ſtatu viæ non apponatur impedimentum conſeruationi gratiæ, ſed hoc non cadit ſub tale meritum: quia eſſet mereri de cō digno perſeuerantiæ donum, quod fieri non poteſt. Poſterior pars ſumitur ex D. Thom. dicente: mereri iuſtum de condigno perſeuerantiam patriæ, nam ad perſeuerantiam requiritur per ſe primo phyſica gratiæ conſeruatio; ergo hāc pro ſtatu Patriæ iuſti merentur, & ita merētur iuſti peruenire ad ſtatum, in quo non poſsint ponere obicem conſeruationi gratiæ, & ita merentur perſeuerantiam Patriæ & cum illa perpetuam gratiæ cō ſeruationem.

Dico etiam mereri iuſtum de condigno conſeruationem phyſicam gratiæ, ſub conditione, ſi hohomo non ponat obicem, ſeu quā tum eſt ex parte Dei, nam gratiæ iam productæ debetur conſeruatio ex parte Dei debito connaturalitatis fundata in ipſa gratia iam producta; ergo eadem ratione poteſt eadem conſeruatio eadem ſupoſſeſsione facta dari debito iuſtitiæ ratione alicuius actus ab eadē gratia producti, vel informati; ergo ita de facto concedendum eſt. Homo enim iuſtus meretur de cō digno gloriam, & conſequenter etiam meretur perpetuitatem gloriæ,

ria eſſe perpetua, niſi gratia perpetuo conſeruetur; ergo neceſſe eſt, vt ſaltem mediate, & ratione gloriæ mereatur homo conſeruationem perpetuam ſub eadem conditione. Simile eſt de gratiæ augméto nam iuſtus meretur de condigno augmentum gratiæ, & conſequenter meretur illud, vt perpetuo duraturum, & conſeruandum, quã tum eſt ex parte Dei, niſi ipſemet peccando obicem conſeruationi apponat. Non poteſt autem conſeruari augmentum, niſi gratia ipſa conſeruetur; ergo conſequenter meretur totius gratiæ conſeruationem ſub eadem conditione.

QVAESTIO XXVI.

Vtrum homo poßit de condigno mereri reparationem poſt lapſum.

RESpondeo negatiue. Quia magis eſt reſuſcitare mortuum, quam conſeruare viuentem, ſed iuſtus merer non poteſt ſe in gratia conſeruare; ergo nec mereri poterit reſurgere à peccato, quod fit per vocationem efficacem ad contritionem. Item poſt peccatũ merita iuſti mortificãtur, nec poteſt mereri vt non mortificentur: quia hoc neceſſario ſequitur ex ipſa malitia, & demerito; ergo poſtquam labitur in peccatum non poteſt retinere ius iuſtitiæ ad reſurgẽdum, ſed omnes iuſtitiæ eius non recordabuntur amplius, vt dicitur Ezechiel. 18. Sub qua vniuerſali, etiã hoc particulare comprehenditur, & tandem hoc confirmant omnia ſcripturæ, Patrum, & Conciliorum teſtimonia, quæ remiſsionem peccati mortalis dicunt fieri gratis, & ex miſericordia; ergo non ex merits præcedẽtibus. Sic ſentit Alenſ. 3. p. q. 61. m. 5. art. 2. §. 1. D. Thom. 1. 2. q. 114. art. 7. & ibi omnes Thomiſtæ, Suarez lib. 12. de grat. c. 27. Gabri. in 2. diſt. 17. q. vnica art. 3. dubio 3. & ibi Dioniſ. Ciſterſien. q. vnica art. 1. concluſ. 5. qui optime id confirmat: quia iuſtus non poteſt de condigno mereri, vt ſi peccauit, viuat aliquo tẽpore poſt lapſum. Et etiam eo ipſo quod iuſtus peccat mortaliter fit indignus vita æterna, & abſolute dignus pœna æterna; ergo ex toto rigore iuſtitiæ poteſt ſtatim hac pœna puniri, & nullo modo diſponi iterum ad vitam æternam.

Sed dices. Quomodo ergo ait Paulus ad Hæbre. 6. Non eſt iniuſtus Deus vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis, quam oſtendiſti in nomine ipſius, qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis. Reſpondeo hæc verbo habere imbibitam cõditionem ſi reſcipiſcatis, & pœnitentiam egeritis, vt recte attigit Gracian de pœnitentia diſt. 2. poſt caput non eſt tam 29. §. operis quaſi diceret Paulus: alia multa operati eſtis pro quibus ſi pœniteatis de malis, bene faciet vobis Deus. Si igitur homo reſcipiſcat, non obliuiſcetur Deus operis illius, & dilectionis. Reſcipiſcere autem ex Dei miſericordia gratis cõſequitur.

QVAESTIO XXVII.

An iuſti primam gloriam, ſeu totã gloriam de condigno mereantur.

CErtum eſt iuſtum mereri de cõdigno gloriam, iuxta illud ad Galat. 6. Qui ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metet vitam æternam; & Iacobi 1. Cum probatus fuerit accipiet coronam vitæ, quam repro-

promiſsit Deus diligentibus ſe. Et 2. ad Thimo. 4. Repoſita eſt mi corona iuſtitiæ, quæ eſt æterna gloria; quæ etiam denarium diurnũ, & merces operariorum appellatur Matth. 20. Merentur ergo iuſti de condigno gloriam. Et ita docet Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 18. & can. 32. licet vita æterna ad Roma. 6. vocetur gratia, nimirũ quia in gratia fundatur. Et nota; quod ſicut gratia eſt prima, & ſecunda, ita & gloria eſſentialis. Illa enim vocatur prima gloria, ad quam ex vi primæ gratiæ homo acceptatur; gloria autem ſecunda dici poterit quodlibet gloriæ augmentũ, quod etiam augmento gratię reſpondet. In hoc ergo ſenſu de ſola prima gloria in præſenti tractamus, & ſolum de adultis loquimur, nam infantes, nec capaces ſunt meriti, nec in eis, per ſe loquendo, diſtinctio primæ, & ſecundæ gratiæ, vel gloriæ locum habet. Circa adultos autem ex proxime dictis oritur quæſtio, nam prima gloria reſpondet primæ gratiæ; ſed prima gratia non cadit ſub meritum de condigno; ergo nec prima gloria.

Concluſio. Iuſtus ſuis bonis operibus primam gloriam de condigno meretur, ſic diuus Thomas 1. 2. q. 112. art. 2. ad 1. & ibi Caiet. Conrrad. & Medi. Soto lib. 2. de nat. & grat. cap. 18. Vaſquez 1. 2. d. 219 cap. 1. Belarm lib 5. de iuſtific. cap. 20. & alii. Et probatur ex Scriptura, in qua non ſolum augmentũ gloriæ vt merces promittitur, ſed etiam ipſa ſubſtantia gloriæ: & ideo corona iuſtitiæ. 2. Thimot. 4. & denarius diurnus vocatur Matth. 20. ergo prima gloria iure hæreditario confertur, dicente Paulo ad Coloſ. 3. Sciẽtes quod à Domino accipietis retributionẽ hæreditatis. Et probatur ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. & maxime can. 32. vbi diffinit iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, vere mereri augmentum gratię, & vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum. Non ſolum dicit mereri augmentum gloriæ, ſed etiam ipſam ſubſtantiam gloriæ, ſeu vitam æternam.

Dices: Si homo per attritionem medio ſacramento iuſtificetur, & ſtatim moriatur, quomodo merebitur per actũ gloriã de condigno? Reſpondeo non poſſe primũ iuſtificationis inſtans eſſe vltimũ vitæ hominis, quia iuſtificatio in inſtãti fit, inſtans autẽ non eſt vltimũ eſſe hominis; ergo nemo iuſtificatur in fine vitæ, quin aliquo tempore poſt inſtans iuſtificationis viuat, quia moriturus eſt per primũ ſui non eſſe, & inter inſtans iuſtificationis, & primum non eſſe hominis, aliquod tempus intercedere debet, quod ſemper erit determinatum, licet poſsit eſſe breuiſsimũ & quocunque ſignato poſsit eſſe breuius. In illo autem tempore, moraliter loquendo, aut permanebit homo in eodem actu contritionis, quia moraliter loquendo, non durat per ſolum inſtans, vel etiã habebit alios actus petitionis veniæ, aut deſiderii ſalutis æternæ, aut ſimiles, & vtroque modo merebitur gloriam, ſi non primam, ſaltem augmentum, eius quod ſatis erit, vt iuxta ſua opera coniuncta meritis Chriſti iudicetur, & præmium accipiat.

Sed declarandum eſt per quem actum, aut quomodo poſsit iuſtificatus primam gloriam mereri. Certum eſt enim non mereri illam per actus præcedentes iuſtificationem, tempore. Item nec meretur iuſtus

primam

primam gloriam per actus ſubſequentes iuſtificationem iam conſumatam: nam illi actus iam ſunt meritorii augmenti gratiæ, & gloriæ, & cõſequenter non primæ gloriæ. Et ſupponendũ eſt contra aliquos præſertim Vaſquez 1.2.d.211 c.3.& d.219.c.2.n.15. Cõtritionẽ ſeu peccatoris perfectam conuerſionem, eſſe veram diſpoſitionem ad gratiam, & cauſam eius, ita vt verè dicatur Deum infundere gratiã peccatori intuitu contritionis, in illo præexiſtentis in ordine naturæ, atq. adeò quia contritus eſt: nã expreſſe id docere videtur Conc l. Triden. Item ſi gratia donetur homini, non quia contritus eſt, ſed vt conteratur, vt ait Vaſquez, non bene ipſe inferret per illum actũ, mereri hominem primam gloriã: nam ante actum per infuſionẽ gratiæ, iam erat acceptus ad gloriam, ergo per illam actum meretur nouum gradum gratiæ, & conſequẽter gloriæ. Et confirmatur hæc ratio: ſi ponamus hominẽ antea attritũ baptizari, & in inſtãti in quo conſumatur Baptiſmus, & iuſtificatur, iam non habere actum attritionis, & potius in eodẽ inſtanti per gratiam baptiſmalem ad nouũ propoſitum bene viuendi exitauit, ille profecto per talem actum non merebitur primam gloriã, ſed nouum augmentũ gratiæ, & gloriæ: quia ille actus omnino eſt poſterior iuſtificatione, & non aliter eſt meritorius, quam ſi poſterius tempore in alio inſtanti fieret; ergo idem eſt de contritione iudicandum, ſi nullo modo eſt cauſa primæ iuſtitiæ niſi finalis, & ab illa iam omnino præſuppoſita procedit. Alii Thomiſtæ dicunt actũ contritionis eſſe ab habitu gratiæ in genere cauſæ efficientis, qua ratione dicitur poſterior ipſa diſpoſitio, quæ prior in genere diſpoſitionis, ſeu materialis cauſæ: licet ergo ille actus, quatenus antecedit vt diſpoſitio, non ſit meritorius de condigno, tamen cum in re ipſa procedat effectiue à gratia, ac pro inde ab homine grato in poſteriori ſigno erit meritorius de condigno, non autẽ primæ gratiæ, quia illã iam ſuppoſnit, & ab illa habet rationem meriti, tamquam à ſuo principio Neque etiam augmẽti primæ gratiæ, quia iam prima gratia data eſt intuitũ illius, & proporſionata illi; ergo primæ gloriæ.

Rectius ergo dicunt alii; nimirum; illius primi actus, qui eſt diſpoſitio ad primam gratiã habitualem, non eſſe proximum principiũ ipſam primã gratiam, ſed actuale auxiliũ per quod Deus ſupplet efficaciam habitus. Et hoc principio oppoſito, duobus modis poteſt cõcluſio defendi, & ratio eius reddi. Prior eſt ſi dicamus; illum primũ actum eſſe meritorium primæ gloriæ, non tamen pro illomet inſtanti temporis, ſed provt durat in tẽpore immediate ſequẽte poſt illud inſtãs. Ratio prioris partis eſt, quia pro illo inſtanti, actus non eſt ab habitu gratiæ, quod requiritur ad meritũ de condigo, & licet in illomet inſtãti aliquo modo formetur, eſt tantũ quaſi paſsiue & concomitanter, quod non ſatis eſt ad meritum de condigno. Ratio vero poſterioris partis eſt, quia in tempore immediate poſt inſtans, iam ille actus conſeruatur per habitũ gratiæ, etiam phyſice, vel ſaltem moraliter, & eſt ab homine iam grato quoad continuationem, ſeu conſeruationem; ergo id ſatis eſt vt ille actus incipiat eſſe meritorius de condigno, intrinſece quidem in ipſo tempore, extrinſece vero, & quaſi per vltimum non eſſe talis

meriti

Digitized by Google

meriti in primo inſtanti; ergo ſic erit meritorius primæ gloriæ de condigno. Quod ſi ille actus non continuaretur poſt illud inſtans, talis homo non haberet gloriã ex merito proprio, ſed vt hęreditatem ad quã admittitur ex merito Chriſti. Et hunc modum inſinuat Bellarm. vt ſupra cap. 10. Vbi ita concluditur: quod ſi concedatur rem eandem multis titulis poſſe deberi, ſine dubio vltima diſpoſitio poſt infuſionem gratiæ continuata, meritoria erit vitæ æternæ. Sed vt verum fatear, hæc cõtinuatio actus, eſt meritum augmenti gratiæ; ergo & augmenti gloriæ; & per cõſequens non eſt meritũ primæ gloriæ. Item: prima gloria eſt tota illa, ad quam ratione primæ gratiæ homo acceptatur, & non ratione continuationis illius. Item ſi ponamus (quod poſsibile eſt) voluntatem deſiſtere ab actu quo ſe diſpoſuit ad gratiam immediate poſt iſtans iuſtificationis, & in eodem tempore elicere nouum actum meritorium, certe per illum non meretur primam gloriam, ſed augmentum gratiæ, & gloriæ, vt eſt per ſe notum; ergo eadem ratione contritio, vt continuata poſt primum inſtans iuſtificationis, cum gratiæ augmentum, & conſequenter gloriam mereatur, primam ſimul gloriam mereri non poteſt.

Erit ergo vera, & communis explicatio huius meriti, ſecundum communem ſententiam, quæ in illo actu duo inſtãtia naturæ diſtinguit, primum in quo elicitur á libero arbitrio moto à Spiritu ſancto, per ſolum ſpeciale auxilium, ſecundum in quo gratia ratione talis diſpoſitionis, infunditur, per quã perſona ſanctificatur, & conſequenter omnes eius boni actus qui in eodẽ inſtanti moraliter conſanctificantur, & formantur. Contritio ergo primo modo conſiderata non meretur de condigno primam gloriã, tum quia vt ſic non eſt à gratia habituali, nec per illam adhuc formatur, tum etiam quia non ſupponit primam gratiam, neq. illam de condigno meretur; ergo neq. meretur primam gloriam. Altero vero modo ſpectata contritio, vt iam formata per gratiam in poſteriori ſigno, eſſe poſt meritoria primæ gloriæ, nam illo inſtanti homo eſt vere iuſtificatus, & Chriſtus in eũ virtutem influit, tanquam vitis in palmites, vt ait Trid. dicto. c. 6.

Ratio autẽ aſſertionis eſt: quia non eſt de ratione operis meritorii de condigno, vt antecedat gratia habitualis tempore, vel natura, in genere cauſæ efficientis, quia ſufficiens principium efficiens talis operis poteſt eſſe motio diuina. Et declaratur, quia gratia habitualis, vt ſanctificans perſonã merentem, tribus modis poteſt cogitari, vt conditio neceſſaria ad meritum de condigno. Primo, vt principium phyſice eleuans actum meritorium, & hoc modo non eſt neceſſaria, cum illa efficientia poſsit per auxilium ſupplere. Imo multi putant gratiam habitualem nullã efficientiam phyſicam habere in actus meritorios, & nihilominus eſſe neceſſariam ad meritum. Secũdo poteſt gratia concurrere, vt dignificans moraliter perſonam operantem, antecedenter ad opus ipſum, ita vt ipſum opus in primo ſigno naturæ in quo fit, intelligatur prodire à perſona ſancta, & digna, & hoc modo poteſt gratia cõducere ad meritum, vel ad maiorẽ valorem, & æſtimationem eius: nõ tamen eſt conditio ſimpliciter neceſſaria, quia actus non habet principalẽ ſuum valorẽ à perſona proxime

xime operante,ſed à Spiritu ſancto mouēte per auxiliū, & dante actui bonitatem illius valoris, & meriti capacitatem. Tertio requiritur gratia vt tollens obſtaculum peccati & cōſtituens perſonam capacem, iuſtitiæ apud Deum, ita vt illum valeat ſibi obligare,& ſuum debitorem efficere; & hoc modo eſt gratia ſimpliciter neceſſaria ad meritum de condigno. Ex dictis recte infertur: poſt iuſtificationem poſſe hominem ſperare gloriam ex merito in ipſa iuſtificatione habito, ſi in ipſomet inſtanti iuſtificationis, ſtatim ordine naturæ poſt conſumatam iuſtificationem huiuſmodi ſpem concipiat. Acceptatque Deus hominem ad gloriam nō omnino gratis,ſed ex debito iuris hæreditarii,reſpectu gratiæ, & ex debito meritorio, & de iuſtitia reſpectu actus contritionis formatæ per gratiam.

Sed quæres. An qui iuſtificatur cum ſola attritione actuali mereatur primam gloriam per illam attritionem vt gratia formatam, & idem dici poterit de contritione, nam cum ſupponatur formata ipſa gratia non meretur gratiam, ergo cum actus ſit bonus,& ſupernaturalis merebitur primam gloriam. Reſpondeo attritionem non mereri primam gloriam totam,quæ reſpondet primæ gratiæ quæ ratione tantum ſacramenti datur, quia talis actus imperfectus eſt, & de ſe improportionatus tantæ gloriæ, imo nihil illius gloriæ,quæ ſacracramentali gratiæ reſpondet,cadit ſub meritum illius attritionis,quia illa gratia non datur intuitu talis actus,ſed præciſſe intuitu meritorum Chriſti,ita etiam tota illa gloria non datur,vt corona iuſtitiæ debita tali homini, ſed propter ſola merita Chriſti, tamen correſpondens gratiæ, quæ propter eadem merita data eſt. Vnde illa attritio ſolum dicitur impetrare gratiam, non per ſpecialem modum orationis,ſed quia illa poſita ex lege Dei datur gratia. Hic autem modus impetrandi eſſe poteſt etiam ſi cōditio ex lege Dei poſtulata nullo modo ſit talis, vt eius intuitu detur effectus,ſed tantū intuitu promiſsionis Dei, & meriti Chriſti ꝓpter quod facta eſt,& propterea non eſt talis illa diſpoſitio,vt eius intuitu,proprie loquendo,detur ſacramenti effectus, ſeu gratia niſi valde per accidens, & ex ſola extrinſeca Dei ordinatione, & ideo nec acceptatio ad talem gloriam vllo modo fit ratione talis diſpoſitionis, ideoque illa non eſt meritoria de condigno talis gratiæ.

Nihilominus cenſeo illam attritionem formatam eſſe meritoriam alicuius gradus gloriæ vltra totam gloriam correſpondentem gratiæ ſacramentali, vt hæreditatem, & non vt coronam; & conſequenter etiam mereri aliquem gradum gratiæ vltra totam ſacramentalem.Probatur prior pars quia ille eſt actus ſupernaturalis, & conſequenter meritorius vitæ æteræ vel augmenti eius. Secunda pars ſequitur ex priori, quia gloria non creſcit, niſi aucta gratia. Neq.quis mereri poteſt gradum gloriæ niſi vel habere ſupponatur,vel mereatur gradū gratiæ. Et hinc fit vt maiorem gloriam recipiat, & ad maiorem gloriam acceptetur,qui habet actum attritionis præſentem, quando iuſtificatur per Sacramentum,quam ille qui prius habuit,& ab illo ceſſauit, quia ille meretur augmentum gratiæ, & gloriæ de condigno;quod alter non meretur & eadem ratione, qui meliorem attritionem elicit, maiorem fru-

ctum-

Digitized by Google

ctum gratiæ, & gloriæ conſequetur, quia habet actum meliorem, qui cæteris paribus, magis eſt meritorius. Ex his etiam infertur, quod qui per plures actus ſupernaturales diſponitur, melius diſponitur, cæteris paribus, & maior gratia gratis illi debetur, qui actus etiam ſunt meritorii primæ gloriæ, ſinguli non totaliter, ſed cum proportione.

QVAESTIO XXVIII.

An alia dona gloriæ ſub meritum de condigno cadant.

CONcilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 32. ait iuſtos mereri vitam æternam non ſtatim, & infallibiliter reddendam, ſed ſi in gratia deceſſerint, dabitur ipſis gloria, & augmentum ipſius; quod duplex eſt eſſentiale videlicet, & accidentale: eſſentiale eſt quod fit in ipſa eſſentia gloriæ: accidentale vero quod fit per quæcunque alia dona ſubſtantiali gloriæ ſuper addita. Dona quæ ad beatitudinem formalem, ſubſtantialem pertinent, ſunt viſio beata, comprehẽſio, ſeu intentio, aut poſſeſſio obiecti beatifici, amor immutabilis eiuſdem obiecti propter ſe ipſum, & diuina fruitio, & etiam lumen gloriæ, & gratia conſumata quæ in via tantum erat inchoata. Cætera vero dona beatitudinis, ſiue ſint animę, ſiue futuræ in corpore glorioſo, & potentiis eius, ſub gloria accidentali comprehenduntur, augmentum ergo quod fit intrinſece in prioribus donis, eſſentiale vocamus, quod vero in poſterioribus donis eſt accidentale. Vnde primum augmentum ſemper eſt intenſiuum, id eſt, in perfectione aliqua intrinſeca eorundem actuũ, vel habituum ad eſſentialem beatitudem pertinentium, ſecundum autem poteſt eſſe, vel per intenſionem earundem perfectionum, ſicut erit, verbi gratia, in eiſdem dotibus corporis glorioſi, vel in ſcientia per ſe infuſa, vel in reuelatione, ſeu illuminatione earundem veritatum, aut per additionem plurium perfectionum, vt fit per aureolas, aut per nouas reuelationes.

Sit ergo prima concluſio, Iuſti merentur augmentum gloriæ eſſentialis patet ex Concilio Tridentino dicente iuſtos mereri gloriæ augmentum, quia nomine gloriæ, abſolute loquendo, eſſentialis intelligitur. Item de hac gloria Cõcilia, & Sancti loquuntur, cum dicunt Sanctos in gloria eſſe inæquales, inæqualitate meritorum; nam qui meruerunt augmentum gratiæ, merentur, & augmentum gloriæ. Sed percontaberis; quid addat gloria, ſeu gratia conſumata gratiæ viæ? Reſpondeo, nec addere qualitatem aliquam, nec gradum intenſionis, nec nouam entitatem, aut modum realem poſitiuum, & intrinſecum ipſi gratiæ, ſed tantum præter ordinationem diuinam, addit negationes quaſdam. Vna eſt, quod gratia illa non eſt in ſtatu merendi, & quoad hãc partem, etiam in anima purgatorii, gratia dici poteſt conſumata, cum creſcere non poſsit ſecundũ ordinationem diuinam. Alia negatio eſſe poteſt, carentia omnis culpæ, & reatus pœnæ in ſubiecto talis gratiæ iam extra viam exiſtẽte; nam ex diuina etiam ordinatione illi ſtatim debetur viſio beata, & conſequenter alii etiam actus beatifici; quam conſumationem nõn habet, quam diu anima eſt in purgatorio incipit autem

illam habere in ingreſſu Patriæ, prius etiam naturam, quam viſionem recipiat. Et licet in illo priori naturæ ſit apta ad influendum in viſionem beatam per modum principii remoti; non tamen actu influit quouſque habeat coniunctum lumen gloriç, quod eſt principium proximum actus beatifici.

Ex his recte infertur, & declaratur, quo modo, ſi gloria ſumatur pro gratia conſumata, mereatur augmentum gratiæ, & gloriæ, vel idem ſint, vel ita coniuncta, vt alterum ab altero ſeparari non poſſit. Quia qui meretur gratiæ augmentum, meretur illud, vt perpetuo duraturum, quantum eſt ex parte Dei, ſeu ſub illa conditione, ſi per hominem non ſteterit: at vero augmentum gratiç in via obtentum, eo ipſo quod peruenit ad terminum vltimum viæ qui perfectam etiam animæ purgationem includat, tranſit in gloriæ augmẽtum, vt dictum eſt; ergo qui meretur augmentum gratiæ in hac vita, meretur etiam augmentum gloriæ in alia. Comprehenduntur autem ſub gratia omnes habitus infuſi, qui illam comitantur: quia cum proportione augentur in via, & cum eadem proportione manent in Patria. Idemque eſt cum proportione cum lumine gloriæ, quod infunditur gratiæ proportionatum, & ideo qui meretur gratiæ augmetum in hac vita, meretur vt in alia vita lumen gloriæ intenſius infundatur, & hoc eſt mereri augmentum eius; & eadem eſt ratio de augmento gloriæ eſſentialis, ſi gloria pro ipſa viſione Dei, ſeu formali beatitudine ſumatur: quia illa gloria actualis futura eſt proportionata gloriæ habituali, vt ſic dicam; ergo qui meretur augmnetum gratiæ, ſicut meretur augmentum gloriæ habitualis, ita conſequenter meretur augmentum actualis gloriæ, non ſolum quoad actum primarium eius, qui eſt viſio, ſed etiam aliorum actuum beatificorum, qui vel ad ſubſtantiam beatitudinis pertinent, vel ſunt quaſi intimæ, & inſeparabiles proprietates eius; vt docet Suarez libro 11. de grat. cap. 29. De accidentali autem gloria.

Sit ſecunda concluſio. Iuſti in hac vita merentur de condigno gloriam accidentalem. Probatur, quia iuſti ſimpliciter merentur, non ſolum nudam eſſentiam beatitudinis, ſed & ſtatum beatificum, qui eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & ideo non ſolum meretur beatus viſionem proportionatam ſuis meritis in gradu intenſionis, ſed etiam accommodatam eiſdem in modo videndi ex parte obiecti, ſeu in rebus viſis in verbo. Quia vnuſquiſque ea videbit, quæ ſunt ſtatui ſuo proportionata, vt docent Theologi; ergo omnis iuſtus meretur perfectionem gloriç, etiam accidentalem, quæ ad ſuum ſtatum pertinet. Et ita optime dixit diuus Thomas in 4. diſtinctione 11. quæſtione 2. arti. 1. quæſtione 1. quod gloria, quæ eſt Sanctorum præmium, comprehendit eſſentiale gaudium de diuinitate, & accidentale de aliis bonis creatis. Vt autem hoc melius intelligatur, nota. Hoc meritum gloriæ accidentalis duobus modis intelligi poſſe. Vno modo, vt idem ſit cum merito gloriæ eſſentialis, & quaſi ſecundum præmium cõſequens ex primario; nam qui dat formam, dat conſequentia ad formam; & ſic qui meretur viſionem Dei meretur ſcientiam

Digitized by Google

tiam rerum in proprio genere, & reuelationem ſuo ſtatui proportionatam in intellectu; in voluntate vero meretur dilectionem, & gaudium de ipſo Deo, & gaudia de bonis creatis, diuino gaudio,& amori conſentanea. Et ſimiliter eiſdem actibus, quibus vnuſquiſque meretur gloriam corporis, vt conſequentem ad gloriam animæ; ita etiam meretur omnes dotes corporis glorioſi, & gaudium,& ſtatum vitæ ſenſibilis, tali gloriæ animæ proportionatum.

Alio modo intelligi poteſt accidentalem gloriam per ſe primo cadere ſub meritum de condigno, tanquam præmium, nullo modo connexum cum præmio eſſentiali, ſed per ſe intentum; & hic modus etiam verus eſt: quia interdum aliquis meretur maiorem gloriam eſſentialem, & minorem accidentalem, & è conuerſo; verbi gratia, confeſſor aliquis poteſt mereri maiorem gloriam eſſentiatialem, quam martyr, & nihilominus martyr ſemper habet maiorem gloriam accidentalem, vt docet diuus Thomas quæſt. 26. de veritate art. 8. Et Virginibus, ac Doctoribus ſpecialis aureola promiſſa eſt. Et confirmari poteſt ex eo quod interdum accidentale præmium datur propter externum opus, & non propter internum ſolum, etiam ſi ſit æqualis bonitatis, & eſſentialis meriti. Vt de aureola martyrii communiter docet Theologi. Illud enim præmium videtur reſpondere per ſe, actui externo, licet illi eſſentiale præmium non ſpecialiter reſpondeat. Item præmium eſſentiale reſpondet charitati, accidentale vero bonitati morali, ad aliud genus virtutis ſpectanti, vt docet diuus Thomas 1. parte quæſt. 95. art. 4. ergo non meretur iuſtus præmium accidentale ſolum, vt connexum eſſentiali, ſed per ſe, quatenus tali bonitati actus proportionatum eſt. Vltimo interdum meretur iuſtus de condigno præmium accidentale, vt per bona opera moralia non relata in Deum; ergo talis gloria accidentalis non cadit ſub meritum, niſi per ſe tantum, ac directe. Nihilominus cenſeo: numquam iuſtum mereri de condigno accidentalem gloriam, quin ſimul eſſentialem, vel augmentum eius, atque gratiæ mereatur. Ita docet Scotus in 4. diſtinctione 22. quæſt. 1. art. 2. §. Ad hoc dico, quia omnis actus moraliter bonus, & ſupernaturalis, vel ſupernaturaliter ex vera gratia factus, eſt meritorius de condigno eſſentialis beatitudinis, vel augmenti eius: iuſtus autem non meretur de condigno, gloriam accidentalem, niſi per actum ſupernaturalem ex fide, & gratia profectum, ſed per talem actum meretur præmium eſſentiale; ergo numquam meretur accidentalem gloriam, quin eſſentialem etiam mereatur.

Tertia concluſio. Gloria accidentalis non cadit ſub meritum de condigno, niſi quatenus aliquo modo coniuncta eſt gloriæ eſſentiali. Ratio eſt: quia in vno actu meritorio non videntur eſſe plura merita de condigno, ſed vnum tantum, cui vnum præmium condignum, & quaſi adæquatum reſpondet; ergo ſi plura præmia illi reſpondere videntur, non ſunt per modum plurium, ſed per modum vnius; ergo tantum erit vnum principale, & aliud acceſſorium, & hoc modo gloria corporis ex gloria animæ redundat,

licet aliæ ſint accidentales perfectiones gloriæ non ex naturali connexione, ſed per ſolam Dei voluntatem, iuxta diuinas ſuæ ſapiētiæ regulas ordinatæ. Et huiuſmodi eſſe videntur quædam dona accidentalis gloriæ, quæ Deus quibuſdam ſpecialibus operibus, quaſi ex ſingulari priuilegio, promiſſit, vt ſunt aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum, & peculiaris prærogatiua ſedendi cū Chriſto Apoſtolis promiſſa, in die iudicii, & ſimilia quæ in theſauris diuinæ ſapientiæ, & prouidentiæ ordinata ſunt, nos vero latent. In his autem omnibus, ſuppoſita diuina ordinatione, & promiſsione qui meretur de condigno præmium eſſentiale talium operum, meretur conſequenter accidentalem gloriam illi annexam. Quod præmiū accidentale, tanquam acceſſorium poteſt illi adiungi.

QVAESTIO XXIX.

Vtrum Deus ex vera propria, & ſpeciali iuſtitia retribuat præmiū de condigno meritis Sāctorum, eſſetque iniuſtus ſi illud non retribueret.

PRrima concluſio. Opus eſt diuinæ iuſtitiæ præmium reddere meritis iuſtorum de condigno. Probatur, quia ita paſsim loquitur Scriptura, vt 2. Thimotei 4. Repoſita es mi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus iuſtus iudex. Non ait Paulus: quam reddet mihi Deus miſericors Pater, vel omnipotens Dominus. Et ad idem pōderari poſſunt verba Matthei 20. voca operarios; & redde illis mercedem ſuā, nā in his verbis inculcatur iuſtitia, vt in illis 1. Corintior. 3. vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem. Et eodem modo loquitur Concilium Arauſic. can. 18. debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia quæ non debetur præcedit, vt fiant. Vbi verbum debendi, & mercedis iuſtitiam indicat, & ideo merces à gratia diſtinguitur. Et latius Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. Vitam æternam (ait) proponendam eſſe iuſtis, & tanquam gratiā, & tanquam mercedem. Vbi ſic ait: Hæc eſt enim corona iuſtitiæ, quam aiebat Apoſtolus à iuſto iudice eſſe reddendam, non ſolum ſibi, ſed & omnibus qui diligunt aduentum eius; & ſimilia habet Concili. Senonenſe in decretis fidei cap. 16. Et eodem modo loquūtur Patres, præſertim Auguſt. lib. de grat. & libero arbit. cap. 4. 5. & 6. & eſt communis modus loquendi Scholaſticorum, vt D. Thomæ 1. 2. quæſt. 21. art. 3. vbi docet, de merito loquens, ordinem dicere ad retributionem, quæ fit ſecundum iuſtitiam. Et cōmuniter Scolaſtici in 2. diſtin. 27. vbi diuus Bonauent. art. 2. Scotus in 4. diſt. 46. q. 1. & in 1. diſt. 17. q. 2. 6. Sed tunc. Durandus in 2. diſt. 27. q. 2. Gabri. art. 7. AEgid. quæſt. 1. ad 3. Argentina q. 1. art. 4. Ricardus art. 2. qu. 3. Soto lib. 3. de natu. & grat. cap. 7. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. Bellarm. lib. 5. de iuſtific. cap. 4. 14. & 16.

Secunda concluſio. Retributio meritorum in Deo non eſt actus iuſtitiæ, vniuerſaliter dictæ, ſed alicuis particularis iuſtitiæ, ab aliis attributis, ſaltim ratione diſtinctæ. Iuſtitia enim, generaliter ſumpta, tribuitur omni virtuti, vt ait Ariſtotelis 5. Ethicor. capite 1. quatenus omnis virtus ali-

aliquam æqualitatẽ ſeruat. Et hoc modo eſt genus ad omnes virtutes de qua modo non loquimur. Proprie ergo iuſtitia ſignificat ſpeciale genus virtutis, ab aliis diſtinctum, cuius munus eſt, ius, ſeu debitum ſuum alteri reddere. Iuſtitia autem, etiam hoc modo ſumpta, non eſt ſpecies infima, ſed genus multiplex, ſeu æquiuocum. Ideoq. eſt aduertendum virtutem moralem appetitus, generatim diſtingui in virtutem, quæ circa ſe ipſum, id eſt, circa ſubiectum proprium verſatur, & virtutem quæ ad alterum ordinatur: Seu quæ circa paſsiones, vel operationes verſatur, vt conſtat ex diuo Thom. 1. 2. quæſt. 59. art. 4. & quæſt. 60. art. 3. virtutes ad ſe, ſeu circa paſsiones ſunt temperantia, & fortitudo, virtutes vero ad alterum, quæ ei debitum reddat appellatur iuſtitia, provt in generali diuiſione virtutum cardinalium à temperantia, & fortitudine diſtinguitur. Hinc oritur alia diuiſio iuſtitiæ. Nam interdum ſumitur pro vt eſt communis omni virtuti, quę alteri reddit quamcunque debiti rationem: Aliquando vero ſpecialiter dicitur, provt attendit rationem debiti, quod ſecundum æquiualentiam poteſt reſtitui, ſic diuus Thomas 1. 2. quæſt. 60. art. 3. ad 1. & quæſt. 61. art. 3. dicit priorem acceptionem iuſtitiæ eſſe vſitatam à ſacris Doctoribus, poſteriorem vero eſſe iam vſu receptam. Vnde ſub priori, iuſtitia eſt genus ad omnes virtutes, quæ alteri debitum reddunt, & ſic gratitudo, religio, &c. Erunt ſpecies, ſeu partes ſubiectiuæ illius. Sumpta vera iuſtitia poſteriori modo, aliæ quæ aliquo modo deficiunt ab æqualitate, vel perfectione debiti, aut habitudinis ad alterum, ſolent vocari partes potentiales iuſtitiæ. Vt patet ex diuo Thom. 2. 2. q. 80.

Notandum etiam eſt. Hanc iuſtitiam ſpecialiorem nõ eſſe ſpeciem vltimam, ſed genus proximum, ſeu vltimum, quod ſub ſe tres ſpecies iuſtiæ continet; ſcilicet commutatiuam, diſtributiuam, & legalem, quæ quidem ſunt particulares ſpecies reſpectu ſui generis, tam proximi, quam remoti. Vocatur autem legalis iuſtitia, quædam virtus, quæ ius communitatis, & bonum illius commune obſeruat, ac reddit, & ad hunc finem vti poteſt omnibus virtutibus imperando, & ordinando actus earum ad ſuum finem; & ideo generalis, vel vniuerſalis iuſtitia dicetur, licet in ſe ſpecialis virtus ſit. Qua propter, vt nominis æquiuocatio tollatur, quatuor modis dicitur generalis iuſtitia. Primo vniuerſaliſsime, & quaſi methaphorice pro omni virtute, Secundo generaliter, ac proprie, provt eſt genus ad omnes virtutes ad alterum. Tertio generice, id eſt, vt ſpecies ſubalterna huius generis, & genus proximum ad tres proprias ſpecies iuſtitiæ. Quarto provt eſt quædã ſpecies vltimæ iuſtitiæ, quæ vniuerſalitatem habet in obiecto, & cauſalitatem, & dicitur etiam iuſtitia legalis. In concluſione igitur loquimur de iuſtitia particulari; & ſic eſt manifeſta, quia iuſtitia vniuerſalis, dicto modo ſumpta, omnes virtutes morales, quæ in Deo formaliter inueniri poſſunt, complectitur, vt ſunt miſericordia, liberalitas, & ſimiles; at vero ita dicitur retribuere præmia per iuſtitiam, vt non retribuat per miſericordiam, vel liberalitatem, aut aliam virtutem ſimilem; ergo illa retributio non fit

per vniuerſalem, ſed per ſpecialem iuſtitiam. Item reſpicere ius alterius, & æquitatem quandam illi ſeruare, munus particulare eſt, & ad omnes virtutes pertinere non poteſt, ſed ad particularem iuſtitiam. Vnde actus præmiandi ſubſtantialiter (vt ſic dicam) eſt à iuſtitia, non vero à miſericordia: quamuis enim ſit ſine aliquo vſu, vel affectu miſericordiæ, iuxta illud Pſalm 102. Qui coronat te in miſericordia, & in miſerationibus. Retributio ergo ſubſtantialiter eſt à iuſtitia quam miſericordia comitatur, & exaltat, ſicut punitio malorum, vt talis eſt, à iuſtitia eſt: quatenus vero eſt citra condignum à miſericordia eſt, vt ſic reuera potius eſt remiſsio, quam punitio.

Vaſquez 1.2. diſt. 213. & 214. & 223. & aliis locis, & Lorca diſt. 44. de grat. cū negent in Deo propriam iuſtitiam reperiri, concedunt in ipſo gratitudinem. Conueniunt enim in hoc, quod Deus retribuat præmia ex gratitudine; diſferunt vero, quia Lorca addit etiā promiſsionem, Vaſquez negat etiam ad meritum de condigno promiſsionē requiri. Sed contra quia neque in antiquis Theologis inuenitur tale attributum gratitudinis formaliter in Deo, cum tamen de veritate, fidelitate, iuſtitia, miſericordia, liberalitate, magnificentia, ſeu magnificentia, beneficentia, dilectione, & ſimilibus ſæpe loquantur. Neque in Scripturis tale attributum legitur. Nam virtus gratitudinis in proprio cōceptu formali, imperfectionem ſupponit in perſona illius capaci: quia gratitudinis officium eſt, beneficium acceptū recompenſare, vt ait D. Tom. 2. 2. q. 106. art. 1. Vnde reſpicit alterū, vt benefactorem, vt ex Cicerone, & Seneca docet D. Tom. 2. 2. q. 80 & q. 106. art. 1. at Deus non poteſt reſpicere hominem, vt benefactorem ſui, neque homo gloriari poteſt quod beneficium aliquod Deo contulerit, vt ſignificatur in illo Pſalm. Ego dixi: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Secundo. In Deo non poteſt eſſe religio, pietas, neque obſeruantia; ergo neque gratitudo, quæ reſpicit benefactorem, vt ſuperiorem, & excellentem, dicente D. Thom. dicta q. 106. art. 2. Benefactor in quantum huiuſmodi, eſt cauſa beneficiati; ergo talis virtus ſecundum ſuam propriam rationem formalem Deo tribui non poteſt. Vnde Lucæ 17. dixit Chriſtus: Cū feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis dicite: quia ſerui inutiles ſumus, id eſt nihil præſtitimus Deo, quod ſuum non eſſet. Nam omnia quæ præſtat homo, ſunt Deo debita debito gratitudinis, quod debitum numquam poteſt homo exhaurire, aut expellere, nam homo cum facit opera conſilii, tenetur ea recte facere, ſub qua tātum ratione meritoria ſunt: qui modus operandi poteſt exigi à Deo per modum ſeruitutis, & obiecti debiti; ergo cum numquā ſit in homnie debita recompenſatio beneficii accepti à Deo, numquam conſurgere poterit gratitudo ex parte Dei. Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei? Item, vt ait Vaſquez 1.2. diſt. vltima. capit. vltimo. In Deo nō eſt iuſtitia, quia Dominus non obligatur ſeruo ex iuſtitia; ergo multo minus obligatur ſeruo, ex gratitudine, quæ fundatur in ipſo beneficio, & non in voluntate acceptantis. Præterea gratitudo dicit etiam æqualitatem dati, & accepti: propter quam cauſam negat Vaſquez in Deo

Deo iuſtitiam commutatiuam. Tã dem ad gratitudinem non ſufficit, vt fiat opus alicui gratum, ſed vt tranſeat in rationem beneficii, vt recipiens gratias referat.

Tertia concluſio. Si Deus remuneret merita abſque promiſsione antecedente, in qua ipſa fundantur, tunc retributio fiet ex iuſtitia quadam legali, quam etiam remuneratiuam, ſeu prudentialem, aut gubernatiuã appellare poſſumus, non vero ex commutatiua, ſeu ex proprio debito iuſtitiæ poſſumuſque hanc prouidentiam cum Ariſtotele 6. Ethicor. architectoriam vocare, dũmodo in intellectu Dei ſupremi gubernatoris, in ſumma perfectione, & per eſſentiam reperiatur: in cæteris vero gubernatoribus analogice, & per quandam participationem reperiri intelligatur; ergo huic intellectuali virtuti diuinæ, aliqua virtus in voluntate reſpondet, per quam ſecundum talem prudentiam regere, & gubernare poſſet; vniquique retribuendo quod illi ſuo modo debitum eſt, & proportionatum, & inde bonum totius vniuerſi reſultet, & conſeruetur: & hanc vocamus iuſtitiam legalem, & hanc cognoſcunt Patres, cum diuinam prouidentiam, & æquitatem declarant. Et D.Tho. 1.p.q.21. & 2.2. q.21. art.4. dum ait ad iuſtitiẽ Dei pertinere nullum bonũ opus irremuneratum relinquere. Procedit ergo ab hac iuſtitiã præmium bonorum, ſicut etiam retributio malorum. Denique in humano Principe iuſtitia legalis eſt, quæ huiuſmodi actum elicit, cur ergo non idem cum maiori excellentia Deo tribuemus, cum ad perfectionem pertineat, nullamque imperfectionem includat?

Altera vero pars de iuſtitia cõmutatiua probatur, quia nõ poteſt intelligi in Deo, niſi præcedat eius promiſsio, & pactum. Deus enim non eſt capax obligationis, niſi ex pacto ſuo voluntario. Dices: Deũ ex diſtributiua iuſtitia poteſt hæc omnia præſtare. Reſpondeo, quod iuſtitia diſtributiua generalis eſt, id eſt, diſtribuere dona ſecundum proportionem, & eſt multis virtutibus communis, imo & commutatiua interdum, eandem proportionem ſeruat. Et miſericordia, & gratitudo, & obſeruantia, imo, & charitas, ſicut in propriis ſeruat debitum ordinem, ita etiam in beneficentia, provt ſecũdum ordinem charitatis neceſſaria eſt. Item ſi tãtum eſſet diſtributiua iuſtitia, non ſupponeret meritum de condigno ſed poſſet dici de congruo. Aliud enim eſt opus eſſe dignum pręmio abſolute, aliud eſſe meritorium de condigno apud aliquem; quia ad primũ ſufficit proportio inter meritum, & præmium, ad ſecundum autem neceſſarius eſt ſpecialis reſpectus ad talem perſonam, propterquam ad tale præmium reddendum ex iuſtita obligetur. Sicut miles meretur de ſe tantum ſtipendium, ſed non apud quemlibet regem, ſed apud illum cui ſeruit, vel cum quo pactum fecit, demerito ergo de condigno, in hoc rigore ſumpto, dicendum ſupereſt.

Quarta concluſio. Quando meritum eſt proportionatum, & æquiualens præmio, & fit ſub pacto Dei, ſeu promiſsione ſub conditione talis operis, tunc Deus reddit præmium expeculiari virtute iuſtitiæ vera, ac propria, & à iuſtitia generali per modum diuerſi attributi, ratione ſaltem, diſtincta. Probari poteſt hæc concluſio ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. Vbi cum promiſsiones diuinas factas ope-

Digitized by Google

ribus iuſtorum ex Scriptura retuliſſet, ſubdit: atque ideo bene operantibus vſque in finem, & in Deo ſperantibus proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filiis perChriſtum Ieſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius promiſsione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda. Hæc eſt enim illa corona iuſtitiæ, &c. Vbi manifeſte docet rationem iuſtitiæ oriri ex promiſsione. Vnde Paulus ad Hæbros ſexto. Non eſt iniuſtus Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri; ergo talis eſt iuſtitia hominis ad Deum, ratione meritorum de condigno, quod eſſet Deus iniuſtus, ſi præmium eis denegaret: at ſecundum iuſtitiam legalem, etiam ſi non redderet, non eſſet iniuſtus.

Et nota: quod ſicut in Deo vna eſt virtus intellectualis, qua prima principia, & concluſiones in ipſis intuetur, eminenter continẽs perfectiones habituum principiorum, & ſcientiæ, quæ in nobis diſtinctæ virtutes ſunt, & nihilominus Deus formaliter in ſe habet ſcientiam principiorum, & concluſionum, abſtrahendo in nomine ſcientiæ, ab imperfectionibus cognoſcendi per diſcurſum, vel ſine illo, per medium, vel ſine medio; ſic dicimus in Deo eſſe iuſtitam commutatiuam, & diſtributiuam formaliter, etiam ſi interſe non formaliter, vel ratione diſtinguantur, tanquam duo diſtincta attributa, ſed ſint vnum attributum iuſtitiæ, illam vtramque rationem ſimplicißime, & eminentiſsime comprehendens, à qua retributio meritorum de condigno procedat.

Et nota, quod iuſtitia commutatiua ſeruat æqualitatem rei ad rem, quam Arithmeticam vocat Ariſtotelis 5. Ethicor. cap. 4. diſtributiua vero conſtituit æqualitatem Geometricam, ſeu proportionalem inter plures; qualis obſeruatur in diſtributione bonorum communium inter partes reipublicæ, dando vnicuique iuxta gradum ſuum. Item iuſtitia commutatiua reſpicit ius proprietatis, ſeu dominii, at diſtributiua reſpicit ius etiam proprium alterius, non tamen ita riguroſum, quia neque eſt ius in re, ſeu dominum eius, nec moraliter illi æquiualens, ſed eſt ius ad rem fundatum in dignitate, vel conditione, vt eſt membrum reipublicæ, vel communitatis, cuius bona inter eius membra hanc, vel illam conditionem habentia diſtribuenda ſunt. Dico ergo: in remunerandis meritis de condigno, primo, ac per ſe iuueniri rationem, & formam commutatiuæ iuſtitiæ, tum in ſecunda æqualitate rei ad rem, tum redendo iure proprio, & æquiualenti dominio, aut proprietate. Tantum enim Deus retribuit, quãtum eſt meritis proportionatum, iuxta illud Romanorum 2. reddere vnicuique ſecundum opera ſua. Rurſus ius acquiſitum ad præmiũ per proprios labores, & opera proportionata, & in ſuo ordine æqualia præmio, & fundata in pacto, & inconuentione (dabo ſi feceris) eſt ius proprium quod moraliter æquiualet poſſeſsioni, ſeu iuri in re; ergo in redditione talis iuris, etiam ſeruatur ex hac parte, forma commutatiuæ iuſtitiæ. Et hoc confirmant verba illa Matth. 20. Tolle quod tuum eſt, & vade, & 2. Thimot. 4. repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ.

Eſt etiam diſtributiua iuſtitia, quia in hac remuneratione ſeruatur

Digitized by Google

tur æqualitas proportionalitatis inter ipſos beatos, ſcilicet inter meritum, & præmium vniuſcuiuſque, & ſic quantum merita vnius alterius merita excedunt, tanto vnius præmium, alterius præmium ſuperat. Et hanc etiam proportionem ſignificant teſtimonia Scripturæ, in quibus dicitur: Deum reddere vnicuique ſecundum opera ſua Apocalipſi vltimo. Oriturque proportio ex ipſa rei natura, quia ex vna æqualitate neceſſario reſultat alia, ſuppoſita perſonarum multitudine, & varietate præmiorum; quam multitudinē, & varietatem in numero, pondere, & menſura, etiam Deus directe intendit per legalem iuſtitiam, quamuis ipſa etiam iuſtitia commutatiua poſsit per ſe velle illam proportionem, quatenus in ea reſpectu totius exercitus cæleſtis, vt eſt vnum corpus myſticum, quædam æqualitas rei ad rem inuenitur. Sed quia omnia opera noſtra dona Dei ſunt & ſemper ſub eius ſupremo dominio manent, vnde etiam ipſa gloria, & quidquid iuris homo habet ab illam, magis eſt ſub Dei, quam ſub hominis dominio, ex hac parte ius illud, ex parte hominis, defficit à rigore iuſtitiæ commutatiuæ, quæ inter homines interuenit, & conſequenter dici poteſt participare aliquid de modo iuris diſtributiuæ iuſtitiæ. Qua propter diuina iuſtitia ſpecialis, eminenti modo diſtributiua erit, continens formaliter quidquid perfectionis eſt in ipſa, conſiderando in remuneratione perſonæ dignitatem, & ius quod in illa, & meritis eius fundatur; etiam ſi vim etiam pacti, & paritatis rei ad rem attendat; atque ita vtriuſque iuſtitiæ rationem formali, ac eminenti modo, complectatur.

Et nota quod iuſtitia vera commutatiua, & propria Theologica, non limitatur ad bona vtilia, vel commoditatem humanam afferentia, ſed extendi ad honorem, obſequium, cultum, & in vniuerſum ad actiones, quæ alteri, ſeu Deo placent. Opera autem noſtra ſunt honorifica Deo, & reddunt illi obedientiam debitam, & ſupremi dominii recognitionem; & ita lato modo poſſunt hæc opera dici vtilia ſaltem extrinſece ad Dei honorem, & gloriam, & Deus complacet in tali obiecto, imo, & ſano modo poſſunt dici vtilia Deo, non in ſe, ſed quatenus erga iuſtos exercentur. Hæc ergo ſatis ſunt ad veram materiam iuſtitiæ apud Deum, ſicut ſunt ſufficientia ad materiam pacti, & conuentionis cum ipſo. Et cum dicitur, iuſtitia verſari in datis, & acceptis, cum proportione intelligendum eſt: nam reſpectu Dei, ſufficit obſequium illi exhibitum dictis modis, & ita loquitur Scriptura cum dicit; quæ de manu tua accepimus, tibi reddimus. Et ſic licet Deus abſolute non dicatur alicui obligari, poteſt tamen ex vi pacti, & promiſſionis eius obligari, vel ex fidelitate, vel ex iuſtitia iuxta modum voluntatis, & promiſsionis eius. Vnde diuus Auguſtinus ſermone 16. de Verbis Apoſtoli ait: Debitor nobis factus eſt Deus, non aliquid accipiendo, ſed quod ei placuit promittendo, &c. Et infra poſſumus exigere Dominum Deum noſtrum, redde quod promiſiſti, quia fecimus quod iuſſiſti, & hoc tu feciſti, quia laborantes iuuiſti. Et Fulgentius in Prologo librorum ad monimū

ſua largitate dignatus eſt ſe facere debitorem, & hoc debitum in Deo non prouenit ab aliqua lege extrinſeca, vel imperãte, ſed ex intrinſeca rectitudine voluntatis diuinæ, quæ naturaliter eſt determinata ad omne id quod honeſtum eſt; ſicut etiam debitum fidelitatis, & veritatis eſt in Deo, non ex lege, ſed ex natura.

Sed contra dices. Quia patris ad filium, Domini ad ſeruum non poteſt eſſe vera iuſtitiæ obligatio, præſertim commutatiuæ, vt ait Ariſtot. 5. Ethicor. cap. 6. & D. Tho. 2. 2. q. 57. ar. 4. quia vera propriè iuſtitia eſt ad alterum. Filius autem non eſt alter à patre, quia veluti pars eius, nec ſeruus eſt alter à Domino, quia totus eſt eius. Item quia quidquid habet filius, aut ſeruus, magis eſt patris, aut domini, quã ſuum; ergo inter Deum ſupremũ Dominum, & nos non poteſt intercedere iuſtitia commutatiua. Reſpondeo argumentum ſolum probare non poſſe dominum à ſeruo, aut patrem à filio obligari, ita vt ab ipſis obligatio incipiat, non tamen probat, quin ex voluntate patris poſsit intercedere obligatio ad filium, inchoante ipſum factum, ſeu promiſsionem, ſub conditione operis condigni, & idem eſt de ſeruo. Tale enim pactum ex natura rei (quidquid ſit de diſpoſitione humanarum rerum) validum eſt & ex illius cõplemento; & ex altera parte obligationem iuſtitiæ in alterã inducere. Et ita eſt intelligendus Ariſtoteles, imo in humanis fieri optime poteſt, vt per pactum vel alium modum ille reſpectus coniunctionis inter patrem, & filium dominum, ac ſeruum ſeparetur, & vera iuſtitia intercedat. Sufficit ergo perſonarum diſtinctio, vt verũ pactum poſsit inter Deum, & hominem intercedere. Et conſequenter etiam vera eſt iuſtitia Dei, & altioris rationis, quam humana ſit. Neq. illi obſtat: quod omnia quæ habet homo ſint Dei, quia etiam ſunt ipſius hominis, & Deus voluit ſe obligare ad communicandum homini talia bona, licet ſua ſint, & dominium illud à ſe non ſeparet. Vnde illa obligatio, promiſsio, vel diuina donatio, ad hominem tantũ terminatur, licet in Dei gloriam redundet.

QVAESTIO XXX.

Vtrum in beatitudine nouus gradus gratiæ, aut gloriæ, ſine vllo merito de condigno, tribuatur.

Ratio dubitandi oritur ex illo Theologorum axiomate: quod Deus præmium vltra condignum, & pœnam citra condignum retribuit. Ita D. Thom. in 4. diſt. 46. q. 2. art. 2. D. Bonau. art. 2. q. 2. ait in retributione bonorum ſeruare Deum iuſtitam, & miſericordiam, quia non retribuit niſi merenti, & ſupra id quod meruit, & cum proportione. Aliud membrum explicat, & fere idem habet Ricard. art. 2. q. 3. Scotus q. 4. art. 4. & in 1. diſ. 17. poſt quæſtionem 3. reſpondendo ad primã quæſt. ſub 6. ſed tũc. Et idem admittit Caiet. eidem Scoto reſpondens 1. 2. q. 114 art. 3. & Gregor. in Pſal. 142. ait gloriam dari quidem ſecundum opera, ſed excedere opera. Et in hoc eſſe miſericordem. Et Hilarius in Pſalm. 51. ait quamuis probabilis per iuſtiæ operationes vita iuſtorum ſit, tamen per miſericordiam Dei, plus meriti conſequetur. Et Chryſoſt. Homil.

Digitized by Google

Hom.l.37.in Geneſ. ait Deum im menſam ſuam liberalitatem in eo nobis oſtendere, quod vel minimis operibus prouocatus, nos abſque mora magnis donis remunerat, ſi fidem ſinceram, & munitam mentem habeamus. Propter hæc dixerunt aliqui, Deum in remuneratione iuſtorum præter omnes gradus gloriæ, qui eorum meritis de condigno reſpondent, alios ex ſola ſua magnificentia ſuper addere. Et ſic intelligunt illud quod Deus præmiat vltra condignum.

Sit tamen prima concluſio. Nō poteſt cum fundamento affirmari iuſtis plene purgatis, in primo ſuæ glorificationis inſtāti dari aliquos gradus intenſionis gratiæ, aut gloriæ mere gratis, & vltra omne meritum quod iuſtus in via habuerit. Vnde ſi gratia viæ non augetur gratis in ingreſſu patriæ, neque viſio maior datur, quam reſpondeat gratiæ in via obtentæ; & ita nullum augmentum beatitudinis gratis ſuperadditur, nec lumē gloriæ, aut viſio intenſiora ſunt. Vnde licet præmium ſuperfluat in eſſe rei, non tamen in eſſe præmii. Et ſic intelligitur illud Lucæ 17. menſurā bonam, & confertam, & coagitatam, & ſuper effluentem dabunt in ſinum veſtrum. Et ſic etiam dicitur merces copioſa Matth. 5. id eſt talia opera erāt valde perfecta, idque à poſteriori ex magnitudine præmii oſtenditur. Dicit etiā Chriſtus menſuram bonam, &c. Quia loquitur de cumulato præmio, ꝙ non tantum præcepta, ſed etiam conſilia obſeruātibus retribuitur, vt notat Maldonatus vel ſignificatur excellentia præmii cæleſtis comparatione omnium terrenorū bonorum, ac præmiorum, vt ſentit Auguſt. lib. 2. quæſtionum Euangel. quæſt. 8. & ſequitur ibi Maldonat, & Ianſeni. cap. 43. Concordantiarum.

Secunda concluſio. Veriſimilius multo eſt neque gratiam, neq. gloriam dari liberaltier in patria, vltra omnia merita. Ita ſentit Vega. q. 5. de iuſtificat. ad 2. Vnde non datur ſanctis augmentum gloriæ gratuitum, & conſequenter, nec gratiæ intenſio vltra receptā in via; nam vt ait Paulus Rom. 2. reddet vniquique ſecundum opera eius, id eſt ſecundum gradum bonitatis, vel malitię, vt etiā Matth. 16. dicitur filius hominis veniet in gloria Patris ſui; & tunc reddet vnicuique ſecundum opera eius; idem Apocalip. 22. & id magis explicat Paulus 1. Corint. 3. dicens vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem. Et hoc etiam confirmat illud Apoſt. 2. Corint. 9. Qui parce ſeminat, parce & metet, & qui ſeminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. Nec huic reſolutioni obſtat illud axioma Deum dare præmium vltra condignum. Primus enim ſenſus eſt quod in meritis iuſtorum, etiam vt à gratia procedunt, nulla eſt æqualitas, vel condigna proportio cum illo præmio, ſed ex ſola Dei ordinatione, & acceptatione redditur, ac ſi talis proportio interueniret. Ita loquitur Scotus vt ſupra, & alii, vt Vega q. 5. ad 2. Secundus ſenſus axiomatis eſt, vt fiat comparatio inter præmium gloriæ, & opera, ac labores, & paſsiones huius vitæ, ſecundum ſe ſpectata omnia iſta, vt ſunt opera quædam humana, & libera. Quia vt ſic, nō habent proportionem cum tali præmio, vt conſtat Rom. 8. Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis, ad futuram gloriam.

Tertius ſenſus eſt vt ibi fiat cōparatio

paratio inter gloriam, & opera iuſtorum, etiam vt ſunt à gratia, & à Spiritu ſancto, & ſic præmium dicitur eſſe vltra condignum, ſi comparetur ad opera meritoria, in eſſe rei, id eſt, quoad formales proprietates, quæ in gloria, & in operibus meritoriis inueniuntur. Non tamen inde fit, vt ſit ſupra condignum ſi in ratione præmii, & meriti comparentur, & in valore morali, vt in ipſamet Chriſti paſsione videre licet, nam ſi dolor eius, vel ignominia, cum gaudio, & claritate cæleſtis gloriæ compararetur, profectò excedit magnitudo gloriæ acerbitatem paſsionis. Et nihilominus in valore meriti non ſolum exæquat, ſed etiam infinite excedit Chriſti paſsio gloriam omnium beatorum. Ita opera iuſtorum, vt à gratia procedunt, licet in formali, & quaſi phyſica comparatione inferiora ſint, in proportione tamē & valore meriti, cōdignitatem habent. Quartus ſenſus erit, quia potuit Deus ſingulis peccatis maiorem pœnam taxare, & pro iuſtis operibus etiam taxare minorem gloriam, quod non fecit. Et ita præmiat vltra condignum, & punit citra condignum. Quintus ſenſus eſt; præmium reddi vltra condignum, non quoad eſſentialia, id eſt, quoad augmentum gratiæ, vel eſſentialis beatitudinis, ſed quoad accidentalem gloriam, quia potuiſſet Deus, ſalua iuſtitia, minorem, vel etiam nullum gloriæ accidentalis ornatum eſſentiali gloriæ coniungere. Vltimo dici poteſt; Deum præmiare vltra condignum, non tantum in qualitate, vel quantitate præmii, ſed etiam in modo ſe obligandi ad conferendum illud. Potuiſſet enim Deus omnia hominum opera, tanquam obſequia ſibi debita, nullo præmio pro eis dato recipere, imo ex ipſiſmet bonis operibus, tanquam ex donis à ſe datis gratiam poſtulare; & ideo vltra condignum fuit, ſe ad reddendum pro illis præmium obligare. Et hoc ſignificauit Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. dicens tantam eſſe Dei bonitatem, vt noſtra velit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona. Eſt ergo illud præmium, in ſenſu diuiſo, vltra condignum, non tamen in ſenſu compoſito; nam adiuncto pacto diuino iam ſeruatur condignitas. Etſi aliqua ſanctorū Patrum dicta videantur noſtræ aſſertioni repugnare, vno ex ſupra dictis modis ſoluenda ſunt, & ſic, nec Gregorius, nec Hilari. nec Chryſoſt. neque alii Patres aliqua ex parte nobis aduerſantur.

QVAESTIO XXXI.

An ſit aliquod verum meritum de congruo apud Deum diſtinctum á merito de condigno.

DATVR in hominibus reſpectu Dei aliquod meritū quod perfectionem meriti de condigno nō attingit, & ſic merito vocari poteſt de congruo. Hæc eſt communis ſententia Theologorum. Vnde Guilielmus Pariſien. in tract. de meritis ait: illam eſſe opinionem Magiſtrorum, & tract. de virtutib. ait: eſſe aliquod meritū, quod non de condigno, & vſualiter de congruo appellatur. Et hac diuiſione vtitur D. Thom. 1. 2. q. 114. art. 6. & ſequentibus. Altiſiodor. lib. 3. ſummæ tract. 8. cap. 5. q. 6. vbi admittit meritum quod non ſit de condigno. Hac etiam diuiſione vtūtur Scholaſtici in 2. d. 17. D. Bona-

D.Bonau.art,1. q. 2. & in 4. diſt. 14. Scotus ibi & in 2.diſt.18.Abulen.in Matth. cap. 5.q.171. Cordu.lib.1. quæſtionar.q.3. notab.4 in opinione 5. concluſ. 2. Et eſt nunc communis in ſcholis,imo Soto 1.de nat.& grat.cap.4.licet neget in iuſto meritum de congruo reſpectu ſui, concedit tamen reſpectu aliorum. Probatur ex Auguſt. lib. de prædeſt. Sanctorum cap.2. dicente: quis dicat eum, qui iam cæpit credere,ab eo, in quem credit nihil mereri? Et certum eſt nō loqui de merito de condigno; nā hoc gratiam ſupponit,ſed de congruo,quod ſolam gratiam auxiliantem ſupponit. Et eodem modo loquuntur Fulgent. lib. de Incarn.& grat.cap.18.& Petrus Diaconus in lib.eiuſdem tituli cap.8. Vnde datur hoc meritū in peccatore reſpectu primę iuſtificationis. Quod etſi verum meritum dicatur adeo tamen eſt imperfectum, vt analogice tantum meritum ſit: nō quidem analogia quaſi extrinſeca, & metaphorica, ſed intrinſeca per imperfectam quadam meriti participat ořem, ſicut cōmuniter accidens dicitur analogice ens,& hoc modo dici poteſt meritum de congruo dare aliquod ius, & merces ſecundum quid non abſolute, & rigurosè;ſicut dicimus, Deum generalem concurſum cauſis ex debito tribuere.

Sed quæres quæ conditiones ad meritum de congruo ſint neceſſariæ? Reſpondeo primo requiri, vt actus meritorius de congruo actus realis, ſeu poſitiuus ſit, ac liber,& in aliqua temporis differentia exiſtens: nam vbi non eſt libertas meritum non eſt. Debet etiam eſſe præſens nam in futuris nec dicitur eſſe meritum, nec demeritum nunc de facto. Item debet iſte actus eſſe bonus moraliter,vt apud Deum ſit meritorius de congruo, etiam præmii temporalis.

Et nota quod ad meritum temporalis præmii non eſt neceſſarius ſupernaturalis actus, vel relatio in ſupernaturalem finem, nam in actu moraliter bono,& conuenienter ordinato ad Deum, vt finem naturalem, eſt ſufficiens propotio reſpectu termini temporalis: ſuppono enim aliquē actum ſimpliciter bonum moraliter poſſe fieri ſine auxilio gratiæ. At de merito etiam imperfecto,& de congruo alicuius doni, ſeu præmii ſupernaturalis,aliter loquendum eſt, nam imprimis certum iudico hominem exiſtentem in ſtatu peccati mortalis, nihil ſupernaturale mereri de congruo apud Deum, per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiæ, etiam ſi moraliter bonus ſit. Nam omne opus meritoriū in ordine ad ſalutem æternam debet in gratia fundari,vt ſæpe contra Semipelagianos docuit Auguſtinus. Sequeretur etiam, poſſe hominem infidelem mereri de congruo primum auxilium gratiæ per bonum opus morale; quod ad errorem Pelagianorū pertinet. Imo homo exiſtens in peccato poſſet, ſine auxilio gratiæ,mereri de cōgruo auxilium ſupernaturale ad veram pœnitentiam agendam. Et cōfirmatur,quia opus mere naturale eſt improportionatū omni præmio ſupernaturali,cū ſit ordinis inferioris; ergo de ſe neq.congruitatē habet ad tale præmiū,neq. etiā habet illā ex aliqua extrinſeca ordinatione diuina: imo etiam in homine iuſto probabilius eſt actum moralē,qui nō eſt ex auxilio gratiæ,non eſſe meritoriū, etiā de congruo, ſupernaturalis præmii, ſicut de merito de condigno dixi.

QVAE-

QVAESTIO XXXII.

Vtrum ex parte perſonæ merentis aliqua ſpecialis conditio ad meritum de congruo requiratur.

SIT concluſio. Status gratiæ nõ eſt ſimpliciter neceſſarius ad meritum de congruo. Hęc eſt communis antiquorum Theologorum, inter quos eſt D. Thom. in 2. diſt. 27 q. 1. art. 4. Probatur, quia peccator bene vtens aliquo auxilio diuino, poteſt aliud maius à Deo promereri, ſaltem de congruo, & pari ratione, ſe ſufficienter diſponendo ad gratiam, illam promeretur. Et Scriptura dicit eleæmoſinam extinguere peccatum; ergo ſi fiat ſpiritu fidei, & per auxilium gratiæ à peccatore, erit vtilis, ſaltem per modum meriti de congruo, ad perfectam pœnitentiam obtinendam. Vnde licet ad hoc meritum non ſupponatur gratia ſanctificans, nihilominus ſupponitur fides, quæ fundamentum eſt, & inchoat ſupernaturale meritum, vt ſæpe dixi cum Auguſt. At vero fides, licet ſola non ſanctificet perſonam, nihilominus initiat ſanctificationem eius. Propter quod fideles omnes ſolent interdum in Scriptura ſancti vocari, Vnde cum ait Paulus 1. Corint. 13. Si charitaté non habuero, nihil ſum, nihil mihi prodeſt, ſenſus eſt ſine charitate opera nihil valere per ſe, & immediate ad vitam ęternam obtinendam; & ſimiliter nihil prodeſſe, niſi per eam tandem ad charitatem perueniatur. Poſſunt tamen talia opera prodeſſe ſiue per modum remotæ diſpoſitionis, ſiue per modum interpretationis, ſiue per modum meriti de congruo. Poteritq. peccator ex decentia remiſsionem ſui debiti mereri, cum hoc fiat ex ipſo Dei auxilio; & ſic poterit eſſe aliqua remuneratio, non quidem iuſtitiæ, ſed alicuius decentiæ, & congruitatis.

Sed quæres. An requiratur ad meritum de congruo, vt merens ſit viator. Vaſquez diſt. 216. cap. 4. affirmat; beatos poſſe ſibi, & aliis mereri congrue, & impetratorié aliqua dona gratiæ, vel accidentalis gloriæ. Sed dicendúm eſt probabiliter, beatos, ſiue Angelos, ſiue homines, nihil ſibi, vel aliis mereri poſſe. Ita diuus Thomas loquens de Angelis beatis 1. par. quæſt. 62. art. 9. & in ſolut. ad 2. & 3. declat. Nihil ſibi mereri etiam quoad accidentalem beatitudinem, & in 2. 2. quæſt. 83. art. 11. ad 1. docet quod licet beati orent pro aliis, eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, vtique in via. Vnde ſignificat per illas orationes etiam aliis non de nouo mereri. Et hanc ſententiam ſequuntur in illis locis cõmuniter interpretes, & ſpecialiter Vaquez 1. part. diſt. 20. cap. 2. quantum ad meritum beatorum pro ſe ipſis, nã pro aliis oppoſitum docet in cap. 1 & Medina 1. 2. quæſt. 114. art. 6. & probatur, quia ſi Angeli poſſent ſibi nunc mereri, potius dicendum eſſet meritum de condigno, cum nulla conditio deficeret, quam de congruo. Ratio auté quod ibi nullum ſit meritum, eſt, quia beati recipiunt omnem perfectionem gloriæ, tam accidentalem, quam eſſentialem, propter meritum de condigno quod habuerunt in via. Et ideo non indigent nouo merito, vt aliquam accidẽtalem perfectionem propriæ beatitudinis obtineant. Vnde omnis perfectio debita eſt ratione talis ſtatus, & meriti præ-

præcedentis, & ideo merito dixit D.Thom, omnes beatos videntes Deũ eſſe ſimpliciter in termino, & non in via, non ſolum reſpectu viſionis Dei, ſed etiam reſpectu accidentalium perfectionum: quia licet non omnes illas ſimul habeāt, omnes ſunt fructus præcedentium meritorum, qui ab eſſentiali beatitudine tanquam à radice, & arbore pullulant.

Sed dices. Poſſe illam gloriam accidentalem meriri nouo titulo. Contra quia potius concedendum eſſet meritum de condigno, quam congrui, vt præſtantiori titulo beati merentur, quod nullus concedit. Superfluum enim id eſſet, poſt quā eſt ius iuſtitiæ plene acquiſitum per meritum perfectum, & conſumatum. Sed nunquid beati poterūt aliis ſaltem, aliquid impetrare? Reſpondeo, quod D.Tho. 2.2. q.83. art. 16. diſtinguit inter meritum, & impetrationem: quia oratio ſine gratia gratum faciente non eſt meritoria, cum tamen ſit impetratoria. Et nota quod impetratio proprie, eſt proprius effectus ſolius orationis, quo ad eius propriiſsimā partem, quæ eſt petitio, ſeu poſtulatio; meritum autem commune eſt omnibus operibus, ſi aliæ conditiones concurrant. Vnde ipſamet oratio non habet quod ſit meritoria, quia petitio eſt, ſed ex eo, quod eſt bonum quoddam opus, factum ſicut oportet, in obſequiū Dei. Vnde impetratio fundatur in fide, ſeu in firmo, & in dubitato aſſenſu de omnipotentia, miſericordia, ac veritate Dei; meritum autem dicitur fundari in charitate, quia fundatur in dignitate, & bonitate operis, quæ ex charitate, & gratia operantis proueniunt. Quare impetratio non reſpicit Deum, vt retribuentem, ſed vt donantem; meritum autem reſpicit ipſum, vt remuneratorē. Et loquendo de merito de condigno, iuſtitiæ potius, quam miſericordiæ inititur. Vnde ſicut poteſt ſeparari meritū ab impetratione, ita poteſt impetratio à merito ſeparari. Patet prima pars in omnibus operibus meritoriis, quæ non ſunt petio; nam impetratio nihil aliud eſt quam petitio, vel precibus aliquid obtinere; nā ille qui petit ſalutem ſibi, vel alteri, ex charitate, & provt oportet, impetrat ſalutem, quā de condigno nō meretur, & meretur gloriam, quā ex vi petitionis nō impetrat. Vnde frequenter contingit, vt orans nō impetret quod petit, quia nō expedit, & nihilominus mereatur, quia petendo, opus religioſum facit.

Poſterior vero pars conſtat. Imprimis iuxta probabilem opinionem, quod peccator orando impetret ſibi à Deo aliquód ſupernaturale auxilium, iuxta ſententiam D.Thomæ 1.2.q. 114.art.9.ad 1. quam aliqui etiam de merito de congruo intelligunt. Quorum opinio, licet fortaſe vera non ſit, ſupponit tamen impetrationē eſſe ſeparabilem à proprio merito. Item in beatitudine Chriſtus Dominus orat pro nobis, iuxta probabiliorem ſententiam, cum etiam alii beati orent, & ipſe etiam nunc in cælo ſit aduocatus noſter teſte Ioā. Epiſt. 1. c.2. & Paulo ad Rom.8. dicente de Chriſto qui eſt ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis. Chriſtus ergo orando pro nobis, nobis impetrat, & tamen non meretur, nam ſi mereretur, nō certe de cōgruo, ſed de rigore iuſtitiæ mereretur; & conſequenter adhuc redemptionem noſtrā operaretur: quod dici non poteſt. Deinde alii beati, non ſolum pro aliis, ſed etiā pro ſe ipſis orant,

vt con-

Digitized by Google

vt conſtat ex clamore animarum, Apocal.6. & tamen non ſibi merẽtur; quia alias nõ de congruo,ſed de condigno mererentur.In illa ergo operatione, ſeparatur impetratio a merito. Impetratio ergo non conſiſtit in merito orationis, ſed in hoc ſolũ, quod Deus illam acceptet, ad conſequendum beneficiũ, ſi illi placuerit, quod poteſt facere ſine merito ipſius orationis. Cõcludimus ergo; ſtatum huius vitæ mortalis neceſſarium eſſe etiam ad meritum de congruo. Et idem dico de ſtatu animarum purgatorii, quia licet orare poſsint, & impetrare,ex miſericordia Dei, vel per reſpectum ad Chriſti meritum,vel ad propria, quæ in hac vita habuerunt, nihilominus non impetrant propter nouum meritum.

QVAESTIO XXXIII.

Vtrum meritum de congruo ſit tãtum reſpectu merentis, vel etiã reſpectu aliorum.

SIT concluſio.Cõmunis Theologorum ſententia eſt: poſſe inter fideles, & iuſtos eſſe communicationem meritorum ſaltem de cõgruo; & ita poteſt vnus alteri mereri.Ita docet D.Thom.1.2.q.114 art.6.& ibi recentiores, & reliqui Scholaſtici in 2. diſt. 27. & 28. & in 3.diſt.18.& 19.Imo etiam Soto,& Medina, qui negant meritũ de congruo reſpectu ipſius operantis, reſpectu aliorum illud admittunt. Et hoc modo loquuntur ſancti dicentes: nos adiuuari meritis Sanctorũ,qui cum Chriſto regnãt, vt Aug.21.de ciuit.cap.27. intelligendi enim ſunt de meritis, quæ in hac vita habuerunt, vt dixi, & nobis de cõgruo prodeſſe poſſunt. Præterea de iuſtis hic viuentibus idem ſumitur ex Auguſt. lib.quæſtionum in Exod.q. 149. vbi dicit meritum Moyſi apud Deum tantum valuiſſe, vt gratia illius diceret lli Deus: ſine me vt iraſcar cõtra eos. Et idem docet Ambroſ. lib.5.in cap.5. Lucæ. Trita etiam eſt Eccleſiæ ſententia Actuum 7. Stephanum orando,Paulum acquiſiuiſſe, vt OEcumenius,& alii notant. Vnde ſæpe Auguſt. ait: Si Stephanus non oraſſet, Eccleſia Paulum non haberet. Vnde opus iuſti bonum, & de ſe meritorium apud Deum, relatum ad alterum, vt illi proſit ex pio affectu, & deſiderio operantis,etiam poteſt eſſe alteri meritorium de cõgruo,ſicq. intelligi debet illud Iacob.5.Orate pro inuicem,vt ſaluemini,multum enim valet deprecatio iuſti aſsidua.

Et nota quod cum is qui merẽtur, componant vnum corpus myſticum,& ſint inuicem membra ratione vnius fidei, & charitatis per quas in Chriſto vniuntur,ideo ſecundum hanc moralem conſiderationem, dum vnus alteri meretur, ſibi quodammodo meretur, & licet hoc meritum nõ ſit fundatum in promiſsione diuina,quia non nititur in lege iuſtitiæ, habet nihilominus magnũ fundamentũ in lege amicitiæ; congruum enim eſt, vt amicus voluntatem amici honeſtã faciat. Interdum autem, & hominis amicitia intercedit dicẽte Chriſto Domino: Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos. Cumque hoc meritum,reſpectu aliorum, maxime fundetur in lege amicitiæ, neceſſarius videtur ſtatus gratiæ in merente, non tamen reſpetu ſui. Nam peccator ideo poteſt ſibi aliud de congruo mereri, quia poteſt per auxilium gratiæ ſe aliquo modo diſponere ad vlteriorẽ gratiam;

Digitized by Google

tiam, & ita illud meritũ non fundatur in conditione perſonæ, ſed in proportione operis eius, per modum diſpoſitionis congruæ ad aliã formam, ſeu gratiam quæ diſpoſitio ſolum reſpectu ſui inuenitur, quia actus vnius non diſponit ad alium, vt per ſe conſtat.

Nota etiam; quod ad meritum hoc modo aliis, ſatis eſt generalis affectus charitatis, quo cupiunt iuſti ſuis meritis prodeſſe omnibus, quantum in ipſis eſt. Sic merita Abraham profuerunt populo. Vnde Daniel 3. orabat propter Abraham dilectũ, & Iſaac ſeruum tuũ, & Iſrael ſanctum tuum: & Deus ipſe ſæpe reuelabat ſe aliquid facturum propter ipſorum merita, & propter decem iuſtos paratus erat parcere Ciuitatibus Sodomorum Geneſ. 18. Et nota quod non eſt neceſſarius ſtatus gratiæ ei, cui meretur. Probatur nam Paulus nec iuſtus, nec fidelis erat quando Stephanus vocationem illi de cõgruo meruit. Et ratio eſt, quia hoc meritum non fundatur in aliqua dignitate, vel diſpoſitione eius pro quo fertur, ſed offerentis, & ideo ad tale meritum non eſt ſemper neceſſarium, vt actualis vnio pro charitatem, vel fidem inter tales perſonas ſupponatur, ſed ſatis eſt vt is, cui alter meretur, ſit capax talis vnionis, & quod meritum ad illam impetrandam ordinetur. Sic enim etiam poteſt vnus alteri impetrare fidem, vel charitatem, nec eſt ſimile de cõmunicatione ſatisfactionis, quia illa fit per modũ iuſtæ ſolutionis, ita vt propter ſatisfactionem vnius de iuſtitia, remittatur pœna alteri debita, ille autem qui eſt in peccato mortali eſt incapax talis remiſsionis, & iuſtitiæ.

QVAESTIO XXXIIII.

Vtrum ad meritum de congruo ex parte Dei requiratur promiſsio.

SIT prima concluſio. Non ſemper repugnat, quod ante meritum de congruo, præcedat promiſsio, ſub conditione talis operis. Probatur primo exemplo vltimæ diſpoſitionis ad primam gratiam, nam meretur illam de congruo, & nihilominus facta eſt promiſsio gratiæ, & remiſsionis peccati peccatori, ſi conuertatur. Simile exemplum eſt de eleæmoſina, vel oratione; nam illis promiſſa eſt aliquo modo remiſsio peccatorum, ſaltem mediante auxilio, quo poſsit homo ad illam peruenire, ſi vellit vt ex innumeris locis Scripturæ colligitur, & nihilominus meritum, quod in illis actibus eſt ad ſummum de congruo eſſe poteſt, & ratio eſt quia ad meritum de condigno non ſufficit ſola promiſsio, etiam ſub conditione operis, ſed oportet vt ſupponat operis condignitatem, ſecundum æqualitatem proportionis; ergo ſi fiat promiſsio ſub conditione operis, cui talis proportio deficiat, licet aliquam congruentiam habeat, non ſtatim reſultabit meritum de condigno; ergo cum tali promiſſione poterit eſſe meritum de congruo: non enim intercedit iuſtitia, ſed fidelitas. Vnde non recte arguit Soto lib. 2. de natu. & grat. cap. 4. & Bellarmin. lib. 1. de iuſtificat. cap. 21. dicentes: quod ſi interuenit promiſsio, eſt meritum de condigno. Dico enim non ſufficere promiſsionem, niſi quando opus eſt proportionatum.

Secunda cõcluſio. Promiſsio nõ eſt neceſſaria ad meritũ de cõgruo.

 Proba-

Digitized by Google

gruo, quam de condigno; nos autem loquimur ſolum de termino illius iuſtificationis, ſeu de infuſione gratiæ iuſtificantis, qui non excludit meritum de congruo fundatum in priori gratia auxiliante.

Secunda concluſio. Actus, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, illius infuſionem immediate meretur de cõgruo. Probatur ex Ambroſ. lib. 2. de pœnit. cap. 3. vbi de filio Prodigo ſic ait: Pœnitentiam agendo meruit ſtolam, annulum, calceamentum, &c. quæ ibi addit, quæ veſtis gratia eſt, quam peccator per perfectam conuerſionem aliquo modo immediate meretur. Et in alio libro de Pœnit. in 5. to. Ambroſio attributo cap. 10. de eodem filio Prodigo, ſic dicitur. Plenum patris in ſe prouocauit affectum, qui perfectum habuit in pœnitendo conſilium. Et addit, vides conuerſo filio ſtatim ſtolam priſtinam mercenario reſtitutã. Vbi particula (ſtatim) ſatis declarat immediationẽ inter meritum, & ſtolam gratiæ. Et Tertulia. lib. 4. contra Marcion cap. 18. ait, loquens de Magdalena; eius pœnitentiam veniam meruiſſe. Et Hieronymus loquens de Acab 3. Reg. 29. dicit Epiſt. 30. quę eſt epitaphiũ fabiolæ: O fœlix pœnitentia quæ inhærentem ſententiam Dei confeſſo errore mutauit, & hoc modo alii Patres ſæpe loquuntur.

Tertia concluſio. Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo, & immediate primam gratiam, vel remiſſionem peccati. Probatur, quia alii actus præter contritionem, & dilectionem Dei, de ſe non poſtulant immediate primam gratiam ſanctificantem, nec de ſe mouent Deum ad illam ſtatim conferendũ. Solum quæri poſſet an in iuſtificatione, quæ per Sacramentum datur, attritio mereatur pœnitenti primam gratiam, tali modo habendam immediate, nã attritio ad impetrandam gratiã in Sacramento valet ex Trid. ſeſſ. 14. c. 4. Reſpondeo hoc probabiliter defendi poteſt, ſed oppoſitum cenſeo verũ; nam iuſtus, verbi gratia, qui recipicit Euchariſtiã cum magna Dei dilectione, licet alias de condigno mereatur, non tamẽ meretur de cõdigno propriam gratiã Sacramẽti; nam ideo dicitur dari ex opere operato, quia datur vltra totum meritum operantis; ergo peccator recipiens abſolutionem attritus, non meretur de congruo gratiam Sacramentalem, quæ illi datur, eſto poſſit per illum actum aliquid aliud de congruo mereri, datur enim vtroque Sacramento effectus ex ſolis meritis Chriſti, quãuis ex diuina ordinatione, aliqua contritio ex parte peccatoris requiratur.

Quarta concluſio. Mediate, & remote poteſt peccator per bonos actus morales ex fide, & ex auxilio gratiæ factos, vt per eleæmoſinam, orationem, & per alias diſpoſitiones remotas, mereri de congruo primam gratiam, & remiſſionem peccatorum. Probatur ex Patribus, qui ita communiter loquuntur, & ex Scriptura Matt. 5. Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur. Et patet in Publicano Lucæ 18. qui per ſimilem actionem deſcendit iuſtificatus. Et Paulus ad Hæbreos 13. efficaciam horum operum explicat per modum meriti dicens: beneficentiæ, & communicationis nolite obliuiſci. Talibus enim hoſtiis promeretur Deus, & Auguſt. 15. de ciuitate cap. 5. vertit, placatur Deus. Et loquens ſine dubio de formali merito lib. de prædeſt. San-

Digitized by Google

ctorum cap.2.ait. Quis autem dicat eum qui iam cœpit credere, ab illo, in quem credit, nihil mereri? Fides enim donum Dei eſt, & à Concil.Trid.ſeſſ.6.cap.8. dicitur: radix iuſtificationis, impetrat ergo fides, & meretur iuſtificationem, quia præſupponit gratiam auxiliantem.

Quinta concluſio. Peccator per vnum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis remotum ab vltima diſpoſitione ad gratiam, meretur de congruo, ac immediate nouum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem, vel propinquiorem iuſtificationi efficiat. Vel etiam meretur de cōgruo auxilium ad vitandū aliquod peccatum, vel peccandi occaſionem, quæ perfectam conuerſionem maxime impedire ſolet. Hoc conſtat ex progreſſu iuſtificationis traditæ in Concil. Trident. ſeſſ.6.cap. 6. Prima enim voluntas credendi ex nullo merito eſſe poteſt: illa tamen poſita, per fidem meretur homo, vt vel ad timorem gehænnæ, vel ad deſiderium ſuæ ſalutis excitetur quo ſic operādo huic auxilio ſupernaturaliter incipiat ſalutem deſiderare, vel perditionem timere. Per hoc meretur vlterius promoueri ad fiduciam in Deum, vel ad aliquam eius dilectionem, vel ad peccati deteſtationem, ſaltē imperfectā, vt ita paulatim ab imperfecto ad perfectum progrediatur. Quod homini eſt connaturale, cui gratia ſe accommodat modo ſuaui illum ducendo. Quam doctrinam complexus eſt Auguſtin. paucis verbis ſupra citatis, gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici. Licet ergo actus fidei non poſsit eſſe meritorius primæ gratiæ auxiliantis, poteſt tamen eſſe meritorius ſecundi auxilii. Ratio eſt, quia in vno actu eſt ſufficiens proportio cum auxilio ad vlterionem actum, ergo per vnum actum poteſt alter mereri de congruo.

Poterit ergo peccator mereri de congruo, per diſpoſitionem remotiorem, auxilium ſufficiens ad propinquiorem, quod eſt quaſi naturaliter debitum iuxta ordinem gratiæ, non autem congruum, & efficax. Vnde cum in poteſtate peccatoris ſit bene operari cum auxilio ſufficiente, quod impetrare poteſt, nō eſt cur ex vi orationis, verbi gratia, auxilium efficax infallibiliter ei concedatur: quia numquā poteſt talis oratio habere omnes conditiones ad infallibilem impetrationem neceſſarias. Quidquid vero ſit de infallibilitate, certum videtur poſſe interdum peccatorem auxilium efficax impetrare. Nam teſtimonia *Scripturæ*, & Patrum hoc multū ſignificāt. Inde tamen non licet colligere, meritum de congruo eiuſdem auxiliis; quia licet impetratio in via coniuncta ſit cum aliquo merito, non tamen ſemper ſunt eiuſdem rei, ſeu quaſi obiecti, ſed poteſt homo mereri vnum, & impetrare aliud, vt ſupra docui, & ſic fieri poteſt, vt impetret auxilium efficax, quamuis ſolum mereatur ſufficiēs. Ex his ſequitur: hominem non poſſe mereri de congruo ſuam prędeſtinationem; quia illa includit primum auxilium, quod mereri non poteſt, imo ipſa prædeſtinatio eſt radix omnium auxiliorum, & ideo fundari non poteſt in merito quod ab illis procedit, bene tamen poteſt peccator per primū actum fidei, ſuppoſito auxilio adiuuante, mereri de congruo, & immediate infuſionem ſui habitus; & idem de ſpe; quia actus fidei eſt

eſt proxima diſpoſitio ad habitum fidei, & actus ſpei ad ſuum habitũ, vt ſupra docui.

Poteſt etiam homo mereri temporalia ſubſidia, vt ordinantur ad ſpiritualia, & ſupernaturalia, ex auxilio gratiæ; nam ſi ſecundum ſe ſpectentur, certum eſt poſſe hominem illa de congruo mereri; quia non ſunt bona ſimpliciter, ſed ſecundum quid, & conſequenter ad tale meritum, non erit neceſſarius actus ſupernaturalis, ſed naturalis, dummodo bonus ſit, quia talis actus habet ſufficientem proportionem cum talibus donis ſic ſpectatis. Idem tenet Medina 1. 2. quæſt. 114. art. 17. & Valentia diſt. 8 quæſt. 6. puncto 4. §. 6. Vnde ſi opus morale ſit ex omni parte bonum, de ſe eſt meritorium de congruo apud Deum. Tale vero meritum, ſicut non extenditur vltra naturale, ſeu temporale præmium, ita de ſe non indiget gratia, vel auxiliante, vel ſanctificante perſonam. Vnde ſi ne dubio eſſe poteſt in homine in puris naturalibus; nõ eſt ergo inconuenienſ aliquod tale meritum in peccatore admittere. Et forte tale meritum in puris naturalibus, ad plura naturalia præmia extenderetur, quam nunc in homine peccatore, nimirum ad beatitudinem naturalem, vel ad recipiendum aliquod auxilium naturalis ordinis, ad bene moraliter operandum.

QVAESTIO XXXVI.

Quid poſsit iuſtus ſibi, vel aliis de congruo mereri.

DVbium primum circa primam partẽ tituli eſt; an iuſtus poſſit mereri ſibi reparationem poſt lapſum de congruo, cui Reſpondeo affirmatiue. Sic Vega quæſt. 6 de iuſtificat. ad 6. Et Bellarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 2. & fauet diuus Thom. in cap. 6. ad Hæbreos lectio 3. circa illa verba: Non enim iniuſtus Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri. Quibus opponit verba Ezech. 18. Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, &c. Omnes iuſtitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur. Et reſpondet diſtinguendo meritum condignum, & congruum; & dicit Deum ſub ratione ſubſequentis peccati, obliuiſci præcedentium bonorum operum, quo ad meritum de condigno, non vero quoad meritum de congruo. Eandem ſententiam tenet diuus Bonauentura in 2. diſt. 28. dubio 2. litterali in fine, & Scotus in 4. diſt. 2. quæſt. 2. art. 2. in fine, & probatur. Quia licet per ſubſequens peccatum mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non eſt neceſſe, vt quoad meritum de congruo, etiam mortificentur. Probatur primo, quia peccatum mortale reddit hominẽ incapacem iuſtitiæ apud Deum, ſeu vt Deus ſit illi debitor ex propria iuſtitia, non tamen reddit illum incapacem omnis alterius tituli, ſeu congruitatis fundatæ in operibus eius, vt eorũ intuitu aliquid à Deo obtineat, quod ſufficit ad meritum de congruo; ergo non eſt par vtriusque ratio. Secundo amplius declaratur differentia illa. Nam homo in peccato exiſtens poteſt mereri de congruo apud Deum, etiam auxilia, quibus eandẽ remiſsionem peccatorum cõſequi valeat, ergo eadem ratione opera viua prius facta, poſſunt poſt lapſum hominis, retinere rationem aliquam meriti de congruo ad ſimilia auxilia à Deo obtinẽda.

Nam non minus eſt peccatū præexiſtens in peccatore, quam ſuperueniens in iuſto, ſed præexiſtens, non impedit aciquiſitionem noui meriti de congruo; ergo nec ſuperueniens impediet, & probari poteſt ex illo 2. Paralip. 9. Vbi dixit Iehu Propheta ad Ioſapaht Regem Iuda: impio præbes auxiliū; & qui oderunt Dominum amicicitia adiungeris; & idcirco iram quidē Domini merebaris, ſed bona opera inuenta ſunt in te. Vbi Theodoret. ait. Hinc dicimus, q minuunt peccatorum pœnas, quæ prius fuerant recte facta. Et Lyranus inquit: merebaris iram de rigore iuſtitiæ, ſed propter alia tua bona pepercit tibi ex dulſore ſuæ miſericordiæ. Per quam reprehenſionem conſequutus eſt Ioſaphat vocationem ad pœnitentiam; ergo ex ſola generali ratione peccati, non ſtatim infertur omnia præcedentia opera mortificari, etiam quoad meritum de congruo.

Ex dictis intelligitur honeſtam eſſe illam orationem, qua iuſtus petit, vt reparetur, ſi ceciderit, vt ait D. Thom. 1. 2. q. 138. art. 7. ad 1. quia illa oratio eſt iuſta ex parte obiecti, id eſt, eſt petitio rei iuſtæ, & cōformis diuinæ voluntati. Nā Deus vult vt qui ceciderit, reſurgat. Item procedit ex affectu ſpiritualis ſalutis, & ex pio deſiderio non permanendi in peccato, poteſtque fieri cum omnibus aliis circunſtantiis debitis, id eſt, ex fide, & cum fiducia, ac perſeuerantia, & in nomine Chriſti, ac denique ſine vllo affectu ad peccandum.

Aliud dubium eſt. An poſsit iuſtus ſibi de congruo mereri perſeuerantiæ donum. Reſpondeo iuſti mereri poſſunt de congruo perſeuerantiam in gratia. Ita tenet Vega, & inclinant moderni ad articulum 9. D. Thomæ, quem de merito de congruo, interpretantur poſſe iuſtum mereri perſeuerantiā. Sic Medina ibi. Et nota quod perſeuerantiæ donum, in rigore, incipit intrinſece à primo auxilio efficaci, quod poſt iuſtificationem datur in ordine ad ſeruādum aliquod præceptum, ac ſub inde cætera cōplectitur, quæ diſcurſu temporis, ad ſeruanda præcepta, & vitanda peccata vſque ad mortem dantur; etſi in hoc rigore loquamur, ſicut non poteſt iuſtus de condigno mereri donum perſeuerantiæ, ita neq. de congruo. Ratio eſt: quia etiam meritum de congruo eſſe debet ab auxilio; ergo primum meritū de congruo, quod homo habet poſt iuſtificationem, ſupponit auxiliū efficax, per quod ad perſeuerandū tendit; ergo illud auxilium eſt primum, quod intrinſece donum perſeuerātiæ inchoat, quod nō poteſt cadere ſub meritum de congruo; ergo nec donum perſeuerantiæ vt illud includit.

Alio modo ſumitur perſeuerantia, ſeu perſeuerantiæ donum, quatenus inchoat extrinſece à primo auxilio efficaci dato poſt iuſtificationem, ad perſeuerantiam aliquo modo procreandam; vt ad petendam illam, vel aliquod illius propoſitum, aut deſiderium, habendo, vel aliquid ſimile. Et in hoc ſenſu ſumpſit Auguſtinus lib. de bono perſeuer. cap. 2. & 17. cum dixit poſſe nos impetrare orando perſeuerantiæ donum, ſicut donum caſtitatis, ac ſapientiæ. Et eſt res certiſsima. Nam petitio perſeuerātiæ res iuſta eſt, & communis fidelibus, imo incluſa in illa petitione orationis Dominicæ: Et ne nos inducas in tentationem. Poteſt ergo iuſtus hanc perſeuerantiam de congruo mereri. Et probatur ratione,

tione, nam perſeuerantia, hoc modo ſumpta, ſupponit gratiam, tam ſanctificantem, quam auxiliantem quæ poſsit eſſe principium actus meritorii; ergo ex hac parte non repugnat cadere ſub merito, nec aliæ conditiones deſunt, vt per ſe conſtat propter quam rationē poteſt vnus alteri mereri de congruo perſeuerantiam.

Et nota duobus modis intelligi poſſe iuſtum mereri, vel impetrare donum perſeuerantiæ. Probatur per vnum actum, vel per plures in certo tempore, vel vſque certum inſtans vitæ factos impetrādo perſeuerantiam, & quaſi confimationem in gratia pro reliquo tempore vitæ. Secundo ſucceſsiue per totum vitæ tempus quaſi per partes perſeuerantiam impetrando, verbi gratia, nunc impetrando auxilium efficax ad non cadendum in præſenti occaſione, & poſt illam iterū orando, & impetrando aliud auxilium ad ſeruanda præcepta, iterū occurrentia, & ſic conſequenter ſemper orando, & nunquam deficiendo primus modus impetrandi perſeuerantiam non eſt infallibilis: Multi enim viri ſanctiſsimi, poſt multas orationes, ſæpe cadūt Vnde nos docet Paulus cum timore, & tremore ſalutem noſtrā operari, vt notat Medina dicto art. 9. At ſecundo modo poteſt quis mereri donum perſeuerantiæ, vt ſi quis oret perſeuerāter petendo debito modo perſeuerantiam in gratia in otrationis inſtantia, & frequentia. Sic enim poſſet ſucceſsiue infallibiliter obtinere perſeuerantiam vſque ad mortem. Sic enim fiet, vt procedendo ab vno actu ad alium bene operando, & conueniēter orando, infallibiliter perſeuerantiam conſequatur. Hæc autem infallibilitas non conuenit huic merito de congruo, ratione ſui, ſed ratione impetrationis, quę propriè ſoli orationi, ſeu petitioni, vt talis eſt, reſpondet; quia hæc infallibilitas ſolum fundatur in promiſsione diuina, quæ non eſt facta operibus iuſtorum, quatenus meritoriis de congruo, ſed tantum orationi. Quare vt fructus huius meriti altior ſit, ſemper eſt adiungenda petitio perſeuerantiæ.

Dubium tertium eſt an iuſti poſsint mereri de congruo alia dona gratiæ. Reſpondeo. Quod gratiæ gratis datæ regulariter non dātur ex aliquo merito accipientis, ſed eas diuidit Deus, provt vult, vt ait Paulus 1. Corint. 12. Ratio eſt; quia cum ſolum dentur propter cōmune bonum Eccleſiæ, in earum collatione non ad meritum recipientis reſpicitur, ſed ad conſilium bonitatis diuinæ hæc bona ſit diſponentis. Licet veriſimile ſit ſæpe conferre Deum iuſto aliquos actus, & affectus harum gratiarum propter meritum eius, vt ex hiſtoriis, & factis ſanctorū colligi poteſt: quia cōgruum, eſt Deū per Sanctos ſuos mirabilia operari. Et credibile eſt illis tribuere, vt ad ſanctitatis, ac fidei, & humilitatis, ac gratitudinis perfectionē illis proſint, ſub qua ratione ad dona gratiæ ſanctificantis pertinebunt.

De gratia vero ſanctificante habituali non cadere ſub merito de congruo certum eſt, bene tamē actualis; quia poteſt iuſtus mereri de congruo donum perſeuerātiæ, quod quidem in auxiliis gratiæ ſantificantis conſiſtit. Item poteſt peccator per bonum actum ex primo auxilio mereri ſecundum, & ſic de inceps. Vnde infero: poſſe iuſtum mereri de congruo, non ſolum auxilia ſufficientia, ſed etiā effica-

Digitized by Google

efficacia. Nam ad perſeuerandum in gratia talia requiruntur, non tamen mereri poteſt gratiæ augmentum, quia hoc per ſe ad meritum de condigno ſpectat.

Vltimum dubium eſſe poteſt. An iuſtus de condigno poſsit mereri temporalia bona. Reſpondeo, quod hoc ex dictis ſoluitur. Nam ſi illa bona conſiderentur, vt vtilia ad vitam æternam, poſſunt iuſti illa de congruo mereri, at ſi talia bona abſolute conſiderētur, non videntur proprie cadere ſub hoc merito ſupernaturali, etiam de cōgruo, cum tantum ſint bona ſecundum quid. Ex dictis colligi poteſt: poſſe iuſtum alteri mereri de congruo quod ſibi poteſt, & aliquid amplius; quia poteſt alteri mereri primam gratiam, & non ſibi, vt docet D. Thom. 1.2.q.14. art.6. & omnes Theologi. Et ratio eſt: quia hoc meritum ſupponit primā gratiam in merente, non tamen in eo, cui meretur; idque certum eſt de prima gratia auxiliante etiam efficaci. Hanc enim Stephanus meruit Paulo, vt docent Patres: quia congruum eſt (ait diuus Thomas) vt Deus ſecundum amicitiæ proportionem impleat iuſtum deſiderium de ſalute alterius hominis iuſti, qui volūtatē ipſius Dei implet. Diciturq. iuſtus poſſe mereri alteri primā gratiā, quia poteſt illi mereri, vel applicationē Sacramenti, vel vocationē congruā, etiam ad contritionē in adulto: cum quibus cauſis eſt per ſe, & infallibiliter cōiuncta prima gratia. Ex quibus infero poſſe iuſtum mereri alteri reparationem poſt lapſum propter eaſdem rationes. Nam ſi primum peccatum remitti poteſt, etiam, & ſubſequens. Item poteſt iuſtus mereri alteri perſeuerantiam in gratia, eo ſaltem modo, quo poteſt illam mereri ſibi. Poteſt ergo iuſtus repetitis meritis, & orationibus, mereri alteri in ſingulis opportunitatibus auxiliū efficax ad perſeuerandum. Et ſic finem imponimus toti materiæ de gratia, quam nobis Deus dignetur elargiri, cum dono perſeuerantiæ.

)(:(

LAVS DEO.

INDXE

Digitized by Google

INDEX QVAESTIONVM, QVAE IN HOC OPERE diſcutiuntur.

PROLOGI.

QVÆSTIO prima. An præter phyſicas diſciplinas, ſit neceſſaria alia ſcientia ſupernaturaliter reuelata ad ſalutem conſequendam. Pag. 1
Quæſt. 2. De vtilitate, ac methodo Theologiæ ſcholaſticæ. 3
Quæſt. 3. An Theologia ſit vera, & propria ſcientia. 4
Quæſt. 4. Qualis habitus ſit Theologia. 6
Quæſt. 5. An Theologia noſtra ſubalternetur Theologiæ beatorum. 8
Quæſt. 6. An noſtra Theologia ſit vna ſcientia. 8
Quæſt. 7. An Theologia ſit practica, vel ſpeculatiua. 9
Quæſt. 8. An Deus ſub ratione deitatis, ſit obiectum Theologiæ. 11
Quæſt. 9. An Theologus poſſit euidenter diſſoluere argumenta aduerſariorum. 13
Quæſt. 10. De locis Theologicis, & quid ſit locus, & quotuplex. 13
Quæſt. 11. An idem locus Scripturæ ſub eadē litera plures habeat ſenſus. 14
Quæſt. 12. An Scriptores Canonici, & etiam Patres, vſi fuerint ſacra Scriptura per accommodationem. 15
Quæſt. 13. De ſenſibus ſacræ ſcripturæ, quid ſit ſenſus litteralis. 17
Quæſt. 14. De ſenſu myſtico, ſpirituali, & quotuplex ſit. 18
Quæſt. 15. An ſub eadem littera plures ſenſus litterales contineantur. 20
Quæſt. 16. Ex omnibus editionibus librorum ſacrorum, quæ habenda ſit pro authentica. 22
Quæſt. vltima. De cenſura propoſitionum. 25

DE DEI VNITATE, DIVINISQVE EIVS attributis in communi.

QVæſt. 1. An Deus neceſſario ſit exiſtens. 30
Quæſt. 2. Vtrum eſſe, ſeu exiſtentia Dei, ſit de eſſentia ipſius Dei. 32

Ooo Quæſt.

Quæſt. 3. Vtrum eſſentia Dei conſiſtat in ſolo eſſe, vel quid proprie Deus ſit. 34
Quæſt. 4. An diuina eſſentia ſit omnino ſubſtantia ſimplex, ita vt nullam ſubſtantialem compoſitionem admittat. 35
Quæſt. 5. An Deus ita ſit ſimplex, vt in compoſitione venire non poſſit. 36
Quæſt. 6. Quomodo vnitas conueniat Deo. 37
Quæſt. 7. Quomodo veritas Deo conueniat. 37
Quæſt. 8. De bonitate diuini eſſe. 39
Quæſt. 9. An Deo recte tribuantur alia predicata, ſeu attributa. 41
Quæſt. 10. An diuina attributa diſtinguantur in re ab eſſentia Dei. 43

DE ATTRIBVTIS DEI NEGATIVIS.

Quæſt. 11. An Deus ſit infinitus ſimpliciter, ſitq́; hoc illi proprium. 47
Quæſt. 12. & 13. De immenſitate Dei, eiuſque exiſtentia in omnibus rebus, ſeu locis. 47
Quæſt. 14. De immutabilitate Dei. 50
Quæſt. 15. De Dei æternitate. 51
Quæſt. 16. An Deus ſit omnino incomprehenſibilis. 52
Quæſt. 17. An ſit Deus inuiſibilis, præſertim corporalibus oculis. 53
Quæſt. 18. An Deus ſit inuiſibilis in ſe, & in ſubſtantia ſua reſpectu omnis intellectus creati. 54
Quæſt. 19. An Deus poſſit videri per naturales vires creaturæ. 56
Quæſt. 20. Vtrum viſio Dei ſit ſupernaturalis homini, vel naturæ intellectuali creabili. 57
Quæſt. 21. Vtrum viſio Dei proxime fiat ab intellectu videntis ipſum. 58
Quæſt. 22. Vtrum Deus videatur per Verbum productum à beatis. 60
Quæſt. 23. An videatur Deus per ſpeciem creatam. 61
Quæſt. 24. An de potentia abſoluta poſſit videri Deus in ſe per ſpeciem creatam, an vero infuſam. 63
Quæſt. 25. Vtrum infundatur lumen gloriæ videntibus Deum, & quæ ſit neceſſitas, & munus eius. 64
Quæſt. 26. An viſio Dei ſit connaturalis intellectui lumine gloriæ informato. 68
Quæſt. 27. An viſio Dei ſit cognitio quidditatiua, & intuitiua Dei, habeatque conditiones omnes perfectæ ſcientiæ. 71
Quæſt. 28. An viſio Dei ſit eiuſdem ſpeciei eſſentialis in omnibus beatis, æqualiſque perfectionis. 73
Quæſt. 29. Vnde proxime oriatur inæqualitas viſionis in beatis. 75
Quæſt. 30. An videntes diuinam eſſentiam, neceſſario, & æqualiter videant omnia.

Digitized by Google

omnia attributa, quæ in Deo formaliter ſunt. 76
Quæſt. 31. An beati videntes diuinam eſſentiam, videant tres diuinas perſonas æqualiter. 77
Quæſt. 32. vtrum beati videant liberos actus voluntatis diuinæ. 79
Quæſt. 33. An viſo Deo videri poſsint in ipſo creaturæ. 81
Q. 34. An viſo Deo videantur neceſſario creaturæ, ſaltem vt poſsibiles. 86
Quæſt. 35. An in Deo viſo poſsint videri creaturæ ſecundum ſuam exiſtentiam actualem. 88
Quæſt. 36. quæ res de facto videantur à beatis in Deo. 90
Quæſt. 37. An viſio clara Dei ſit eius comprehenſio. 92
Quæſt. 38. An Deus poſsit clare videri in hac vita mortali. 93
Quæſt. 39. An Deus ſit ineffabilis, ſeu innominabilis. 95
Quæſt. 40. De varijs nominibus Dei. 97
Quæſt. 41. De attributis Dei poſitiuis, & primo de ſcientia, quam Deus de ſeipſo habet. 99
Quæſt. 42. De ſcientia, quam Deus habet de creaturis poſsibilibus. 100
Quæſt. 43. De ſcientia, quam Deus habet de creaturis futuris. 101
Quæſt. 44. Vtrum ſcientia Dei practica ſit, & cauſa rerum. 104
Quæſt. 45. An in diuina ſcientia ſint ideæ creaturarum omnium. 106
Quæſt. 46. De diuina voluntate. 108
Quæſt. 47. De actibus diuinæ voluntatis circa obiecta creata. 109
Quæſt. 48. De voluntate ſigni, & beneplaciti, antecedente, & conſequente. 111
Quæſt. 49. De omnipotentia Dei. 112
Quæſt. 50. De diuina prouidentia. 114

TRACTATVS PRIMVS, De prædeſtinatione.

Quæſt. 1. An prædeſtinatio ſit actio immanens, & libera in Deo. 116
Quæſt. 2. Quæ res proprie prædeſtinentur. 118
Quæſt. 3. An ſupponatur ſcientia in Deo ante decretum prædeſtinationis, & quæ ſit. 121
Quæſt. 4. Vtrum ſcientia conditionata effectuum contingentium, ſit neceſſaria ad prædeſtinationem. 1 2
Quæſt. 5. Vtrum primus actus Dei erga homines ſaluandos, ſit voluntas abſoluta dandi gloriam. 124
Quæſt. 6. An primus actus, quem habuit Deus erga Angelos ſanctos, fuerit eius voluntas abſoluta. 127

Digitized by Google

Quæſt.7. *An decretum gratuitum, quod Deus habuit de beatitudine Angelorum, & hominum, fuerit definitum quoad perſonas, & gradus gratiæ, & gloriæ.* 127

Quæſt.8. *An hoc decretum dandi gloriam prædeſtinatis, fuerit eorum electio, & quando hæc electio fuerit facta.* 128

Quæſt. 9. *Vtrum diuina voluntas præparet media, & quomodo, vt electi infallibiliter ſaluentur.* 130

Quæſt. 10. *An voluntas Dei intentionis, & executionis circa prædeſtinatos, differant inter ſe.* 131

Quæſt. 11. *Vtrum ad prædeſtinationem, neceſſarius ſit actus imperij ratione diſtinctus ab omnibus numeratis.* 134

Quæſt.12. *An prædeſtinatio ſit actus voluntatis, aut intellectus.* 135

Q. 13 *An prædeſtinatio ſit pars prouidẽtiæ, & quomodo ab illa differat.* 13

Quæſt.14. *Vtrum prædeſtinatio ſit ipſe liber vitæ.* 136

TRACTATVS SECVNDVS, De cauſis prædeſtinationis.

Quæſt. 1. *An prædeſtinatio habeat quoad effectus ſuos cauſam phyſicã, & moralem.* 411

Quæſt. 2. *Vtrum aliqua hominis actio ex ſolis viribus liberi arbitrij procedens, poſſit eſſe cauſa prædeſtinationis quoad effectus eius.* 144

Quæſt 3. *Vtrum homo per opera moralia ſolius liberi arbitrij, ſit cauſa diſpoſitiua prædeſtinationis, ſiue quoad effectus.* 146

Quæſt. 4. *Vtrum bonum opus morale poſſit eſſe niſi ex prædeſtinatione, ſeu gratia.* 150

Quæſt.5. *Vtrum bonum opus morale ordinis naturalis, poſſit eſſe cauſa prædeſtinationis quoad aliquem effectum.* 159

Quæſt.6. *Vtrum opera ſupernaturalia, quæ ex gratia procedunt, poſſint eſſe cauſa prædeſtinationis, quoad omnes eius effectus.* 160

Quæſt.7. *Vtrum ex parte Chriſti, vel alicuius puri hominis, poſſit dari cauſa prædeſtinationis alterius, quoad omnes effectus eius.* 162

Quæſt. 8. *Vtrum poſſit dari cauſa prædeſtinationis ex parte actus diuinæ voluntatis.* 163

Quæſt. 9. *Vtrum ex parte hominis electi poſſit dari cauſa, vel ratio prædeſtinationis, quoad liberam determinationem æterni actus.* 164

Q. 10. *Vtrum potuerit purus homo, vel etiam Chriſtus Dñs mereri alijs prædeſtinationem, quoad liberam determinationem electionis diuinæ.* 166

Quæſt. 11. *Vtrum detur aliqua cauſa, vel ratio ex parte Dei electionis prædeſtinatorum.* 170

TRA-

Digitized by Google

TRACTATVS TERTIVS,
De effectibus prædeſtinationis, eorumque concordiâ cum arbitrij libertate.

Quæſt. 1. Vtrum habeat prædeſtinatio aliquos effectus, & in quo genere cauſæ. 171
Quæſt. 2. Quæ conditiones requiruntur, vt aliquod beneficium ſit prædeſtinationis effectus. 172
Quæſt. 3. An gloria, & perſeuerantia ſint effectus prædeſtinationis. 173
Quæſt. 4. Vtrum prima iuſtificatio, omniſq; gratia habitualis, quæ in hac vita datur prædeſtinato, ſit effectus prædeſtinationis. 174
Quæſt. 5. Vtrum omnes actus ſupernaturaliter meritorij quos prædeſtinatus facit, ſint eiuſdem prædeſtinationis effectus. 175
Quæſt. 6. An vocatio, & præuenientia auxilia, ſint prædeſtinationis effectus. 177
Quæſt. 7. An bona naturæ ſint prædeſtinationis effectus, & quomodo. 178
Quæſt. 8. Vtrum malum, vel eius permiſſio, ſit effectus prædeſtinationis. 179
Quæſt. 9. Vtrum ex prædeſtinatione ſequatur neceſſitas habendi, vel conſeruandi gratiam. 181
Quæſt. 10. Vtrum ex prædeſtinatione ſequatur neceſſitas non peccandi, aut bene operandi in ſingulis actibus. 182

TRACTATVS QVARTVS,
De ſupernaturali Dei prouidentia circa æternam ſalutem reproborum, ſeu non electorum.

Quæſt. 1. Vtrum voluerit Deus omnes homines ſaluare, etiam non prædeſtinatos. 183
Quæſt. 2. An Deus prouiderit omnibus adultis non electis media ſufficientia ad æternam ſalutem conſequendam. 185
Quæſt. 3. Vtrum omnibus infantibus, qui ad vſum rationis non perueniunt, prouiderit Deus media ſufficientia ad ſalutem. 187

TRACTATVS QVINTVS,
De reprobatione.

Quæſt. 1. An reprobatio ſit in Deo, & quid ſit. 188
Quæſt. 2. An Deus voluerit aliquem excludere à regno cæleſti in primo ſigno rationis, quo de ſalute hominum decreuit. 190

Quæſt.3. Qui actus diuini intellectus, aut voluntatis in reprobatione intercedant. 191
Quæſt.4. Vtrum reprobationis negatiuæ detur cauſa ex parte hominis. 193
Quæſt.5. An detur cauſa ex parte hominis eius poſitiuæ reprobationis. 194
Quæſt.6. An permiſsio peccati ſit effectus reprobationis, & de alijs effectibus. 195
Quæſt.7. Vtrum reprobatio tollat aliquo modo in adulto reprobo libertatem. 197

TRACTATVS SEXTVS,
Quomodo comparentur inter ſe prædeſtinatio, & reprobatio.

Quæſt. 1. Vtrum prædeſtinatus in hac vita recipiat maiora dona gratiæ, quam reprobus. 197
Quæſt. 2 An numerus prædeſtinatorum, & reproborum certus ſit. 198
Quæſt.3. An numerus prædeſtinatorum ſit maior, vel minor numero reproborum. 199
Quæſt. 4. An ratio diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis ex prædeſtinatione, & reprobatione compleatur. 200

TRACTATVS PRIMVS,
De Trinitate perſonarum, earumque proceſsione.

Quæſt. 1. An in diuinis ſit vere, & proprie nomen perſonæ. 201
Quæſt.2 An in Deo ſint plures perſonæ. 202
Quæſt.3. An ratio perſonæ communis ſit tribus diuinis perſonis. 203
Quæſt.4. An perſonæ diuinæ multiplicentur per realem proceſsionem. 205
Quæſt. 5. An proceſsiones diuinæ ſint immediate à natura, vel per intellectum, & voluntatem. 206
Quæſt. 6. An perſonæ productæ in Deo procedant per actus intelligendi, & amandi vt tales ſunt. 207
Quæſt. 7. Per quos actus intellectus, & voluntatis producantur diuinæ perſonæ. 209
Quæſt.8. An actus intelligendi, & amandi, ſint principium quo, producendi, vel ipſa productio. 210
Quæſt.9. An in Deo ſint tantum duæ proceſsiones reales. 211
Quæſt. 10. An poſsit intellectus creatus ſine diuina reuelatione Trinitatem perſonarum in Deo cognoſcere. 212
Quæſt. 11. An ſuppoſita diuina reuelatione, poſsit intellectus creatus oſtendere Trinitatem in Deo. 214

TRA-

TRACTATVS SECVNDVS,
De trium perſonarum diuinitate.

QVæſt.1. An Pater æternus ſit verus Deus. 216
Quæſt.2. An perſona, quæ eſt verus Deus poßit eſſe producta. 216
Quæſt.3. An Filius ſecunda Trinitatis perſona, ſit verus Deus. 217
Quæſt.4. An Spiritus ſanctus tertia Trinitatis perſona, ſit verus Deus. 219

TRACTATVS TERTIVS,
De vera diſtinctione trium perſonarum, & prędicatis, quę in illis multiplicantur.

QVæſt.1. An diuinæ perſonæ realiter inter ſe diſtinguantur. 220
Quæſt 2. An in Trinitate ſint tres perſonalitates realiter diſtinctæ. 221
Quæſt. 3. An in tribus perſonis ſint tres ſubſiſtentiæ perſonales realiter diſtinctæ. 221
Quæſt. 4 An in diuinis perſonis ſint tres exiſtentiæ perſonales realiter diſtinctæ. 222
Quæſt. 5. An prædicata tranſcendentalia, res, aliquid, ens multiplicentur in Trinitate. 223
Quæſt. 6. An in tribus diuinis perſonis ſint tres vnitates, & tres veritates tranſcendentales. 223
Q 7. An in Trinitate ſint tres bonitates, ac tres perfectiones perſonales. 224
Quæſt. 8. An attributa diuina poſitiua multiplicentur in diuinis. 226
Quæſt 9. An diuina attributa priuatiua multiplicentur in perſonis diuinis. 228.
Quæſt. 10. Quibus verbis diſtinctio perſonalis explicanda ſit. 229

TRACTATVS QVARTVS,
De vera vnitate, & idemptitate perſonarum.

QVæſt.1. An tres perſonæ ſint eiuſdem eſſentiæ, ac naturæ. 230
Quæſt.2. An tres perſonæ ſint idem realiter in vna deitate. 230
Q. 3. An inter perſonas, & eſſentiã ſit diſtinctio in re, vel tantũ rationis. 231
Quæſt.4. An diuinæ perſonæ, ſeu proprietates earum, ſint de eſſentia diuinitatis. 233
Quæſt. 5. An diuina eſſentia ſit de conceptu eſſentiali relationum, ac proprietatum. 234
Quæſt. 6. An tres diuinæ perſonæ habeant eandem perfectam vnitatem in omnibus attributis diuinis. 235

Digitized by Google

Quæſt. 7. An vna, & eadem omnipotentia ſit in ſingulis perſonis. 236
Quæſt. 8. An tres perſonæ diuinæ ſint vnum in ſubſiſtentia abſoluta, & eſſentiali. 236
Quæſt. 9. An tres diuinæ perſonæ ſint vnus Deus eſſentialiter. 237
Quæſt. 10. Pro quo ſupponat hic Deus cum dicitur de tribus perſonis. 238
Quæſt. 11. An inter diuinas perſonas ſit ſimilitudo, & æqualitas. 239
Quæſt. 12. An æqualitas, ſimilitudo, & identitas diuinarum perſonarum ſint relationes reales, vel rationis. 240
Quæſt. 13. An vna perſona ſit in alia per circumince ſſionem, id eſt, mutuam exiſtentiam vnius in alia. 244

TRACTATVS QVINTVS,
De relationibus diuinis, ac notionibus.

QVæſt. 1. An in Deo ſint relationes reales ad intra. 245
Quæſt. 2. Quomodo diuinæ relationes diſtinguantur à perſonis, quas referunt. 246
Quæſt. 3. An relatio ſpirationis actiua realiter diſtinguatur à relationibus perſonarum. 247
Quæſt. 4. An ſpiratio actiua vna ſimplex relatio ſit. 248
Quæſt. 5. Quæ ſint conditiones diuinarum relationum. 249
Quæſt. 6. An omnes relationes diuinæ notiones ſint. 251
Quæſt. 7. Vtrum in Deo ſit addenda ſexta notio, ſcilicet inſpirabilitas. 252

TRACTATVS SEXTVS,
De originibus, & actibus notionalibus.

QVæſt. 1. An origines, & actus notionales ſint idem inter ſe, & cum eſſentia, & relationibus. 254
Quæſt. 2. An actus notionales ſint neceſſarij, & naturales. 256
Quæſt. 3. An actus notionales ſint voluntarij, & liberi. 258
Quæſt. 4. Quæ ſit potentia, ſeu formale principium actuum notionalium. 258.
Quæſt. 5. Quis ſit proprius, & formalis terminus vtriuſque originis. 259
Quæſt. 6. Quomodo actus notionales prædicentur de Deo, diuina eſſentia, potentia, & relatione. 260

TRACTATVS SEPTIMVS,
De proprietatibus conſtituentibus diuinas perſonas.

Quæſt.

Digitized by Google

Queſt. 1. An dentur in Deo proprietates perſonales in abſtracto. 262
Queſt. 2. Quomodo proprietates conſtituant ipſas perſonas. 263
Queſt. 3. An proprietates, quæ conſtituunt perſonas, illas diſtinguant. 264
Queſt. 4. An proprietates conſtituentes, & diſtinguentes perſonas, ſint abſolutæ. 265
Queſt. 5. An proprietates conſtituentes perſonas, ſint relationes, vel origines. 266
Queſt. 6. An relatio ſub ratione relationis, ſit forma conſtituens perſonam. 266
Queſt. 7. An perſona in communi, maxime in diuinis, ſignificet formaliter relationem, vel abſolutum. 266

TRACTATVS OCTAVVS,
De prima perſona Trinitatis, quæ eſt Pater.

Queſt. 1. An paternitas ſit prima proprietas Patris. 269
Queſt. 2. An eſſe ingenitum ſit altera proprietas primæ perſonæ. 270
Queſt. 3. An ſit proprium primæ perſonæ eſſe principium deitatis. 270

TRACTATVS NONVS,
De ſecunda Trinitatis perſona.

Queſt. 1. An ſecunda Trinitatis perſona ſit verus Filius, & Verbum Patris. 271
Queſt. 2. An ſecunda Trinitatis perſona ſit proprie Verbum. 272
Queſt. 3. An Verbum in Deo tantum ſit perſonale, vel etiam eſſentiale. 274
Queſt. 4. An Verbum diuinum producatur ex omnibus, quæ in Deo ſunt formaliter. 274
Queſt. 5. An Verbum diuinum procedat ex cognitione creaturarum poſſibilium. 277
Queſt. 6. An Verbum diuinum procedat ex ſcientia viſionis creaturarum. 280.
Queſt. 7. An Verbum diuinum ſit vera, & naturalis imago Patris. 281
Queſt. 8. An Filius ſit imago ſolius Patris. 282
Queſt. 9. An Verbum ſit ſapiens ſapientia Patris. 283
Queſt. 10. An Filius generetur ex ſubſtantia Patris. 284

TRACTATVS DECIMVS,
De Spiratore, ſeu principio Spiritus ſancti.

Quæſt. 1. An ſolus Pater ſit Spiritus ſancti principium, vel etiam Filius. 286
Quæſt. 2. An ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, diſtingueretur realiter ab illo. 287
Quæſt. 3. Vnde generatio, & ſpiratio diſtinguantur. 290
Quæſt. 4. An Pater, & Filius immediate, & æque principaliter producant Spiritum ſanctum. 291
Quæſt. 5. An etiam ſecundum rationem Pater, & Filius immediate producant Spiritum ſanctum. 292
Quæſt. 6. An Pater, & Filius ſpirent vt duæ perſonæ ad ſpirandum per ſe requiſitæ. 293
Quæſt. 7. An Pater, & Filius ſint vnus ſpirator, & vnum principium Spiritus ſancti. 295

TRACTATVS VNDECIMVS,
De Spiritu ſancto, tertia Trinitatis perſona.

Quæſt. 1. An tertia Trinitatis perſona ex vi ſuæ proceſſionis recte appelletur Spiritus ſanctus, & amor, & ex quarum rerum amore procedat. 296
Quæſt. 2. An Pater, & Filius diligant ſe, & alia Spiritu ſancto. 298
Quæſt. 3. An Spiritus ſanctus ex vi ſuæ proceſſionis, proprie ſit donũ. 299
Quæſt. 4. Cur Spiritus ſancti proceſſio non ſit generatio. 300

TRACTATVS VLTIMVS,
De miſsione diuinarum perſonarum.

Quæſt. 1. Quid ſit miſsio, & quibus diuinis perſonis mitti cõueniat. 303
Quæſt. 2. Quænam perſona poſsit aliam mittere. 305
Quæſt. 3. An detur miſsio viſibilis, & inuiſibilis diuinæ perſonæ. 306
Quæſt. 4. De inuiſibili miſsione diuinarum perſonarum. 307
Quæſt. 5. De miſsionibus viſibilibus Spiritus ſancti. 309

TRACTATVS DE CREATIONE.

Quæſt. 1. An Deus ſit auctor omnium rerum. 312
Quæſt. 2. An creatio ſit productio ex nihilo. 313
Quæſt. 3. An creatio ſit tantum ſubſiſtentium. 315
Quæſt. 4. An creatura poſsit ex ſe habere virtutem creandi. 317
Quæſt. 5. An creatura poſsit, ſaltem inſtrumentaliter, creare. 319
Quæſt. 6. An mundus potuerit eſſe ab æterno. 322

TRA-

Digitized by Google

TRACTATVS PRIMVS,
De Angelis.

Queſt.1. An Angeli ſint incorporei. 324
Queſt.2. An Angeli compoſiti ſint ex materia, & forma. 326
Queſt 3. vnde ſumatur in Angelis genus, & differentia. 327
Queſt. 4. An multitudo Angelorum excedat numerum rerum corporearum. 328
Queſt. 5. An Angeli ex ſua natura ſpecie differant. 329
Queſt 6. An Angeli ex ſua natura ſint incorruptibiles, vel tantum ex Dei gratia. 300
Queſt.7. An in corporibus aſſumptis vere Angeli appareant, vel ſolum ſecundum imaginationem. 331
Queſt.8. An omnes Dei apparitiones factæ fuerint miniſterio Angelorum. 332.
Queſt.9. An apparitiones vitæ fieri poſsint ab Angelis in corporibus aſſumptis. 333

TRACTATVS SECVNDVS,
Et primo de loco Angelorum.

Queſt.1. An Angeli vere ſint in loco corporeo. 335
Queſt.2. Quænam ſit ratio Angeli eſſendi in loco. 335
Queſt.3. An Angelus neceſſario ſit vbi operatur. 337
Queſt.4. An poſsit eſſe Angelus ſimul in diuerſis locis. 338
Queſt 5. An Angelus ita habeat determinatum locum, vt in maiori, vel minori eſſe non poſsit. 339
Queſt 6. An poſsit Angelus eſſe in loco indiuiſibili. 339
Queſt 7. An plures Angeli ſimul poſsunt eſſe in eodem loco. 341

TRACTATVS TERTIVS,
De motu locali Angelorum.

Queſt.1. An Angelus moueri poſsit de loco ad locum. 341
Queſt 2. An motus Angeli ſit aliquid in ipſo Angelo. 342
Queſt.3. An motus Angeli per medium poſsit eſſe in inſtanti. 343

TRACTATVS QVARTVS,
De cognitione Angelorum.

Queſt.

Digitized by Google

Queſt. 1. De cognitione Angeli, & eius intellectu agenti, & poßibili. 346.
Quæſt. 2. An Angelus intelligat per ſpecies. 347
Quæſt. 3. An Angelus accipiat ſpecies à rebus. 348
Quæſt. 4. An quo ſuperior Angelus eſt, eo per pauciores ſpecies intelligat. 350.
Quæſt. 5. An Angelus ſeipſum cognoſcat per ſuam eſſentiam. 351
Queſt. 6. Quomodo vnus Angelus alium cognoſcat. 352
Quæſt. 7. Quo pacto Angelus naturaliter Deum cognoſcat. 353
Quæſt. 8. An futura contingentia ex ſolis cauſis naturalibus, prouenientia poſſunt ab Angelis cognoſci. 355
Quæſt. 9. An futura contingentia ex libero arbitrio, poſsint certo ab Angelis cognoſci. 356
Queſt. 10. An cogitationes, & affectus cordis noſtri ab Angelo propria virtute cognoſcantur. 359
Quæſt. 11. Quo pacto Angeli inter ſe loquantur. 361
Queſt. 12. An poßit Angelus loqui cum altero in quacunque diſtantia. 365
Quæſt. 13. An poſsit vnus Angelus ita loqui, vt alij non audiant. 366
Queſt. 14. An habuerint Angeli notitiam myſteriorum ſupernaturalium per reuelationem Dei. 367
Queſt. 15. An intellectus vnius Angeli ab alio illuminetur. 372
Quæſt. 16. An ſolus Angelus inferior à ſuperiori poſsit illuminari. 373
Quæſt. 17. An materia corporea obediat Angelo ad quamcumque formam. 376.
Quæſt. 18. An intellectus Angelicus quandoque ſit in potentia, quandoque in actu. 377
Quæſt. 19. Vtrum Angelus extra ſe aliquid neceſſario cognoſcat. 378
Queſt. 20. Vtrum intellectus Angelicus diſcurrat. 381
Queſt. 21. An Angelus intelligat componendo, & diuidendo. 382
Quæſt. 22. An creati fuerint Angeli ante mundum corporeum. 387
Quæſt. 23. An Angeli fuerint creati in cælo Empyreo. 389
Queſt. 24. An Angeli creati fuerint ſolum in beatitudine naturali, vel ſupernaturali. 392
Quæſt. 25. An Angeli fuerint creati in gratia, an in pura natura. 394
Quæſt. 26. An omnes Angeli creati fuerint in ſanctitate, & gratia æquali. 396
Quæſt. 27. An voluntas Angeli capax ſit naturalium habituum, qui proprijs actibus acquirantur. 398
Quæſt. 28. An Angelus conſequutus fuerit beatitudinem poſt vnum actum meriti, vel poſt plures. 400

Quæſt.

Digitized by Google

Quæſt. 29. An Angeli beati creſcere poſsint in beatitudine eſſentiali, an ſolum in accidentali. 405
Quæſt. 30. An fieri poſsit à Deo creatura rationalis impeccabilis ſuapte natura. 410
Q. 31. An peccatum Angeli fuerit ſuperbiæ, aut luxuriæ ſpiritualis. 412
Quæſt. 32. An peccauerit Angelus appetendo vnionem hypoſtaticam cum Deo. 477
Quæſt. 33. An peccauerit Angelus appetendo æqualitatem cum Deo. 418
Quæſt 34. An peccauerit Angelus per immoderatum affectum ſuæ beatitudinis. 420
Quæſt. 35. An Angelus potuerit peccare appetitu beatitudinis naturalis. 423.
Quæſt. 36. An appetierit Lucifer alijs præferri. 424
Quæſt. 37. An potuerit Angelus in primo inſtanti ſui eſſe peccare. 424
Quæſt. 38. An Lucifer primus inter peccantes, fuerit ſupremus inter omnes. 427
Quæſt. 39. An peccatum Luciferi fuerit alijs cauſa peccandi. 429
Quæſt. 40. Vtrum in Angelico intellectu ante peccatum potuerit præcedere defectus, vt occaſio talis peccati. 432
Quæſt. 41. Vtrum de facto Angeli mali per ignorantiam, vel cum plena ſcientia, & aduertentia peccauerint. 436
Quæſt. 42. An Lucifer alia peccata in via commiſerit. 437
Quæſt. 43. Quænam ſit cauſa perpetua obdurationis dæmonum. 443
Quæſt. 44. Quo pacto Deus perpetuo deneget dæmonijs ſuam gratiam, ne conuertantur. 445
Quæſt. 45. An voluntas dæmonum opus aliquod morale poſsit velle. 449
Quæſt. 46. De triſtitia, & dolore dæmonum. 451
Quæſt. 47. An triſtitia dæmonum de amiſſa gloria ad pœnam damni pertineat. 454
Quæſt. 48. Quanta ſit in Angelis malis cæcitas mentis, & ad quam pœnam pertineat. 456
Quæſt. 49. Quo pacto dæmones ab igne corporeo torqueantur. 459
Quæſt. 50. Quis ſit dæmonum pœnalis locus. 455
Quæſt. 51. Quinam Angeli in miniſterium hominum mittantur. 459
Quæſt. 52. De Angelis tutelaribus, ſeu cuſtodibus. 474
Quæſt 53. Quomodo miniſteria Angelicæ cuſtodiæ diſtributa ſint inter Angelos. 477
Quæſt. 54. De actionibus Angelicæ cuſtodiæ, eiuſque effectibus. 478
Quæſt 55. An dæmonum munus ſit homines tentare, & ad peccatum inducere. 481

Quæſt.

Quæſt. 56. An omnes tentationes, ac omnia peccata hominū ex dæmonum actione proueniant. 483
Quæſt. 57. Vtrum ad miniſteria dæmonum pertineat hominibus nocere, vel alia mala pœnæ inferre. 486
Quæſt. vltima. Vtrum miniſteria dæmonum per varios principatus diuiſa ſint. 487

TRACTATVS DE libero arbitrio.

QVæſtio prima. De nominibus naturæ, & liberi arbitrij. 491
Quæſt. 2. Quæ ſint neceſſaria vt potentia ſit libera, & libere operetur. 492
Quæſt. 3. An recte deſcribatur poteſtas libera eſſe, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit agere, & non agere. 495
Quæſt. 4. An voluntas cum omnibus requiſitis ex parte intellectus ad libere agendum, poſſit à Deo moueri vt neceſſario velit. 496
Quæſt 5. Quomodo indifferente iudicio rationis, poſſit voluntas à Deo neceſſitari. 498
Quæſt. 6. Vtrum neceſſitas illa, quæ libertati repugnat, ſit antecedens, vel conſequens, ſeu in ſenſu compoſito, vel diuiſo. 500

TRACTATVS DE SCIENTIA Dei conditionata.

QVæſt. 1. An ſcientia conditionata detur in Deo. 501
Quæſt. 2. An Deus habeat ſcientiam conditionatam futurorum ante decretum ſuæ voluntatis. 507
Quæſt 3. An ratione a priori oſtendi poſſit dari in Deo conditionatam præſcientiam. 510
Quæſt. 4. An decreta aliqua conditionata, & libera Deo attribuenda ſint, in quibus non poſſint præſciri contingentia ſub conditione futura. 512
Quæſt. 5. An ſcientia viſionis ſit cauſa futurorum. 515

TRACTATVS DE STATIBVS humanæ naturę.

QVæſt. 1. An poſſit homo in ſtatu puræ naturæ creari in ordine ad finem ſupernaturalem. 518
Quæſt. 2. an potuerit homo creari cum integritate naturæ. 521

Quæſt.

Digitized by Google

Quæſt 3. *An ſtatus innocentiæ, ſeu originalis iuſtitiæ, aliquid addat ſtatui puræ, & integræ naturæ.* 522
Quæſt.4. *Qualis ſit gratiæ ſtatus, & quomodo ab aliis differat.* 523
Quæſt.5. *Quis & qualis ſit ſtatus hominis in natura lapſa per culpam mortalem.* 524
Quæſt.6. *An homo in ſtatu naturæ lapſæ careat libertate.* 525
Quæſt.7. *An in ſtatu naturæ lapſæ homo ſit intrinſece debilior ad operandum, quam eſſet in ſtatu puræ naturæ.* 526
Quæſt.8. *An in ſtatu naturæ lapſæ debilior ſit homo ad bonum operandum, quam in pura natura, ſaltem extrinſece.* 528

TRACTATVS PRIMVS,

De *gratia.*

QVæſt.1. *An gratia ſit donum Dei gratuitum.* 529
Quæſt. 2. *An omne donum gratuitum ſit vera gratia Dei, & Chriſti.* 531.
Quæſt.3. *An gratia non ſolum ſignificet donum creatum, ſed increatum; nec ſolum internum, ſed etiam externum.* 532
Quæſt. 4. *An recte diuidatur gratia in gratis datam, & gratum facientem.* 535
Quæſt.5. *Quot ſint gratiæ gratis datæ, & quid vna quæque eorum ſit.* 538
Quæſt.6. *Quotuplex ſit gratia ſanctificans, ſeu gratum faciens.* 547

TRACTATVS SECVNDVS DE GRATIA,

deque varijs erroribus contra ipſam.

QVæſt.1. *De Iudæorum errore circa veram Chriſti gratiam.* 549
Quæſt.2. *De errore Pelagij contra diuinam gratiam.* 550
Quæſt.3. *An Pelagius negauerit non ſolum gratiæ auxilia, ſed etiam neceſſitatem concurſus Dei generalis ad humanas actiones.* 551
Quæſt.4. *Quis fuerit error Semipelagianorum, & qui eius auctores, & ſectatores.* 552
Quæſt.5. *In quo vſu, vel actibus liberi arbitrij, hoc meritum Semipelagiani collocauerint.* 554
Quæſt 6 *De errore Lutheri, & Caluini, & ſectariorum, circa gratiam Dei, & liberum arbitrium.* 555
Quæſt.7. *De auctoritate Pontificum Romanorum, qui gratiam defenderũt, & aliis ſcriptis.* 556
Quæſt. 8. *De cenſura Pii V. & Gregorii XIII. aliquarum aſſertionum circa materiam de gratia.* 558

Digitized by Google

Quæſt. 9. De Concilio Dioſpolitano in Paleſtina, Epheſino, & Africanis contra Pelagium congregatis. 559

Quæſt. 10 De alijs Concilijs contra reliquias Pelagianorum celebratis. 560

Quæſt. 11. De Patribus, qui veram doctrinam de gratia tradiderunt, & contrarias hereſes confutarunt. 562

TRACTATVS TERTIVS,
De neceſsitate gratiæ ad perficienda bona opera moralia, ordinis naturalis.

Quæſtio prima. Vtrum homini ad veritatem naturalem cognoſcēdam, ſit neceſſaria gratia in omni ſtatu. 564

Quæſt. 2. Vtrum ad omnem moralem cogitationem honeſtam, gratia ſit neceſſaria. 567

Quæſt. 3. Vtrum homo lapſus poßit aliquando honeſta operari per quamcumque virtutem, ſiue naturæ, ſiue gratiæ. 569

Quæſt. 4. Vtrum ad omne bonum opus morale ſit neceſſaria gratia ſanctificans. 571

Quæſt. 5. Vtrum gratia fidei ſit neceſſaria ad opus moraliter bonum, etiam ordinis naturalis. 573

Quæſt. 6. Vtrum interna gratia ſpecialis ſit homini lapſo ſimpliciter neceſſaria ad honeſte operandum. 577

Quæſt. 7 Vtrum neceſſaria ſit motio ſpecialis, vel qualitas, phyſicè voluntatem determinans ad honeſtam operationem moralem ordinis naturalis. 579

Quæſt. 8. An cogitatio honeſta naturalis congrua, ſit vera gratia in homine non eleuato ad finem ſupernaturalem. 583

Quæſt. 9. An cogitatio congrua ad bene moraliter operandum ſit vera, & ſupernaturalis gratia, reſpectu hominis eleuati ad finem ſupernaturalē. 585.

Quæſt. 10. Quomodo intelligenda ſunt Concilia cum Auguſtino, dicentia, liberum arbitrium ſine auxilio, non niſi ad peccandum valere. 590

Quæſt. 11. Vtrum ad ſingulas tentationes ſuperandas, legi naturali repugnantes, neceſſarium ſit ſingulare auxilium gratiæ. 592

Quæſt. 12. Vtrum ad vincendas ſingulas graues tentationes contra legem naturalem in ſtatu naturæ lapſæ, neceſſarium ſit ſpeciale auxilium gratiæ. 594

Quæſt. 13. Vtrum homo in ſtatu naturæ integræ, ſeruare potuiſſet totam legem, & peccata omnia vitare ſine auxilio gratiæ. 597

Quæſt. 14. Vtrum homo lapſus poßit omnia præcepta naturalia diu ſeruare, vitando

Digitized by Google

vitando omnia peccata mortalia, & tentationes vincere, ſine ſpeciali gratiæ auxilio. 598
Quæſt. 15. Vtrum ad ſeruandam legem naturalem, & vitanda omnia peccata, ſit neceſſaria habitualis gratia, vel fides, aut ſufficiet auxilium actuale. 599
Quæſt. 16. Vtrum homo in puris naturalibus conditus, poſſet per vires liberi arbitrij ſine ſpeciali Dei adiutorio, ſine peccato exiſtere. 601
Quæſt. 17. Vtrum homo lapſus poſſit ſine auxilio gratiæ elicere aliquem actum dilectionis Dei, ſaltem vt eſt auctor, & finis naturalis. 602
Quæſt. 18. Vtrum homo in aliquo ſtatu poſſit diligere Deum auctorem naturæ amore beneuolentiæ, ſine auxilio gratiæ. 604
Quæſt. 19. Vtrum diligere Deum ſuper omnia vt auctorem naturæ, ſit actus ſupernaturalis excedens vires liberi arbitrij. 606
Quæſt. 20. Vtrum in ſtatu naturæ lapſæ poſſit homo diligere Deum vt auctorem naturæ ſuper omnia viribus arbitrij, ſine ſpeciali auxilio gratiæ. 608.
Quæſt. 21. Quæ gratia ſit neceſſaria in ſtatu naturæ lapſæ ad diligendum Deum vt auctorem naturæ, ſuper omnia amore naturali. 610
Quæſt. 22. Vtrum homo in puris naturalibus poſſit amare Deum, vt finem naturæ ſuper omnia. 611
Quæſt. 23. Vtrum ſit aliquis actus virtutis naturalis, ſeu acquiſitæ præter amorem Dei, qui non poſſit ſine gratia fieri in ſtatu naturæ lapſæ. 612
Quæſt. 24. Vtrum homo lapſus, vel in puris naturalibus, poſſit ſine auxilio gratiæ naturales virtutes acquirere. 614

TRACTATVS QVARTVS,

De neceſsitate gratię ad actus diuini ordinis eliciendos, & ſeruanda ſupernaturalia pręcepta.

QVæſtio prima. Vtrum gratia, & diuinæ reuelationes ad Deum in hac vita cognoſcendum ſicut oportet, ſit neceſſaria. 615
Q. 2. Vtrum ad credendū reuelatis, ſpecialis gratia Dei ſit neceſſaria. 617
Quæſt. 3. Vtrum ad initium fidei ſit neceſſaria gratia. 618
Quæſt. 4. An actus fidei ſit in ſe, & in ſubſtantia ſupernaturalis. 619
Quæſt. 5. Vtrum poſſit homo aſſentiri myſterijs ſupernaturalibus ſine auxilio ſpeciali gratiæ. 624
Quæſt. 6. Vtrum fides aliqua, quæ idem motiuum credendi, & formalem rationem obiecti habeat, cum infuſa poſſit haberi naturaliter. 627
Quæſt. 7. Vtrum ad ſperandum ſicut oportet, diuina promiſsiones, gratiæ auxilium requiratur. 630

Digitized by Google

Quæſt.8. Vtrum ad amandum Deum amore concupiſcentiæ, vt eſt ſummum bonũ,& commodũ hominis amantis, ſit neceſſarium auxiliũ gratiæ. 631
Quæſt.9. Vtrum ad amandum Deum vt finem ſupernaturalem amore amicitiæ perfectæ, ſit per ſe neceſſarium auxilium gratiæ. 634
Quæſt. 10. Vtrum ad amandum Deum auctorem gratiæ amore imperfecto, ſit neceſſarium per ſe gratiæ ſupernaturalis auxilium. 636
Quæſt.11. Vtrum ad aliquos actus moralium virtutum ſupernaturalium, ſit neceſſaria gratia. 637
Quæſt. 12. Vtrum præter actum fidei ſint in intellectu ſpeculatiuo aliqui actus ſupernaturales, ad quos gratia per ſe requiratur. 639
Quæſt. 13. Quis ſit actus ſapientiæ ſpecialiter ſpiritui ſancto attributus. 641.
Quæſt. 14. Quis ſit actus intellectus attributus ſpecialiter dono Spiritus ſancti. 643
Quæſt. 15. Quis ſit actus ſcientiæ attributus ſpecialiter dono Spiritus ſancti. 644
Quæſt. 16. Quinam actus ſint fortitudo, pietas, timor, & conſilium dona ſpiritus ſancti. 646
Quæſt. 17. Vtrum præter actus virtutum, & donorum ſint alij actus ſupernaturales, ad quos ſit neceſſaria ſpecialis gratia. 649
Quæſt. 18. De fructibus Spiritus ſancti. 652
Quæſt. 19. Vtrum ad ſeruanda ſupernaturalia præcepta, quæ de internis actibus data ſunt, ſit gratia neceſſaria. 653
Quæſt. 20. Vtrum ad ſeruanda præcepta ſupernaturalia de externis actibus, ſit neceſſaria gratia. 655
Quæſt. 21. Vtrum etiam iuſtis ſit neceſſaria noua gratia ad exequenda media neceſſaria, vel vtilia ad æternam ſalutem conſequendam. 658

TRACTATVS QVINTVS.

De eſſentia gratiæ, ſeu iuſtitiæ habitualis.

Quæſt. 1. Vtrum inter dona gratiæ gratum facientis, detur aliquod creatum permanens homini intrinſece inhærens. 659
Quæſt. 2. An ſit de fide dari iuſtis dona gratiæ habitualia permanentia ab actibus diſtincta. 662
Quæſt. 3. An gratia habitualis includat habitus, ſeu virtutes infuſas. 665
Quæſt. 4. An habitus infuſus ſit tota ratio proxima, & per ſe efficiendi actum infuſum. 667
Quæſt. 5. Vtrum habitus infuſus, vel potentia, ſit principalis cauſa proxima actus ſupernaturalis. 669

Quæſt.

Quæſt 6. Vtrum potentia habitu infuſo prædita, ſit cauſa principalis ſui actus. 671
Quæſt. 7. Vtrum infundantur iuſtis tres virtutes Theologales habitualiter in eis manentes. 672
Quæſt. 8. Vtrum ad gratiam habitualem pertineant etiam virtutes morales, ſeu cardinales per ſe infuſæ. 675
Quæſt. 9 Vtrum præter virtutes infundantur cum gratia habituali dona ſpiritus ſancti. 677
Quæſt. 10. Vtrum præter habitus operatiuos detur iuſtis habitualis gratia ab illis diſtincta animæ infuſa. 679
Quæſt. 11. Vtrum gratia ſit immediate in eſſentia animæ. 687
Quæſt. 12. Vtrum circa obiecta habituum infuſorum dentur habitus acquiſiti concomitantes infuſos. 689

TRACTATVS SEXTVS,

De iuſtificatione, ſeu ſanctificatione hominis, prout eſt effectus formalis gratiæ habitualis.

Quæſtio prima. An gratia intrinſece, & per ſe faciat hominem gratum. 692
Quæſt. 2. Vtrum gratia ex ſua natura conſtituat hominem filium Dei adoptiuum, & heredem vitæ æternæ. 696
Quæſt. 3. An poſsit Deus hominem ſibi gratum reddere, & hæredem gloriæ ſine gratia inhærente. 697
Quæſt. 4. An homo qualitate gratiæ affectus, poſsit non eſſe gratus Deo, neque filius eius adoptiuus. 699
Quæſt. 5. An gratia habitualis habeat maiorem vim, & dignitatem ex Chriſto, ad hominem ſanctificandum. 701
Quæſt. 6. Vtrum iuſtificatio ſit effectus formalis poſitiuus gratiæ. 702
Quæſt. 7. Vtrum aliqua gratia homini inhærens, ex ſua natura formaliter conferat poſitiuum iuſtificationis effectum. 705
Quæſt. 8. An forma iuſtificans ſit actus, vel habitus, vel vterque ſimul. 709.
Quæſt. 9. Vtrum gratia, qua formaliter iuſtificamur, ſit vnus, vel plures habitus. 712
Quæſt. 10. Vtrum in iuſtificatione hominis vera peccatorum remiſsio fiat. 714.
Quæſt. 11. Vtrum iuſtificatio, & remiſsio peccati ſint duo in re diſtincta. 716.

Digitized by Google

Quæſt. 12. Vtrum remiſsio peccati mortalis ſit effectus formalis, & connaturalis iuſtitiæ inhærentis. 719
Quæſt. 13. Vtrum actus inhærentis iuſtitiæ, verbi gratia, dilectionis Dei, vel contritionis, ex natura ſua formaliter excludat peccatum, ſine alia Dei remiſsione. 726
Quæſt. 14. Vtrum actus perfectus infuſæ dilectionis Dei, vel contritionis, ſit ex vi ſua intrinſeca forma formaliter excludens peccatum. 726
Quæſt. 15. An forma neceſſaria ad excludendum peccatum, ſit proprius habitus infuſus realiter diſtinctus ab anima, & ab eius potentijs. 733
Quæſt. 16. Quænam ſit habitualis forma infuſa formaliter excludens peccatum. 734
Quæſt. 17. An ſolus habitus ſit integra forma expellens peccatũ, vel actum etiam requirat. 736
Quæſt. 18. An actualis iuſtitia poſsit infundi peccatori de potentia Dei abſoluta ſine remiſsione peccati mortalis. 737
Quæſt. 19. An de abſoluta potentia poſsit homo actu mortaliter peccans habere habitum gratiæ, & virtutum. 738
Quæſt. 20. An poſsit Deus conſeruare, vel infundere iuſtitiam in homine, qui peccauit mortaliter, non remittendo ei peccata. 741
Quæſt. 21. An de potentia Dei abſoluta remitti poſsit peccatum mortale ſine actu peccatoris per ſolam infuſionem habitus. 743
Quæſt. 22. Vtrum ſine habitu gratiæ per ſolos actus poſsit Deus de abſoluta potentia ſua peccatum mortale remittere. 745
Quæſt. 23. An ſine vlla mutatione phyſica in peccatore facta, poſsit ei peccatum mortale remitti. 747
Quæſt. 24. An remiſsio venialis peccati pertineat ad effectum formalem gratiæ habitualis. 749
Quæſt. 25. Vtrum iuſtificatio ſit maximum, & miraculoſum opus Dei. 751

TRACTATVS SEPTIMVS,

[De cauſis habitualis gratię, totaque iuſtificationis mutatione, & ordine ipſius.

Quæſt. 1. Quæ ſit cauſa finalis habitudis gratiæ, ſeu noſtræ iuſtificationis. 753
Quæſt. 2. Vtrum gratia habeat veram cauſam materialem, & ita per creationem non fiat. 755
Quæſt. 3. Vtrum ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ. 757
Quæſt. 4. Vtrum habitus virtutis infuſæ ſuis actibus producatur. 759
Quæſt. 5. Vtrum ad habitualem gratiam diſpoſitio aliqua phyſica præcedere poſsit, vel tantum moralis, vel per modum actus ſecundi. 761

Quæſt.

Quæſt. 6. Vtrum ad infuſionem gratiæ in iuſtificatione impij requiratur actus peccatoris per modum præuiæ diſpoſitionis. 762
Quæſt. 7. Vtrum actus ad gratiam diſponens ſit ſupernaturalis, & ex auxilio gratiæ. 765
Quæſt. 8. Vtrum actus, quo ſe homo ad gratiam diſponat, debeat elici à libero arbitrio. 767
Quæſt. 9. Vtrum diſpoſitio ad iuſtitiam ſit vera cauſa moralis gratiæ habitualis, & remiſſionis peccati. 768
Quæſt. 10. Vtrum actus, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem, ſit effectus eiuſdem gratiæ. 773
Quæſt. 11. Vtrum prima diſpoſitio ad iuſtificationem neceſſaria, ſit actus fidei, & intellectus. 778
Quæſt. 12. Quæ fides, ſeu cuius obiecti ſit fides iuſtificans. 779
Quæſt. 13. Vtrum præter fidem, aliquis motus liberi arbitrij, ſit neceſſaria diſpoſitio ad ſalutem. 781
Quæſt. 14. An ſpes ſit diſpoſitio ad iuſtitiam, & quæ illa ſit. 782
Quæſt. 15. Quanta ſit neceſsitas actus ſpei ad iuſtificationem, & an ſit maior quam timoris. 783
Quæſt. 16. De cæteris actibus voluntatis, qui ad iuſtificationem diſponunt. 785.
Quæſt. 17. Quo ſenſu dicat Paulus, hominem non iuſtificari ex operibus, & Iacobus ex operibus iuſtificari. 790
Quæſt. 18. Vtrum in opere iuſtificationis aliquis ordo, ſeu ſucceſſio temporis neceſſaria ſit. 794
Q. 19. Vtrum in opere iuſtificationis aliquis ordo naturæ intercedat. 796

TRACTATVS OCTAVVS,
De augmento, ac perfectione iuſtitiæ, ſeu gratiæ.

Quæſt. 1. Vtrum gratia in ſanctis hominibus per bona eorum opera augeri poſſit. 801
Quæſt. 2. Vtrum hoc iuſtitiæ augmentum per intenſiorem habitum fiat. 802
Quæſt. 3. Vtrum gratia viæ per omnia, & ſingula bona opera iuſtorum augeatur. 804
Quæſt. 4. Vtrum quoties augetur gratia per actus meritorios charitatis, cæteræ virtutes infuſæ ſimul augeantur. 809
Quæſt. 5. Vtrum gratia viatoris poſſit ſemper augeri ſine termino. 812
Quæſt. 6. Vtrum iuſti in hac vita poſſint ſemper in gratia creſcere, & intra quem terminum. 813

Quæſt. 7. Vtrum in hominibus lapſis poſſit gratia ita creſcere, vt fomitem peccati omni extinguat. 815
Quæſt. 8. Vtrum homo poſſit in tota vita non peccare venialiter per gratiam legis ordinariæ. 817
Quæſt. 9. Vtrum iuſti in hac vita poſſint eſſe certi certitudine fidei de ſua iuſtitia. 820
Quæſt. 10. An iuſti poſſint eſſe certi, ſaltim certitudine Theologica, ſiue ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis. 822
Quæſt. 11. An ex operibus iuſtitiæ poſſit iuſtus eſſe moraliter certus de ſua gratia, & in quo gradu. 823
Quæſt. 12. Vtrum fidelis poſſit, aut teneatur certa fide credere ſe veram fidem, & ſpem habere. 826

TRACTATVS NONVS,

De conſeruatione gratiæ habitualis, ac perſeuerantiæ dono.

Qvæſtio prima. Vtrum ad conſeruationem gratiæ neceſſaria ſint bona opera ex parte hominis. 829
Quæſt. 2. Quid ſit ad gratiæ conſeruationem ex parte Dei neceſſarium. 831
Quæſt. 3. Vtrum quilibet iuſtus poſſit in gratia diu perſeuerare ſi velit. 832
Quæſt. 4. Vtrum perſeuerantia in gratia vſque ad mortem, ſemper, & in omnibus ſpeciale donum gratiæ ſit. 833
Quæſt. 5. Quid ſit donum perſeuerandi vſque in finem, & quid addat vltra poteſtatem perſeuerandi. 835
Quæſt. 6. Vtrum donum perſeuerantiæ ſit eiuſdem rationis in omnibus. 836
Quæſt. 7. Vtrum perſeuerantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat. 837
Quæſt. 8. Vtrum donum perſeuerantiæ hominem in gratia confirmet. 840
Quæſt. 9. Vtrum homo in ſtatu innocentiæ, & Angeli viatores ex ſpeciali dono gratiæ ad perſeuerandum indiguerint. 843

TRACTATVS DECIMVS,

De perpetuitate gratiæ, vel amiſsione.

Qvæſtio prima. Vtrum gratia ſemel habita perpetua ſit, & inamiſsibilis. 846
Quæſt. 2. Vtrum gratia ſemel habita, ſi amittatur, poſſit iterum recuperari. 848
Quæſt. 3. Vtrum gratia, virtutes, ac dona, quæ illam concomitantur, per quodlibet peccatum mortale amittantur. 850

Digitized by Google

Quæſt.4. Vtrum peccatum mortale effectiue gratiam expellat. 851

Quæſt.5. Vtrum amiſſa gratia, & charitate, etiam fides, & ſpes amittantur. 855

Quæſt.6. Vtrum fides, & ſpes ſemel habitæ, amitti poſsint. 859

Quæſt.7. per quos actus, & quomodo fides, & ſpes amittantur. 860

Quæſt.8. Vtrum habitus infuſi non ſolum amitti, ſed remitti etiam poſſint. 862

TRACTATVS VNDECIMVS, & vltimus, De merito, quod eſt effectus gratiæ ſanctificantis.

Quæſt.1. Vtrum homines viatores poſsint apud Deum aliquid ſimpliciter, ſeu de condigno promereri. 865

Quæſt.2. Vtrum ad meritum apud Deum aliquis actus hominis neceſſarius ſit. 867

Quæſt.3. Vtrum libertas actus neceſſaria ſit vt ille ſit meritorius. 868

Quæſt.4. Vtrum ſolus actus moraliter bonus, poſsit eſſe meritorius apud Deum. 870

Quæſt.5. Vtrum ad meritum requiratur opus ſupererogationis, ſeu conſilij, ſeu poſsit eſſe etiam in opere precepto. 871

Quæſt.6. Vtrum ſolus actus interius voluntatis ſit meritorius, vel etiam externus. 872

Quæſt.7. Vtrum actus meritorius debeat eſſe ſupernaturalis, & ex aliqua actuali gratia profectus. 874

Quæſt.8. Vtrum ſolus actus elicitus à charitate ſit meritorius de condigno apud Deum. 875

Quæſt.9. Vtrum actus eliciti à virtutibus infuſis ſint meritorij de condigno, ſine peculiari relatione charitatis. 877

Quæſt.10 Vtrum actus virtutum moralium acquiſitarum de ſe, ſine alia relatione, ſufficiant ad meritum de condigno. 878

Quæſt.11. Vtrum actus meritorius voluntatis imperans, & imperatus ſint vnum, vel diſtincta merita. 881

Quæſt.12. Vtrum intentio obtinendi præmium ſit ſufficiens, ſeu neceſſaria ad meritum de condigno. 883

Quæſt.13. Vtrum modus operandi ex metu, & neceſsitate, vitandi aliquod damnum ad meritum ſufficiat. 885

Quæſt.14. Vtrum ſtatus gratiæ in operante, ſit conditio ad meritum de condigno neceſſaria. 885

Quæſt.15. Vtrum ad meritum neceſſarium ſit hominem eſſe viatorem. 887

Digitized by Google

Quæſt. 16. Vtrum ad meritum de condigno neceſſarium ſit, vt aliquis non ſolum ſibi, ſed alijs mereatur. 889
Quæſt. 17. Vtrum diuina ordinatio, & quaſi lex poſitiua Dei, ſit neceſſaria ad meritum de condigno. 891
Quæſt. 18. Vtrum ſit de neceſsitate meriti de condigno, vt in promiſsione Dei ſub conditione operum fundetur. 893
Quæſt. 19. Vtrum merita iuſtorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Chriſti nitantur, indeque dignitatem habeant. 894
Quæſt. 20. Vnde habeant merita iuſtorum, vt magis meritoria ſint. 896
Quæſt. 21. Vtrum duratio, ſeu continuatio actus cæteris paribus augeat meritum. 897
Quæſt. 22. Vtrum circunſtantia, ſeu dignitas perſonæ cæteris paribus meritum augeat. 900
Quæſt. 23. An poſsit aliquis de condigno primam gratiam, vel remiſsionem peccati mereri alteri. 903
Quæſt. 24. Vtrum homo iam iuſtificatus, augmentum gratiæ de condigno mereri poſsit. 904
Quæſt. 25. An iuſtus mereatur de condigno perſeuerantiam in gratia, ſeu alia gratiæ auxilia. 905
Quæſt. 26. Vtrum homo poſsit de condigno mereri reparationem poſt lapſum. 908
Quæſt. 27. An iuſti primam gloriam, ſeu totam gloriam de condigno mereantur. 908
Quæſt. 28. An alia dona gloriæ ſub meritum de condigno cadant. 913
Quæſt. 29. Vtrum Deus ex vera, propria, & ſpeciali iuſtitia retribuat præmium de condigno meritis ſanctorum, eſſetque iniuſtus, ſi illud non retribueret. 916
Quæſt. 30. Vtrum in beatitudine nouus gradus gratiæ, aut gloriæ ſine vllo merito de condigno tribuatur. 922
Quæſt. 31. An ſit aliquod verum meritum de congruo apud Deum diſtinctum à merito de condigno. 924
Quæſt. 32. Vtrum ex parte perſonæ merentis aliqua ſpecialis conditio ad meritum de congruo requiratur. 926
Quæſt. 33. Vtrum meritum de congruo ſit tantum reſpectu merentis, vel etiam reſpectu aliorum. 928
Quæſt. 34. Vtrum ad meritum de congruo ex parte Dei requiratur remiſsio. 929
Quæſt. 35. Quid poſsit homo non iuſtificatus ſibi de congruo mereri. 930
Quæſt. 36. & vltima. Quid poſsit iuſtus ſibi, vel alijs de congruo mereri. 933

INDEX

Digitized by Google

INDEX RERVM, QVAE IN HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

A

NEC actus ſupernaturalis, neque aliquorũ actuum collectio, eſt forma natura ſua ſufficiens ad cõſtituendum hominem ſimpliciter, & abſolute iuſtum. Pagina 711. columna 1.

Actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ,non poteſt per ſeipſum,& ex ſola inhæſione,ſeu informatione reali, & phyſica peccatum expellere, niſi Deus ſpeciali, & noua miſericordia illud remittat. 713. c.1.

Actus dilectionis Dei ſuper omnia,vel cõtritionis, non ſolum non tollit de facto peccatũ formaliter, ſed neque id præſtare poteſt de poſsibili. 725. c.2.

Actus primi, qui eſt diſpoſitio ad primam gratiam habitualẽ,non eſt proximum principium ipſa gratia,ſed actuale auxilium,per quod Deus ſupplet efficaciam habitus. 910. c.2.

Adam potuit in gratia perſeuerare, & in ſtatu innocentiæ, cum ſola gratia habituali,& generalibus auxilijs debitis illi ſtatui ſine alio auxilio Dei, ad perſeuerandum tamen cum effectu,& infallibiliter, ſpeciale donum gratiæ, etiam in Angelis fuit neceſſarium. 843. c.1. & 2.

Amore concupiſcẽtiæ poteſt Deus honeſte à nobis amari. 602. c.2.

Amor aliquis beneuolentiæ Dei naturalis in ſubſtantia, poteſt dari in hominibus. 604. c.1.

Amorem hunc potuit habere homo, abſolute perfectum in ſua perfectione naturali in ſtatu innocentiæ, & integræ naturæ. 605. c.1.

Amor concupiſcentiæ Dei, vt eſt ſupremum bonum noſtrum in ratione obiecti beatifici, eſt actus per ſe infuſus, & eiuſdem ordinis cum alijs actibus virtutum Theologicarum. 631. c.2.

Amor Dei vt obiecti beatifici propter eius bonitatem, eſt amor per ſe infuſus, & in ſua ſpecie, & ſubſtantia ſupernaturalis, ac proinde eſt actus charitatis. 637 col. 1.

Angeli vident Deum, & deſiderãt videre, quia ſine faſtidio vidẽt. 56. c.1.

Angeli ſancti, qui de facto ſalui facti ſunt, à Deo ſunt prædilecti in illa volũtate bona, & efficaci, qua voluit illis beatitudinem, priuſquam alia dona gratiæ dare decreuerit, aut in eis præuiderit merita per ſciẽtiam abſolutam. Et idem dicendum eſt de ſtatu hominis in iuſtitia origi-

Digitized by Google

originali ſi perduraſſet. 127. col. 1. 2.

Angeli ſunt incorporei. 324. c. 1.

Angeli non ſunt compoſiti ex materia, & forma. 326. c. 2.

In Angelis ſumitur genus, & differentia ab ipſa re, diuerſo modo conſiderata. 327. c. 2.

Angelorum multitudo excedit numerum rerum corporearũ, ſaltem quoad ſpecies; quoad indiuidua vero magis incertum eſt. Probabilius tamen eſt Angelos ſaltem numerum hominũ excedere. 328. c. 1.

Angeli ex ſua natura non differũt ſpecie, imo ſub vna ſpecie multa continentur indiuidua 329. c. 1.

Angeli natura ſua ſunt incorruptibiles reſpectu cauſæ creatæ, non autẽ vt referuntur ad Deũ, qui omnia annihilare poteſt. 330. col. 1. & 2.

Angeli in corporibus vere aſſumptis reipſa viſui, & ſenſui exterius apparent. 331. c. 1. & 2.

Angelorum miniſterio ſemper apparuit Deus in vtroque Teſtamento. 331. col. 2.

Angeli in corporibus aſſumptis, exercere non poſſunt operationes vitæ, ſed tantũ ſecundum ſimilitudinem externam. 333. & 334.

Angeli vere, & proprie ſunt in loco corporeo per ſuam ſubſtantiam. 335. & 336.

Angelus indiget loci propinquitate, & continuatione ad operandum. 337. col. 1.

Angelum non poſſe conſtitui in diuerſis locis, ſeu corporibus non contiguis, ſed diſsitis, etiam in adæquatis, quamuis ſint intra certam latitudinem, quam poſſet Angelus ſua præſentia replere, probabilius eſt. 338. col. 2.

Angelus poteſt eſſe in loco maximo, ita vt non poſsit eſſe in maiori; non tamen eſſe poteſt in loco minimo, quin poſsit eſſe in minori. 339. col. 1.

Angelum poſſe eſſe in loco indiuiſibili, hoc eſt in puncto, probabile eſt. 339. c. 2. 340.

Angeli plures ſimul in eodem loco eſſe poſſunt. 341. c. 1. & 2.

Angelus moueri poteſt de loco ad locum. 342. col. 1.

Angelus cum per ſe mouetur, aliqua eſt in ipſo variatio relationis præſentiæ. 342. col. 2.

Angelus nõ poteſt moueri de extremo ad extremum per mediũ, ſine ſucceſsione, & continuatione motus. 343. col. 2.

Angeli intellectio, qua ſeipſum, vel alia intelligit, non eſt eius eſſentia, & ſubſtantia, ſed accidens quoddam ei adiectum. 346 col. 1.

Angelus habet intellectum agentem, & poſsibilem. 346. col. 2.

Angelus non intelligit omnes res per ſuam eſſentiam, ſed per ſpecies, ſimilitudines, aut qualitates additas intellectui. 347. c. 2.

Angelus ſpecies rerum incorruptibilium, & vniuerſalium ab initio ſuæ creationis habuit; rerũ autem ſingularium, & corruptibilium à rebus accipit. 348. col. 2.

Angeli ſuperiores non intelligunt per pauciores ſpecies, quam inferiores. 350. col. 1.

Angelus notitia intuitiua per ſuã eſſentiam ſe intelligit abſque alia ſpecie intelligibili ſui ipſius; at notitia abſtractiua ſeipſum cognoſcere poteſt per ſpeciem intelligibilem, additã ſuo intellectui. 351. col 2.

Angelus vnus aliũ cognoſcit per ſpeciem innatam, ſicut per ſpecies

cies cognoſcit alias res, non tamen comprehendit vnus Angelus, etiam ſuperior inferiorem. 351. col.2.

Angelus per ſuam eſſentiam tanquam per medium cognitum cognoſcit Deum eſſe, & alia multa, quæ ratio naturalis creata de Deo attingit. 353. col.2.

Angelus non poteſt habere notitiam Dei propriam, & immediatam ex perfectione ſua naturali; nec per ſuam eſſentiam poteſt Deum ſub propria, & diſtincta ratione deitatis cognoſcere tanquam per medium cognitum, nec tanquam per rationem intelligendi, ſeu ſpeciem intelligibilem. 354. col.1. & 2.

Angelus vt cognoſcat Deum propria, & diſtincta cognitione abſtractiua, indiget ſpecie intelligibili, repræſentante diuinam eſſentiam. 355.

Angelum certo cognoſcere poſſe euentus contingentes, non pendentes vllo modo ex libero arbitrio, probabilius eſt. 355. c.2.

Angelus futura contingentia ex libero arbitrio cognoſcere non poteſt. 356. col.2.

Angelus ex ſua natura cognoſcere poteſt ſecreta cordis humani, aut Angelici, tam affectus, quam cogitationes, licet de facto Deo ita ſtatuente non cognoſcat Angelus huiuſmodi ſecreta. 359. col.1.

Angelus vnus alteri loquitur imprimendo illi ſuam actualem cognitionem. 361. col.2.

Angelus vnus poteſt loqui cum alio in quacunque diſtantia, & ita dirigere ſermonem ad vnũ, vt alij non audiant. 366. c.1. & 2.

Angelus poteſt myſteria gratiæ poſtquam effecta ſunt, viribus naturæ cognoſcere. 367. col. 2.

Quomodo autem cognoſcat modos ad Euchariſtiæ Sacramentum ſpectantes, vide 369. & ſequentibus.

Angelis fuit in via myſterium Trinitatis reuelatum. 372. col.1.

Angeli vnius intellectus ab alio illuminatur, producta notitia in mente eius, qui illuminatur. 373 col.1. & 2.

Angeli ſuperiores illuminant inferiores ſecundum legem Dei ſtatutam: poteſt tamen Deus per inferiores Angelos ſuperiores illuminare. 376. col.2.

Angelus non poteſt producere formam ſubſtantialem in aliqua materia: poteſt tamen applicare actiua paſsiuis, & hominem de loco ad locum mouere. 377. col. 2. & 378. col.1.

Angelum ſemper actu ſeipſum per ſuam ſubſtantiam cognoſcere, ita vt non poſsit pro ſua libertate actualem intellectionem ſuſpendere, probabile eſt. 378.

Angelus non poteſt ſe cognoſcere quin ſe vt opus Dei cognoſcat, à qua cognitione, cum neceſſaria ſit, ceſſare non poteſt; bene tamen à cognitione libera Dei. 381. col.2.

Angelus diſcurrit, & componit, & diuidit. 382. vſque ad 388.

Angeli ſimul creati fuerunt cum mundo corporeo. 389. col.2.

Angeli tam boni, quam mali creati fuerunt in cælo Empyreo, licet oppoſitum probabile ſit. 392.

Angeli non fuerunt creati (propriè loquẽdo) in beatitudine naturali, & à fortiori nec in beatitudine ſupernaturali, nec fuerunt ab initio beati. 394. & 395.

Angeli omnes tam boni, quam mali, in gratia, iuſtitia, & ſanctitate, licet inæquali, creati fuerunt. 396. vſque ad 398.

Ange-

Angeli voluntatem, capacem eſſe habituum, proprijſque actibus acquirere poſſe, valde probabile eſt. 399. c.1. & 2.
Angeli boni proprijs meritis beatitudinem ſunt conſecuti, fueruntque in ipſis tria inſtantia, ſeu morulæ. 400. vſq. ad 405.
Angeli beati creſcere non poſſunt in beatitudine eſſentiali, bene tamen in accidentali. Quod gaudium accidẽtale non promerentur nouiter, ſed iam in via vna cum pręmio eſſentiali illud meruerunt. 405. & 406. c.
Angeli primum peccatum fuit luxuria ſpiritualis, quod ſuperbia, & alia conſecuta ſunt. 412. col. 1.
Angelus peccare potuit appetendo vnionem hypoſtaticá cum Deo, de facto autem non appetijt. 417. c. 2.
Angelus peccare potuit appetendo Dei æqualitatem ſecundum naturam, & probabile eſt ſic de facto peccaſſe. 418. & 419.
Angelus peccauit, quia appetijt habere beatitudinem proprijs viribus abſque auxilio, & gratia Dei. 421. col. 1. & 2.
Angeli peccatum potuit eſſe in appetitu, & complacentia beatitudinis naturalis, cum expreſſa tamen auerſione à beatitudine ſupernaturali. 424. col. 1.
Angelus ſuperior, nempe Lucifer, appetijt alijs præferri, & Angelus inferior potuit peccare, ſaltim ſecundario, peccato ſuperbiæ, ex diſplicentia talis ſubiectionis; an vero ſic peccauerit, incertum eſt. 424. c. 1. & 2.
Angelus non minus peccare potuit in primo inſtanti ſuæ creationis, quam in ſequentibus. 425. col. 2.
Angelorum omnium perfectiſſimus fuit Lucifer, ſaltim negatiue, quia nullus ex ſanctis Angelis perfectior eſt illo in naturalibus; an vero fuerit poſitiue ſupremus, id eſt, perfectior reliquis omnibus, incertum eſt. 428. col. 1.
Angelos inferiores perſuaſione primi peccaſſe, probabilius eſt, ſimulque tempore omnes Angelos ſuperiores, & inferiores peccaſſe. 429. & 430.
Angelus peccare potuit, & de facto peccauit nullo præcedente defectu in intellectu; ſtãte enim pleno iudicio practico cum integra conſideratione actus, & obiecti, ac circunſtantiarum eius in particulari poteſt voluntas peccare. 432. vſque 435.
Angelus non peccauit ex propria ignorantia priuationis, nec prauæ diſpoſitionis, imo neque ex aliqua inconſideratione. 436. col. 1.
Angelus ſuperior, nempe Lucifer, non vno modo, ſed multipliciter peccauit: fuit enim in ipſo, præter luxuriam ſpiritualem, ſuperbia, ambitio, præſumptio, inanis gloria, &c. 437. cum ſequentibus.
Angeli poſt vnum peccatum ſtatim fuerunt obſtinati, ſuæque obdurationis ipſi cauſa fuerũt, & non Deus; bene tamen obdurationis, quæ eſt pœna. 441. cũ ſequentibus.
Angeli in miniſterium hominum mittuntur, & probabile eſt lege extraordinaria, aliquando etiam mitti ex ſuprema hierarchia, imo ex ſupremo ordine ſupremæ hierarchiæ, licet oppoſitum etiam probabile ſit. 469. vſque 473.
Angelus vnus deputatus eſt ad peculiarem curá, & tutelam vnicuique

cuique

cuique hominum; interdum tamen ab alijs Angelis, quam à ſuo tutelari adiuuantur. 474. c. 1. & 2.

Angelum vnum veriſimilius eſt nunquam cuſtodire ſimul niſi vnum hominem, quem nunquā omnino deſerit, modo ſit fidelis modo infidelis, modo ſit homo præſcitus, modo ſit prædeſtinatus, tam in lege gratiæ, quam in lege Moyſi, & naturæ. 475. col. 1. & 2.

Angelum cuſtodem habuit beatiſſima Virgo, non tamen Chriſtus Dominus, propter abſolutam peccādi impotentiam. 476 col. 1.

Angeli cuſtodes etſi pro ſingulis hominibus deputentur, nihilominus alij pro communitatibus, regnis, & Regibus, Eccleſijs, & paſtoribus, & alijs ſimilibus deſtinantur. 476. c. 1. & 2.

Angelos cuſtodes habent etiam aliæ res vniuerſæ, etſi rationales non ſint. 477. c. 1.

Angeli cuſtodes ſunt infimi ordinis, & infimæ hierarchiæ: nihilominus duo ſuperiores ordines eiuſdē hierarchiæ aliquam cuſtodiam immediate exercēt, altiorem tamen, & vniuerſaliorem. Probabile enim eſt Archangelis cōmitti curam quarūdam inſignium perſonarum. De alijs ordinibus etiam vide 477. & 478.

Angelicæ cuſtodiæ actiones, eiuſque effectus multi ſunt. Vide ibi. c. 2. & 479.

Attributa diuina non diſtinguntur realiter ab eſſentia Dei, ſed formaliter ex natura rei. 43. col. 2.

Attributa diuina poſitiua non multiplicantur realiter in Deo. 216. col. 2.

Attributa diuina ſubſtātiue ſumpta, non prædicantur in plurali de diuinis perſonis: nam tres perſonæ non dicuntur tres æternæ, nec tres omnipotentes ſubſtantiue, ſed vnus æternus, & vnus omnipotens. 217. col. 1.

Attributa priuatiua, verbi gratia, increatus, immenſus, &c. non multiplicantur ſubſtantiue, ſed tantum adiectiue. 228. c. 2.

Attributa eadem numero ſunt in tribus diuinis perſonis, & eadē perfecta vnitas, & omnipotentia. 235. & 236.

Attritio formata eſt meritoria alicuius gradus gloriæ vltra totā gloriam correſpondentem gratiæ ſacramentali, vt hæreditatē, & non vt coronam. 912. c. 2.

Auxilium primum gratiæ, ſeu vocatio ſupernaturalis, etiam congrua, ſeu qualiſcunque ſit, non datur homini in tempore ex meritis præuiſis, etiam ſupernaturalibus futuris. 160. col. 1.

Auxilio gratiæ indiget actus bonus moraliter, ſi ab homine refertur in finem ſupernaturalē, non autem ſi in illum finem nō ordinet. 583. col. 1. & 2.

Auxilium gratiæ ſpeciale non eſt neceſſarium ad quamcunq. tentationem in particulari vincendam, quia homo ſua libertate vtens, poteſt vincere quamcunque tentationem ſecundum ſe ſpectatam. 591. col. 2.

Auxilium gratiæ ſpeciale neceſſariū eſt ad vincendas graues tentationes, & vnamquamq. earum in ſtatu naturæ lapſę. 594. c. 2.

Auxilio gratiæ non indiguit homo in integra natura, vt legem totam naturæ ſeruaret abſque vllo lapſu. 597. col. 1.

Auxilium diuinum ſufficit abſq. gratia ſanctificante ad omnia præce-

Digitized by Google

præcepta ſolius legis naturę obſeruanda quoad ſubſtantiam,& ad vitandum longo tēpore peccatum contra illam, vincendo omnes tentationes occurentes: probabilius tamen eſt, ex lege Dei non dari auxilium hoc proxime ſufficiens ad vitanda omnia peccata longo tempore, niſi hominibus iuſtificatis gratia habituali 599.c.1.& 600.c 2.

Auxiliū aliquod gratiæ eſt neceſſarium ad exequenda omnia, & ſingula media neceſſaria ad ſalutem,vt talia ſunt. 658.c.1.

Auxilio ſpeciali gratiæ indiget homo ad vitanda omnia peccata,omni tempore;nōn tamē homo iam iuſtificatus indiget noua gratia habituali. 658. col. 2. & 659.col.1.

B

BEATVS efficit per ſuū intellectum viſionem beatā, & non tantum per lumen gloriæ ſuperadditum. 59. col.1.

Beati omnes in perfectione beatitudinis eſſentialis æquales non ſunt. 74.col.1.

Beatos videre determinationē liberam voluntatis Dei non eſt impoſsibile,imo credendum eſt de facto beatos hæc videre,non omnes omnia, ſed ſingulos pro ratione ſui ſtatus ac beatitudinis. 80.col.1.

Beatos videre in Deo creaturas tā quam in idea,ſeu verbo,non eſt impoſsibile. 84.& 85.

Beati vident in Verbo myſteria Fidei,inæqualiter tamen,ea ſcilicet quæ in via crediderunt. 90. 91. & 101.

Beati omnes viſuri ſunt in Verbo totam vniuerſi machinam, compoſitionem,& ordinem, & omnes ſpecies rerum, ex quibus conſtat, vel quæ in ipſo factæ ſunt in aliqua differentia temporis. 91.col.2.

Beati vident in Verbo actus liberos, ſeu effectus contingentes, qui ſpectant ad vniuſcuiuſque ſtatum;cognoſcuntq. orationes quæ ad eos in Eccleſia funduntur. 92. col. 1.

Beati Deum proprie comprehendere non poſſunt. 92. col.2.

C

CENSVRA propoſitionum varia eſt. 25. col.2.

Creatura rationalis creari nō poteſt ſuapte natura impeccabilis reſpectu finis tam naturalis, quam ſupernaturalis, nec cui connaturale ſit lumen gloriæ. Imo etiam tali lumine poſito, poſſet Deus impedire intellectum creaturę ne ipſum videret. 410. & 411.

Creatura poteſt cognoſci in Deo cauſaliter,vel formaliter. 82.c.2

Creaturæ in Deo poſſunt videri per eandem viſionem,qua Deus ipſe videtur.ibi.

Creaturæ videri poſſunt in Deo, tanquā in cauſa, & medio cognito,per quod,& in quo,alia ſimplici intuitu,& ſine diſcurſu videntur. 83. col. 2.

Creaturę omnes poſsibiles à Deo cognoſcuntur ex vi eſſentiæ diuinæ abſq.vllo diſcurſu formali. 100. & 101.

Creaturas omnes futuras,& actiones earum cognoſci à Deo, de fide eſt. 101. & 102. Imo non ſolum res ipſæ, ſed priuationes & negationes earum à Deo cognoſcuntur ibi. col. 1.

Creator,& auctor omnium rerum ſolus Deus eſt. 312. col.1.

Crea-

Digitized by Google

Creatio proprie dicta eſt productio alicuius entis ex nihilo. 313 col 2.

Creatio nihil aliud eſt ſecundum rem, præter ipſam relationem creaturæ pendentis à Creatore. 314. col. 1.

Creatio eſt tantum ſubſiſtentium. Vnde gratia, & quæuis alia forma accidentalis, aut ſubſtantialis, quæ natura ſua pendet à ſubiecto, vel à materia, creari, aut concreari non poteſt. 315. colum. 1.

Creatura creare nō poteſt vt cauſa principalis: & probabilius eſt neque poſſe eſſe cauſam inſtrumentalem creationis: licet oppoſitum probabile ſit. 317. vſque ad 322.

Creatura permenens, etiã corruptibilis, abſque corruptione tamen potuit eſſe ab æterno. 323. col. 1.

Creari potuit hoc vniuerſum ab æterno, non ſolum quoad ſubſtantias & res permanentes ſine corruptione per infinitã durationem; ſed etiam quoad motũ; non autem quoad generationẽ, tam formarum ſubſtantiarum, quam accidentium. 323. columna 2.

Chriſtus Dominus meruit electis omnibus dona gratiæ, quæ ſunt effectus prædeſtinationis eorũ. 162. col. 1.

Chriſti Domini Incarnatio nō eſt effectus prædeſtinationis hominum, quia Incarnatio nō eſt per ſe primo ordinata propter redemptionem. 163. col. 1.

Charitas, quæ idem eſt realiter cũ gratia, eſt integra, & ſimplex forma iuſtificans, ac vera iuſtitia apud Deum. 712. col. 1.

Cogitatio congrua, honeſta, conformis eſſet rationi naturali hominis in ſtatu puræ naturæ, & ſic non eſſet gratia ſupra ordinem naturæ. Quare reſpectu puræ naturæ hoc donum cogitationis congruę non eſt computandum extra beneficia creationis. 583. col. 2.

Cogitatio congrua ad bene moraliter operãdum in vno, vel alio actu ſine relatione ad finem ſupernaturalem, etiam in homine lapſo, non eſt auxilium gratiæ Dei, vel Chriſti: quamuis ex intentione Dei propter finem ſupernaturalem detur. 586. columna 2.

Contritio per ſe ſpectata, vt procedit ab auxilio, vel vt quocumq. modo, eſt prior natura gratia ſanctificante, non eſt ſatisfactoria pro culpa, ſeu iniuria peccati mortalis ad æqualitatem. 718. col. 1.

Contritionis actui, vel dilectionis non debetur immediate connaturaliter remiſsio peccati, tanquam propriæ formæ expellenti peccatum. 732. col. 2.

Confirmati in gratia non ita dicũtur peccare non poſſe, vt libertate careant ad exercendos ſingulos actus: non tamen eſt improbabile dicere, confirmatos in gratia, ad peccandum libertatem non habere, habere autem illam quoad exercitium, vel etiam quoad ſpecificationem intra latitudinem bonorum actuum. Patet in Chriſto Domino. 840. & 841.

Confirmationis in gratia, & doni perſeuerantiæ differentia, penſanda eſt ex auxiliorum efficacia. 843. col. 1.

DEVS

Digitized by Google

D

DEVS eſſentialiter eſt ſubſtātia completa. 34. col. 1.

Deus eſt ſubſtantia non corporea,ſed ſpiritualis, eſſentialiter viuens puriſsima vita intellectuali, ſimpliciſsima, nullam compoſitionem admittens. 34. & 35. col. 1 & 2.

Deus non poteſt in compoſitionē venire alterius rei; nec forma etiam libera eſſe poteſt in myſterio Incarnationis. 36. c. 2.

Deus eſt vnus non ſolum affirmatiue, quia diſtinctus ab alijs rebus, ſed etiam excluſiue, quia non habet conſortium alterius Dei. 37. col. 1.

Deus eſt verus non ſolum in loquendo, & dicendo,& cognoſcendo, ſed etiam in eſſendo. 38. col. 1.

Deus eſt bonus per eſſentiam. 39. col. 1. & 2.

Deus non omnibus eodem modo bonus eſt. 40. col. 1.

Deo plura attributa conueniunt, verbi gratia,æternus, immenſus,incomprehenſibilis,&c. 41. col. 2.

Deus dicitur infinitus ſimpliciter,& proprie,quia tantæ perfectionis eſt, vt non poſsit in ea habere ſuperiorem, nec æqualē, quæ ſit diſtinctæ naturæ 47. c. 2.

Deus eſt incomprehenſibilis ab intellectu creato,eſt inuiſibilis, & ab oculo corporeo, etiam per abſolutam eius potentiam videri non poteſt. 51. col. 1. & 53. col. 2.

Deus dicitur inuiſibilis, quia oculo corporeo videri non poteſt, vel quia in hac vita non poteſt videri; vel dicitur inuiſibilis, quia incomprehenſibilis. 56. c. 1.

Deus non videtur per ſpeciē creatam, ſed per ſuam ſubſtantiam, & eſſentiam; non tamen implicat per ſpeciem creatam Deum videri. 63. col. 2.

Deus vel hic Deus cum dicitur de tribus perſonis immediate ſupponit pro hoc ſubſiſtente in diuinitate communi tribus diuinis perſonis. 238. col. 1.

Decreto diuino poſito, nulla voluntati humanæ infertur neceſſitas. 125. col. 2.

Decreto gratuito,& abſolutó non tantum voluit Deus gloriam confuſe electis,ſed in gradu certo, & definito. 127.

Decretum dandi gloriam prædeſtinatis fuit eorum electio, & omnis electio ſaluandorum, poſt Chriſtum, eodem ſigno fuit facta. 128. col. 1. & 2.

Decreto, ſeu actu abſoluto ſuæ voluntatis præparat Deus, quæ á prædeſtinatis exercenda ſunt, ſed comparanda. 131. col. 1.

Decreto efficaci poteſt Deus ordinare vnam rem ad aliam, vt ad extrinſecum finem,nulla ſpeciali mutatione facta in tali re. 132. col. 1. & 2.

Diligere Deum ſuper omnia vt auctorem naturæ, actus eſt naturalis, non excedens vires liberi arbitrij. 606. col. 1.

Diligere Deum vt auctorem naturæ, illa dilectione,qua poſſet diligi in natura integra, non poteſt homo in ſtatu naturæ lapſæ abſque auxilio gratiæ. 608. c. 2.

Dilectionis Dei actus, etiam vt elicitus per auxilium gratiæ, non eſt diſpoſitio, præſertim vltima ad habitum gratiæ, ſaltem per ſe loquendo,& extra Sacramentum. 610. col. 1.

Diligere ſuper omnia Deum vt finem naturæ, non magis poſſet homo

Digitized by Google

homo creatus in puris naturalibus per ſolas vires arbitrij, quam nunc poteſt homo lapſus. 611. col.2.

Dona gratiæ ſanctificantis infundit Deus animæ; & etiam ipſamet diuina perſona homini datur, & animam eius inhabitare incipit. 308.c.1.

Dona Spiritus ſancti à virtutibus diſtinguuntur. 640.col.1.

Donum intellectus conſiſtit in apprehenſione terminorum, vel propoſitionum, vt aliquid penetret, percipiat, & conſequenter iudicet. 643.col.1.

Donum Scientiæ differt a prudẽtia, & à iudicio practico; quia ſcientia per ſe tendit in veritatis cognitionẽ: prudentia verò magis tendit in operationem. Quomodo autem à Fide, & ab alijs donis diſtinguatur, vide 645.col.1.

Dona hæc Spiritus ſancti, nempe fortitudo, pietas, timor, & conſilium, diſtinguntur ab actibus virtutum. 646.c.1.

Præter dona, & actus virtutum, ſunt alij actus ſupernaturales, nempe beatitudines, & fructus Spiritus ſancti, vbi ſingulę beatitudines, & fructus Spiritus ſancti explicantur. 649. vſq. ad 653.

Donum aliquod creatum ad vitanda peccata, præter operationes, pertinens ad ordinem gratiæ graum faciens nobis infunditur; permanẽs etiam dum non operamur: eſtque gratia hæc forma, ſeu accidens ſpirituale. 660. vſque 662.

Dæmonijs denegat Deus ſuam gratiam habitualem, & auxilium diuinæ gratiæ, quo ſe ad gratiam præparere deberent. 445.

Dæmonum obſtinatio, & damnatorum omnium oritur non ſolum ex negatione diuini auxilij, ſed etiam ex miſera conditione ſtatus. 446. & ſequentibus.

Dæmon poteſt bonũ aliquod morale ex omni circumſtantia operari, propter ingenitam tamen eius malitiam nunquam bene operabitur. 449.

Dæmones dolore ſpirituali afficiuntur. Omnis autem dolor ex quocunque malo apprehenſo proueniẽs, eſt pœna ſenſus. Nullaque delectatio poteſt eſſe in dæmone, quæ eius dolorem, & cruciatum leniat, & mitiorem reddat. 451. & ſequentibus.

Dæmonum triſtitia de amiſſa gloria, non ad pœnam ſenſus, ſed damni pertinet. 454.c.2.

In dæmonibus, & damnatis ęqualis eſt phyſice pœna damni, tamen ſi ſub pœna damni, triſtitia includatur damnatis illata, non eſt æqualis etiam intenſiue. 455. & 456.

Dæmones propter peccatum grauiſsimam pœnam in intellectu contraxerunt, non tamen priuati fuerunt intelligentia naturali; fuerunt tamen priuati omni lumine, & cognitione vera, & in ſe ſupernaturali: imo in inferno priuati ſunt rectitudine iudicij practici de rebus agendis. 456. col.2. & ſequentibus.

Dæmones ab igne corporeo torquentur per impreſsionem cognitionis actualis, quam Deus virtute ſua, per inſtrumentum in eos deriuat, & ita ad eam cognitionem determinat, vt velint, nolint, per eam perpetuo vehementer intelligunt. Torquentur etiam per alligationem,

Digitized by Google

tionem, quam contra ſuam voluntatem patiuntur, & a qua non poſſunt ſeipſos liberare, (vt ait Scotus) & valde probabile eſt terminum productum à gehennali igne in dæmone, ſeu in ſpiritu ſeparato eſſe qualitatem quandam ſpiritualem in ſuo ordine doloriferam, dolore vtique pure ſpirituali. 459 vſq. 464.

Dæmones, & damnati in loco corporeo, qui dicitur infernus, à Deo puniuntur, vt fides docet. 465. c. 1.

Dæmones etiam qui ſunt in hoc aëre caliginoſo, pœnam ignis patiuntur irremiſsibiliter, & ſine vlla interruptione: vnde nec omnes dæmones ſunt in inferno, nec omnes in aëre caliginoſo, ſed alternatis vicibus nunc iſti, nunc illi in altero ex dictis locis verſantur. 468. colum. 2.

Dæmonum proprium, ac præcipuum miniſterium, ſeu occupatio eſt homines ad peccandum inducere, ac tentare. Ob innumeras tamen cauſas permittit Deus tentationem dæmonum. 481. & 482.

Dæmon poteſt eſſe cauſa proxima tentationis, non tamen omnes tẽtationes ſunt à dæmone. 483. & 484.

Dæmones ſunt diuinæ iuſtitię miniſtri ad omnes peccatores puniendos, aliquãdo iubente Deo, aliquando tantum permittente. 486.

Dęmones, ſeu Angeli mali ex omnibus hierarchijs, & ordinibus ceciderunt: eſtque inter eos non ſolum diſtinctio, ſeu coordinatio ſecundum gradus perfectionis naturalis, ſed etiã eſt ſubordinatio ſecundum poteſtatem ſuperiorem quorundam in alios. 487. columna 1. & 2.

Dæmonem peculiarem impugnatorem habet vnuſquiſque hominum, ſicut habet Angelum cuſtodem, qui dæmon ſaltem ad tempus recedit. 490. columna 1. & 2.

E

Editio vulgata cæteras corrigit, habendaque eſt pro authentica. 22. c. 2.

Electi fuerunt homines ad gloriam ante præuiſum peccatum Angelorum, & non occaſione illius, ſed per ſe, & æque, ac ipſi Angeli. 129.

Electio hominum prædeſtinatorum non fuit ex meritis Chriſti præuiſis ſub formali reſpectu, & comparatione electionis, & dilectionis horum præ illis, & ſeparationis horum in particulari de maſſa corruptionis. 168. c. 2.

Electionis prædeſtinatorum ratio ex parte Dei fuit oſtenſio diuinæ gratiæ, libertatis, & dominij. 170. c. 1.

Entia Mathematica bona ſunt abſolute, ſed non relate: bonitas autem quæ cum ente conuertitur, eſt integritas, & perfectio rei in ſuo eſſe. 41. c. 1. 2.

Exiſtentia Dei eſt de eſſentia ipſius Dei. 33. c. 1.

Exiſtendi modi tres ſunt, nempe per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Dicitur etiam Deus eſſe in iuſtis per gratiam ſanctificantem, & in Chriſti humanitate per gratiam vnionis. 48. col. 2. & 49. c. 1.

Eſſe vbique ex ſe, & intrinſece, eſt Dei proprium. 50. col. 1.

Eſſen-

Eſſentia diuina non eſt de conceptu eſſentiali relationum, ac proprietatum.134.c.2.
Aeternitas eſt duratio realis immutabiliter, & neceſſario perſeuerans: eſtq. Deus æternus per eſſentiam.51.c.1.

F

Fides permanere poteſt ſine charitate, ac proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit; fidem excludit: charitas tamen eſſe non poteſt ſine fide, quæ fundamentum eſt eius.855.& 856.
Fidem, & ſpem ſemel habitas, amitti poſſe, Catholica veritas eſt.859.c.1.
Filius, ſeu Verbum Patris eſt ſecunda Trinitatis perſona. 271. col.1. & 272. col.2.
Filius, ſeu Verbum ſolum eſt imago æterni Patris.281.c.1.
Filius, ſeu Verbum eſt ſapiens ſapientia Patris. Falſa tamen eſt hæc, Pater eſt ſapiens ſapientia genita.283.c.2.
Filius generatur de ſubſtantia Patris, non tanquam ex materia, vel quaſi materia.284.c.1.
Fides non eſt ſimpliciter neceſſaria ad bene operandum moraliter, & ſecundum rectam rationem, ſine vlla praua circunſtantia: imo nec neceſſaria eſt veri Dei cognitio, vt infidelis poſſit bonum aliquem actum moralem perficere ſine vlla circunſtantia mala, licet raro fortaſſe id fiat. 573. col. 2. & 574. col.1.
Fidei actus in ſe, & in ſubſtantia ſua ſupernaturalis eſt. Vnde actus amandi, vel cognoſcendi, provt oportet ad ſalutem, eſt in ſe ſupernaturalis, ſaltem quoad aliquem modum factum in ipſo actu, qui non poſſit fieri per vires naturæ, etiam iuxta Scoti doctrinam.620.& 621.
Fidei acquiſitæ poteſt dari aliquis aſſenſus ſolis naturæ viribus, circa myſteria fidei reuelatæ. 614.c.2.
Fides acquiſita circa myſteria fidei ſic diſtinguitur ab infuſa, vt nunquam poſſit intellectus ſuis viribus, vel actu naturali attingere veritatem reuelatam, vel illi aſſentiri ſub eadem omnino ratione, ſub qua illa attingit fides infuſa.617.c.1.
Fide diuina nemo in hac vita credere poteſt infallibili certitudine ſe eſſe iuſtum. 810.c.1.
Fide infuſa nemo fidelis credere poteſt ſe myſteria fidei credere ſicut ad ſalutem oportet, nec certitudine Theologica: poteſt tamen magna quadam certitudine morali, & coniecturali ſcire ſe credere fide ſupernaturali, & infuſa, & ſicut ad ſalutem oportet.827.
Forma inhærens, per quam expellitur peccatum, realiter diſtinguitur ab anima, & à voluntate: eſt enim gratia, ſeu charitas.734.c.1. & 735.c.2.

G

Generatio diuina actiua, eſt idem realiter cum filiatione: oppoſitum tamen probabilius eſt. 255. colum. 1. & 2.
Generatio Filii eſt actus mere naturalis, & à voluntate nullo modo procedit.256.c.1.

Gratia eſt donum Dei gratuitum, & non ex operibus, & de varijs diſtinctionibus gratiæ. 529. col. 1. & 2. & 530.

Gratia diuiditur in creatam, & in increatam, in internam, & externam. 532. & 533.

Per gratiam Dei, proprie loquendo, non ſignificatur donum naturæ, ſeu libertatis naturalis, ſed ſuperius donũ, quo Deus ſanctificat naturam, eique ad bene operandum, & vincẽdum peccatum auxilium præſtat. 531. col. 1.

Gratia etiam diuiditur in gratis datam, & gratum facientem: hæc eſt propria iuſtorum; alia communis eſt iuſtis, & peccatoribus. 535. & 536.

Gratiæ gratis datę nouem ex Apoſtolo colliguntur, & quæ vnaquæque ſit. 538. & ſequentibus.

Gratia gratum faciens diuiditur in actualem, & habitualem: ſubdiuiditur autem gratia ſanctificans in gratiam viæ, & patriæ, ſeu inchoatam, & conſummatam. 547. c. 1. & 2.

Gratiam Dei defenderunt præcipuæ Pontifices Romani Innocentius, Socimus, Bonifacius. 557. col. 1. & 2.

Vide cenſuram Pij Quinti, & & Gregorij Decimitertij contra Michaelem Baium. 558. colum. 1.

Gratiæ veram doctrinam tradiderunt Patres, Auguſtinus, Ambroſius, Macharius, Hieronymus, & alij. 952. & ſequentibus.

Sine gratia nulla ſupernaturalis cognitio haberi poteſt, bene tamen naturalis. Vnde ad cognoſcendas veritates naturales diuiſiue, ſeu ſigillatim ſumptas, non eſt neceſſaria ſpecialis gratia Dei, vel Chriſti, etiam in ſtatu naturæ lapſę. 565. col. 1.

Sine gratia ſpeciali vna, vel altera, id eſt, ſingulæ practicæ cogitationes honeſtæ regulariter haberi poſſunt. 567. col. 2.

Gratia neceſſaria eſt homini lapſo ad cognoſcendas omnes practicas veritates morales, & iudicandum de agendis in particulari ſine lapſu, & errore. 568. col. 1. & 2.

Gratia aliqua Dei ſufficiens eſt vt homo lapſus faciat aliqua bona opera ſine vlla malitia, vel culpa; imo adiutus diuina gratia, poteſt ſemper bene operari, vitando ſimpliciter omnia peccata, præſertim mortalia. 571. col. 1. & 2.

Sine gratia poteſt habere homo multos actus bonos, qui nullo modo peccata ſunt: vnde gratia habitualis non eſt neceſſaria ad omne opus bonum. 571. & 572.

Gratiam dari hominibus inhærentem, diſtinctam ab actibus, & illis ceſſantibus, in nobis permanentem, non fuit tanquam dogma in Eccleſia receptum ante Concilium Tridentinum. Nihilominus in ſe de fide erat, licet non quoad promulgationem, & ſufficientem propoſitionem vniuerſæ Eccleſiæ factam. 663. col. 1.

Gratia idem realiter eſt cum charitate: vnde gratia, & charitas non poſſunt ad inuicem ſeparari, etiam de potentia Dei abſoluta. 679. & 686. col. 2.

Gratia immediate ſubiectatur, non in eſſentia animæ, ſed

in

ſed in eius potētia, quæ eſt voluntas- 687.col.1.

Gratia, quę forma eſt, ſeu qualitas animæ inhærens, per ſe, & ex intrinſeca natura ſua reddit hominē gratū Deo, etiam iuxta Scoti doctrinam:eſtq. hæc qualitas creata participatio diuini eſſe. 693. & 694.

Gratia habitualis ex natura ſua conſtituit hominem filium Dei adoptiuum, quæ filiatio adoptiua, & ius hæreditarium æternæ gloriæ ſatis fundatur connaturaliter in ſolo habitu Charitatis. 696. & 697.

Gratum eſſe, & acceptum Deo, nō poteſt homini cōuenire ſine intrinſeca gratia, licet denominationes extrinſecæ, & reſpectiuæ poſsint ſeparari ab inhærente gratia. 697.c.2.& 698.c.1.

Gratiam habitualem inhærere animæ, & nō conſtituere illā participem diuinæ naturæ, & quantum eſt ex ſe dignam beatitudine, impoſsibile eſt. 699. columna .2.

Gratia habitualis quamuis in ratione gratiæ, vel amicitiæ non cōſtituatur, vel compleatur per iuſtitiam Chriſti formaliter, nihilominus quatenus in nobis eſt ex Chriſti meritis, & in eis fundatur, participat quādam moralem dignitatem, ratione cuius aliquos veluti accidentales effectus formales in hominibus iuſtis habere poteſt. 701. columna 2.

Gratia & iuſtitia inhærens inæqualis eſt in diuerſis hominibus iuſtis, poteſtque augeri, & augetur per bona opera, & Sacramēta. 801. & 802.

Gratiæ augmentum fit per intenſionem phyſicam ipſarum qualitatum, non tamen augetur formaliter per opera ab illa procedentia, ſed alio morali modo. 803.col.2.

Gratiæ augmentum meretur iuſtus de condigno per actus remiſſos, & omnes gradus gratiæ, quos iuſtus per actus remiſſos Charitatis meretur, vel per ſingula opera aliarum virtutum, ſtatim ſine vlla temporis dilatione conferuntur .805. vſque 807.

Gratia quoties augetur per meritum operantis, ſimul augetur Charitas, etiam ſi à gratia diſtingueretur, & cum proportione augentur virtutes omnes, quæ gratiam ſanctificantem conſequuntur. 810. col. 1.

Gratia in ordine ad abſolutam Dei potentiam non habet certum terminum ſui augmenti: eſtque tale augmentum connaturale ipſi gratiæ. 812. col .1.

In gratia creſcere poteſt ſemper homo iuſtus dum viuit ſi velit, nihilominus aliquis eſt terminus intentionis, ſeu augmenti gratiæ, & licet ſit finitus, non poſſunt iuſti ſecundum ordinariam potentiam ad illum peruenire. Vnde in ſingulis iuſtis datur aliquis terminus gratiæ ad quem in hac vita peruenient, & vltra quem non creſcent, nec in ſenſu compoſito creſcere poſſunt, licet ſimpliciter, & in ſenſu diuiſo poſsint. 813. & 814.

Per gratiam extinguere omnes concupiſcentias, & motus rationem præuenientes, non eſt impoſsibile ex gratuito Dei dono, non tamen poteſt homo iuſtificatus per opera ſua, etiam ex gratia Dei facta, ad eum ſtatum perfectionis in hac vita peruenire, in quo fomite

Digitized by Google

careat.815. & 816.

Per gratiam homini infuſam conſtituitur vere iuſtus corā Deo. 708.col.1.

Gratia habitualis formaliter ſanctificat hominem, nullusque de facto fit iuſtus coram Deo, niſi per huiuſmodi formam.709. col.1.

Gratia habitualis eſt ſufficiens forma expellens peccatum, licet in adultis requiratur etiam actus, vt diſpoſitio moraliter neceſſaria ad talem effectum. 736.col.2.

Gratia, & Charitas diminui non poſſunt, bene tamen omnino amitti.861.col.2.

Gratiæ intenſioris non dantur aliqui gradus iuſtis plene purgatis in primo ſuæ glorificationis inſtanti vltra omne meritum, quod iuſti in hac vita habuerint; & idem eſt de gradibus gloriæ.913.col.1.

Gratiam, & gloriam non dari liberaliter in patria vltra omnia merita, veriſimilius eſt.823. columna 2.

H

HABITVS virtus acquiri poteſt quoad entitatem ſine ſpeciali auxilio gratiæ, non tamen in ſtatu integro & perfecto 614.col.2.

Habitus infuſi operatiui fidelibus dantur, qui ſunt interna quædam principia ſupernaturalia actuum chriſtianæ iuſtitiæ, & conſequenter diſtincta ab ipſis actibus, & permanentia ſine ipſis.666.col.1.

Habitus infuſi non ponuntur vt ſint totalia principia proxima ſupernaturalia actuum, ſed vt iuuent potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam, & per ſe ipſas in illos influendo. 667. col.1.

Habitus infuſi in eſſentiali entitate ſua perfectiores ſunt ipſis actibus influentes in ipſos vt principia proxima principalia: potentiæ autem concurrunt ad efficiendos actus ſupernaturales, vt inſtrumenta diuinæ gratiæ. 669. columna 1. & 671.

Nullus habitus acquiſitus comitatur infuſos ex vi actuum ſupernaturalium circa eorum materias. 690.col.1.

Habitus etiam naturales, & acquiſiti poſſunt generari per actus naturales, qui circa materiam virtutum infuſarum fieri poſſunt, qui habitus frequenter acquiruntur, & coniunguntur cum infuſis, & ſuo modo iuuant illos. 691.col.1.& 2.

Habitus infuſi poſſunt in potentijs inhærere, & non reddere hominem gratum ſimpliciter. 700.col.1.

Hominem in puris naturalibus reſpectu finis vltimi potuit Deus creare, non immutando naturam eius, vel aliquid ei naturaliter debitum negando. Vnde potuit hominem creare in puris naturalibus, ordinando ipſum in finem tantum naturalem: aliter eſt de natura eleuata. 510.col.1.

Homo creari potuit in pura, & non integra natura: ſtatus enim integræ naturæ caret fomite, & effrenata concupiſcentia, quæ orta fuit ex peccato, potuitque homo creari ſine tali dono. 511. & 512.col.1.

Homo quandiu non peccaret in ſtatu innocentiæ, ſeu origina-

Digitized by Google

tis iuſtitiæ eſſet erroris im-munis, ſeu deceptionis; eſſet etiam immunis à morte: at in pura natura exiſtens, etſi non peccaret, etiam moreretur. 512. col. 2. & 513. col. 1.

Homo per peccatum non potuit ita intrinſece mutari, vt libertatem amitteret; nec etiam dici poteſt amiſſa libertas arbitrij per peccatum ab extrinſeco, nempe Deo inferente neceſsitatem humanæ voluntati in ſingulis actibus. 525. columna 2.

Homo in ſtatu naturæ lapſæ non minus habilis eſt ad bene operandum, cogitandum, & iudicandum de agendis ex parte diuinæ prouidentiæ generalis, & naturæ conſentaneæ, quam eſſet in ſtatu puræ naturæ ſi in eo conderetur. 518. columna 1.

Homo lapſus in vno, vel alio actu, poteſt bene moraliter operari ſine ſpeciali gratiæ auxilio tam fidelis, quam infidelis. Vnde neceſſaria non eſt motio ſpecialis, vel qualitas phyſice voluntatem determinans ad honeſtam operationem ordinis naturalis. 577. c. 1. & 579. col. 2.

Homo lapſus gratia, & viribus deſtitutus, non poſſet longo tempore reſiſtere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem. 598. col. 1.

Homo in puris naturalibus conditus per ſolas vires naturales rationis, & libertatis, non potuiſſet diu ſeruare totam legem naturalem, abſque graui lapſu. 601. col. 2.

Homo ſi in ſtatu naturæ integræ non haberet virtutes per accidens infuſas, illas acquirere poſſet in ſuo eſſe virtutis perfectas. 614. col. 1.

Homo lapſus non poteſt diligere ſuper omnia Deum auctorem gratiæ amore amicitiæ, & propter ſe ipſum ſine ſupernaturali auxilio gratiæ. 634. col. 2.

Vt homo exerceat in materijs virtutum moralium actus honeſtos ſupernaturales in ſubſtantia, neceſſaria eſt gratia per ſe, tam in natura lapſa, quam in natura integra. 637. columna 2.

I

IDEAE omnium creaturarum ſunt in diuina ſcientia: eſtque idea creatura in eſſe cognito. 106. col. 1, & 2.

Immenſitas negat terminum loci, quia poteſt Deus eſſe præſens rebus omnibus etiam poſſibilibus, etſi infinite in multitudine, & magnitudine augeantur. 48. col. 1.

Immutabile ita eſt proprium Dei attributum, vt non poſsit creaturæ communicari. 50. col. 2.

Intellectus beati naturaliter fertur in viſionem: voluntas autem ſemper libere amat. 69. c. 2. & 70. col. 1.

Ineffabilis, & innominabilis eſt vere, & proprie Deus. 95. columna 1. Nec vllum eſt nomen Dei, quod eum nobis quidditatiue, & intuitiue repræſentet. 95. columna 2. Poteſt tamen Deus ſibi nomen imponere, quod ipſi, & ipſis beatis Deum quidditatiue ſignificet. 96. col. 2.

Intelligere, & dicere, in Deo ha-

bent ſe inſtar duarum actio- num,quarum vna eſt realis pro ductio, alia ſecundum modum concipiendi noſtrum. 208. co- lumna.1.

Intelligere abſolute poſſet eſſe ſi- ne dicere, & eſſet quamuis non eſſet Trinitas, & dicere ex ſe non includit formaliter ipſum intelligere: eſtque intelligere, prius ſecundum rationem in Patre,quam realis verbi produ- ctio. 208. col.2.

Intelligere aliud eſt eſſentiale, & aliud notionale, eſtque tantum vnum intelligere eſſentiale in Patre, & in omnibus perſonis, diuerſo tamen modo.209.& 210 col.1.

Intellectus Patris eſt principium proximum generandi, & ſic Fi- lius producitur proxime ab in- tellectu fœcundo, ſeu à memo- ria fœcunda: at eſſentia diuina vt ſic eſt principium radicale,& potētia generandi, quatenus eſt in Patre. 210.col.2.

Intellectus eſt principium proxi- mum generationis,voluntas au tem ſpirationis. 257.col 1.

Innaſcibilitas eſt notio negatiua, propria primæ perſonæ; relatio tamen non eſt. 251.col.1.

Iudæorum error fuit, gratiā Chri- ſti non ſufficere ad ſalutem ſi- ne legis veteris obſeruatione, & etiam gratiam Euangelij nō eſſe communem omnibus gen- tibus, ſed ſpecialiter datam eſſe Iudæis. 549.c.1.& 2.

Iuſtificatio eſt effectus formalis poſitiuus gratiæ. 702.c.2.

Iuſtus,ſecluſa ſpeciali reuelatione aut inſtinctu illi æquiualenti, non poteſt certe iudicare ſe eſſe iuſtum Theologica certitudine, etiam quando virtute Sacramē- ti iuſtificatur: poteſt tamen iu- ſtus peruenire in hac vita ad ha bendam moralem certitudi nem ſuæ gratiæ. 813. & 824. co- lumna 2.

Iuſtitia inhærens,& infuſa non ex fauore extrinſeco,ſed ex intrinſe ca ſua vi & natura,ſeu dignita- te habet hunc effectum expellē di peccatum mortale. 710. co- lumna 1.

Iuſtos poſſe peccādo amittere gra tiam, quam ſemel à Deo obti- nuerunt,de Fide eſt. 846.col.1. Poteſtque hæc gratia ſic amitti, vt nunquam reparetur. 848.

L

LIBER vitæ ſignificat mētis notitiam,ſeu præſcientiam, & denominatur à termino, quia eſt liber prædeſtinatorum ad vitam æternam.140.c.1.

Liberum arbitrium datur: Eſtque triplex libertas, nempe libertas à neceſsitate,à peccato, & à mi- ſeria.491.c.1.& 2.

Liber eſt homo non ſolum circa opera naturalia,ſed etiam circa ſupernaturalia. 492.col.2.

Ad libertatem formalem alicuius facultatis requiritur potentia actiua,cum indifferentia ad va- rias actiones exercendas, aut non exercendas illas.492.col.2. & 493. col.1.& 2.

Ad libertatem proximam, & ab- ſolutam arbitrij, requiritur vt virtus facultatis in ſuo ordine cauſæ proximæ habeat com- pletam vim actiuam, & de- nominatiuam illorum actuum, ad quos dicitur ſimpliciter, & proxime libera. 494. colum- na 1.

Libertas in actu primo poteſt eſſe re-

Digitized by Google

remota, & proxima, & vtraque requirit indifferentiam potentiæ actiuæ 494. col. 2.
Libera poteſtas eſt, quę poſitis omnibus requiſitis ad agendum, ſiue ex parte Dei, ſiue ex parte aliarum cauſarum, poteſt agere, & non agere. 495. & 496.
Libertatem tollit neceſsitas præcedens, non tamen ſubſequens. 501. col. 1.
Liberi arbitrij vires naturales quoad gradum, ſeu perfectioné, quam in ſtatu naturæ habebãt homines, non fueruntdiminutæ in natura lapſa ex vi ſolius peccati originalis, ſed ſolum quoad robur, & integritatem, quam à iuſtitia originali accipiebãt. 526. col. 1.
Libertas voluntatis ad hoc extenditur, vt poſsit obiectis, ſeu medijs omnino æqualibus, & æque conſideratis, pro ſua libertate vnum aſſumere, & aliud relinquere. 582. col. 1.
Liberum arbitrium hominis poſt lapſum ſuis viribus relictũ, non niſi ad peccandum valere in rigore, & proprietate falſum eſt, nec defendi poteſt. 590. c. 1.
Loci Theologici decem communiter numerantur. 13. c. 2.
Locus vnus Scripturæ plures ſenſus admittere poteſt. 14. col. 2.
Lumen gloriæ requiritur vt conferat intellectui virtutem actiuam, & connaturalem ad efficiendum actum viſionis, vt ſuppleat defectum ipſius potentię. 66. c. 2.
Lumen gloriæ eſt qualitas creata, & habitus, ſeu virtus intellectualis ſupernaturalis, & per ſe infuſa intellectui, qua redditur proxime potens ad videndum Deum. 65. c. 1.
Lumen gloriæ non ita eſt neceſſarium, vt implicet Deum ſine ipſo videri. 68. c. 2.
Lumen gloriæ datur à Deo accommodatum tali, ac tantæ viſioni, & præbet concurſum eſſentiæ ſuæ per modum viſionis. 81. c. 1.
Lutherani ſub colore defendendi gratiam, negant libertaté: Caluinus autem quamuis non negauerit voluntatem humanam etiam poſt peccatum ad amandum, volendum, & voluntarie operandum; dixit tamen ad illas actiones ita moueri à Deo, & ad vnum determinari, etiam quoad exercitium operis, vt ex abſoluta neceſsitate tales motus operetur voluntas. 555. c. 2. & 556. c. 1.

M

Mereri poteſt vnus homo alteri prædeſtinationem eius, quoad effectum etiã primum gratiæ illius. 163. c. 1.
Meritum dari, ſeu cauſam alicuius effectus non repugnat, quæ non ſit cauſa, neque meritum prædeſtinationis illius effectus. 165 col. 1.
Mereri non poteſt vnus homo alteri diuinam prædeſtinationé, quoad efficacem prædeſtinationem ad gloriam, vel gratiam quoad abſolutum decretum dandi illam. 166. c. 1.
Meruit proprie Chriſtus Dominus nobis prędeſtinationem ad gloriam, & ad gratiam ſanctificantem, non ſolum quia meruit gratiam vocationis congruę, & determinationem liberam æterni decreti, ſed etiam quia illa prima intentio efficax Dei ſaluandi habuit reſpectum ad merita Chriſti præuiſa. 168. c. 1.

Digitized by Google

Mereri poſſunt omnes apud Deũ de condigno, & ſecundum aliquem iuſtitiæ æqualitatem. 865 col. 1. & 2.

Ad meritum prędmij apud Deum requiritur proprius, & poſitiuus actus voluntatis. 867. c. 1.

Meritorius actus ſecũdum legem ordinariam debet eſſe liber propria libertate, quæ indifferentiam ad volendum contraria, vel ſaltem ad volendum & non volendum requirit, ideoque neceſsitati opponitur, & non tantum coactioni. 868. c. 1.

Meritorius eſt apud Deum ſolus actus moraliter bonus. 870. c. 1.

Meritum non ſolum eſt in opere ſupererogationis, & conſilij, ſed etiam in opere præcepto. 871. c. 1.

Meritorius eſt non ſolum actus internus, ſed etiam externus bonus libere factus, licet actus exterior non habeat proprium meritum diſtinctum à merito voluntatis. 872. c. 2.

Vt meritorium ſit opus ſimpliciter apud Deum, id eſt, de condigno, & de iuſtitia, debet ab actuali gratia procedere, & eſſe aliquo modo ſupernaturale. 874. & 875.

Meritorij ſunt de condigno apud Deum actus maxime per ſe, & intrinſece eliciti à charitate: nihilominus iuſti, etiã per actus aliarum virtutũ merentur præmiũ ſubſtantiale ſuis operibus promiſſum. 876.

Meritorij ſunt de condigno ſupernaturalis beatitudinis actus virtutum infuſarum, facti ab homine grato ex vi ſuæ bonitatis, & connaturalis ponderis, ſeu relationis in illum finem abſq. alia relatione quaſi extrinſeca, quæ per actum charitatis præteritum, vel præſentem illis adueniat. 877. c. 2.

Meritorij ſunt vitæ æternæ actus virtutum moralium acquiſitarum exerciti aliquo modo ſupernaturali, & ex motiuo ſupernaturali à iuſtis. 879.

Merentur iuſti augmentum gloriæ eſſentialis. 913. c. 2.

Merentur iuſti in hac vita de condigno gloriam accidentalem, quæ non cadit ſub meritum de condigno, niſi quatenus coniuncta eſt gloriæ eſſentiali. 914. 915. & 916.

Meritis iuſtorũ de condigno reddere pręmium, opus eſt diuinæ iuſtitiæ; non quidem iuſtitiæ vniuerſaliter dictæ, ſed alicuius particularis iuſtitiæ ab alijs attributis, ſaltem ratione diſtinctæ. 916. c. 1. & 2.

Ad meritum de congruo cõditiones multæ ſunt neceſſariæ. 925. col. 1. & 2.

Ad meritum de congruo non eſt ſimpliciter neceſſarius ſtatus gratiæ, requiritur tamen quod merens viator ſit. 927. c. 1. & 2.

Meritorum communicatio eſſe poteſt, ſaltem de congruo, inter fideles, & iuſtos, & ita poteſt vnus alteri mereri. 929. c. 1.

Ante meritum de congruo præcedere promiſsionem non repugnat, licet talis promiſsio neceſſaria non ſit. 930. col. 1. & 2.

Mereri poteſt de congruo ſuis actibus peccator diuina gratia adiutus, primam gratiam ſanctificantem, ipſamque remiſsionem peccati mortalis. 931. c. 1. & 2.

Meretur immediate actus, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, illius infuſionem de cõgruo, non tamen alius actus antecedens. 932. col. 1. & 2.

Mere-

Mereri poteſt de cõgruo primam gratiã mediate, & remote peccator per bonos actus morales ex fide, & ex auxilio gratiæ factos, & per vnum actum minus perfectũ mereri poteſt aliquod auxilium, quo alium actũ perfectiorem, vel propinquiorem iuſtificationi efficiat. 932. c. 2. & 933. c. 1.

Mereri poteſt iuſtus ſibi reparationem poſt lapſum de cõgruo, & perſeuerãtiam in gratia. 934. & 935.

Mereri poteſt iuſtus alteri reparationem poſt lapſum de cõgruo. 937.

Meritorij interni actus quæcunq. duratio, auget aliqua ex parte meritum, ſeu præmium illi reſpondens. 897. c. 1.

Meritum operis auget dignitas perſonæ cæteris paribus. 900. c. 2

Non meretur homo reſurgens à peccato primam gratiã de condigno, etiam per amorem Dei ſuper omnia, vel contritionem. 901. c. 1.

Merentur iuſti de condigno ſuæ gratiæ augmentum, non tamen perſeuerantiam in gratia. 904. cum ſequentibus.

Meretur iuſtus ſuis bonis operibus primam gloriam de condigno. 909. c. 1.

Miſsio non conuenit Patri, ſed tantum perſonæ productæ mitti dicuntur. 303

Mittere poteſt omnis perſona producens, & ita Pater, & Filius poſſunt mittere, non autem Spiritus ſanctus. 305. col. 1.

Miſsio alia eſt viſibilis, alia inuiſibilis diuinæ perſonæ. 306. & 307.

Miſsionem viſibilem dari externis ſenſibus propoſitam per aliquod ſignum, quod oculos, vel aures mouere poſsit, certum eſt. 309. c. 1.

N

Nomen aliquod propriũ ſubſtantiale, id eſt, ſubſtantiã eius ſignificans, poteſt habere Deus, quale eſt hoc nomẽ Deus, Gehoua, & etiam nomina quæ dicunt reſpectum ad creaturas. 97 c. 1. & ſequentibus.

Notiones ſunt propriæ ſingularũ perſonarũ, tres relationes perſonales in eſſe permanenti: vnde cum origines ſint quaſi viæ, & concipiantur quaſi in fieri, non ſunt notiones. 251. c. 2.

Notiones quinque ſunt: poteſt tamen probabiliter ſexta notio addi, ſcilicet inſpirabilitas, communis Patri, & Filio. 252. c. 1.

Notionales actus vere, & propriè prædicantur de ſingulis perſõnis in concreto; verbi gratia, Pater generat, non tamen in abſtracto, vt paternitas generat. 260. c. 1.

O

Obiectũ Theologiæ eſt Deus ſub ratione deitatis, etiã reſpectu veritatum contingentium. 11. col. 1 & 2.

Obiectum proximum, & immediatum viſionis beatæ eſt Deus per eſſentiam abſque alio medio cognito. 54. c. 1.

Omnipotentiam eſſe in Deo, de fide eſt. 112. col. 1.

Opus morale poteſt homo tam fidelis, quam infidelis efficere, non ſolum ſecundum ſubſtantiam, & ex obiecto, ſed etiam ſecundum debitas circunſtantias abſque gratia Dei ſupernaturali. 150. c. 2.

Opera.

Opera humana efficere poteſt homo ex viribus naturæ, licet non ſicut oportet, vt iuſtificatio illi conferatur. 153. c. 1.
Opus morale bonum, licet homo ſine gratia efficere poſsit, hoc tamen non habet ex ſe, ſed ex Deo, vnde homo de ſuo nihil habet niſi mendacium, ac peccatum. 157. c. 2.
Opus morale factum ex gratia, quando manet in ſua ſpecie naturalis ordinis, ſi recipit aliquẽ ſupernaturalem modum, poteſt eſſe cauſa alicuius effectus prædeſtinationis. 159. c. 1. & 2.
Opera moralia etiam in homine fideli, non valent ad remiſsionem peccatorum, & ad mercedem aliquam ſupernaturalem, niſi talia opera fiant ex fide, vel motiuo ſupernaturali. 159. c. 2.
Originum terminus adæquatus eſt perſona producta. 259. c. 2.
Origines non conſtituunt perſonas, neque formaliter, ac proprie illas diſtingunt. 266. c. 2.

P

Pater æternus eſt verus Deus, ſicut etiam Filius, & Spiritus ſanctus. 216. vſque ad 219.
Pater æternus prius ratione vult generare, quam generet, quia velle generare eſt eſſentiale. 258. c. 1.
Perſonæ diuinæ non diſtinguntur realiter ab eſſentia diuina, ſed tantum formaliter ex natura rei. 232. c. 1.
Perſonæ diuinæ, relationes, ſeu perſonalitates, non ſunt de eſſentia diuinitatis, nec Dei vt Deus eſt. 233. c. 1. & 2.
Perſonæ diuinæ habent eandem perfectam vnitatem, & eadem numero attributa, vnde eadem omnipotentia eſt in ſingulis perſonis. 235. c. 2. & 236. c. 1.
Perſonæ diuinæ ſunt vnũ in ſubſiſtentia abſoluta, & eſſentiali, ſuntque vnus Deus eſſentialiter. 236. c. 2. & 237.
Inter perſonas diuinas eſt vera ſimilitudo, & æqualitas; æqualitas autem, & ſimilitudo, & idẽptitas diuinarum perſonarum ſunt relationes reales. 240. c. 1.
Perſona vna eſt in alia per circũinſeſsionem, id eſt, mutuam exiſtentiam vnius in alia, cum vnitate eſſentiæ, & diſtinctione ſuppoſiti. 244. c. 1.
Perſonas plures eſſe in Deo ſeclusa omni reuelatione diuina, impoſsibile eſt per euidentem demonſtrationẽ cognoſcere: imo ſine diuina reuelatione, non poteſt cogitari Trinitatis myſterium tanquam poſsibile aliquo aſſenſu probabili. 212. col. 2. & 213. c. 1.
Perſonæ diuinæ realiter inter ſe diſtinguntur. 220 & 221.
Perſonæ diuinæ cum ſint tres, tres ſubſiſtentias perſonales habẽt, & etiam tres exiſtentias realiter diſtinctas. 221. col. 2. & 222. col. 1.
Perſona vna non habet perfectionem, quam alia non habeat: non quod contineat eminenter perfectionem alterius, ſed in æquiualenti. 226. c. 1.
Perſona vna dicitur alia ab altera, non tamen aliud ab altera. 229. c. 1.
Perſonæ diuinæ ſunt idem realiter in vna deitate, & eſſentia. 230. c. 1. & 2.
Perſona diuina formaliter ſignificat relationem, perſonalitas enim relatio eſt. 268. c. 1.
Perſonæ primæ proprium eſt eſſe principium deitatis, quia deitatem

Digitized by Google

tem communicat tanquam formalem terminum,ſeu naturam. 270. c. 2.

Perſona prima,ſiue Pater producit Filium per dicere,non vero formaliter per intelligere. 207. c. 1. & 2.

Proprietates perſonales verę, & reales ſunt in Deo; ſuntq. tantum tres, ſicut tres ſunt perſonæ. 216. col. 1. & 2.

Perſonæ diuinæ vere, ac realiter conſtituuntur in ſuo eſſe perſonali, vnaquæque per ſuam proprietatem poſitiuam, tanquam per formam determinantem perſonam ad tale eſſe, ſeu ſubſiſtere incommunicabile. 263. col. 1.

Proprietas, quæ conſtituit perſonam ex ſe, eam diſtinguit à quacunque alia. 264. c. 1.

Proprietates abſolutæ nullæ ſunt in Trinitate,ſed ſuis relationibus perſonalibus conſtituuntur,& diſtinguntur perſonæ,& falſo contrariũ imponitur Scoto. 265. c. 1.

Paternitas eſt prima poſitiua Patris proprietas. 269. c. 1.

Proceſsiones duas reales in Deo eſſe,de fide eſt; quarum vna eſt vere,& proprie generatio, ſcilicet proceſsio Filij; alia vero nullo modo generatio dici poteſt: vnde in diuinis duæ tantum ſunt perſonæ producentes, & vna improducta. 211.

Productiones tam actiuæ, quam paſsiuæ ex ſeipſis formaliter diſtinguntur. 290. c. 2.

Productiones diuinę non ſunt immediate per eſſentiam,ſed ſunt per actus intellectus,& voluntatis. 206. c. 1.

Pelagius errauit dicens, ad obtinendam ſalutem, naturam humanam ſibi ſolam ſufficere, & ſic poſſe hominem ſine fide, & charitate ſeruare omnia diuina mandata; vnde nullum concedit actum ſupernaturalem, nec verum auxilium ſupernaturale internæ gratiæ excitantis. 550. col. 2.

Pelagius etiam negauit, (vt quidam docent) neceſsitatem generalis concurſus Dei ad bona opera liberi arbitrij. 551. c. 2.

Pelagium ſecuti ſunt Semipelagiani, dicentes, initium boni operis eſſe homini ex ſeipſo, & hominem poſſe ſe ad gratiam præparare ſine auxilio gratiæ. 552. c. 2.

Semipelagiani poſuerunt meritũ in voluntate credendi, ac fide naturali, non tamen in ſola illa,nam addunt, deſiderantibus, petentibus,pulſantibus,& quęrentibus,gratiam dari. 554.

Contra Pelagium cõgregata ſunt Concilia Dioſpolitanum in Paleſtina, & Epheſinum, & Africana,& alia fuerunt congregata contra reliquias Pelagianorum. 559. 560 & 561.

Pœnitentia perfecta in ordine naturali, eſt actus naturalis per ſe non excedens vires phyſicas liberi arbitrij. 612. c. 2.

Peccatnm mortale excludit gratiam,& charitatem;& alia Spiritus ſancti dona, & virtutes morales per ſe infuſas,quæ gratiam ſequuntur, non tamen fidem,& ſpem. 850. & 851.

Peccatum habituale non poteſt expellere gratiam effectiue,ſiue phyſice,ſiue meritorie,ac moraliter,aut quouis alio modo: actuale tamen peccatum, licet nõ expellat gratiam effectiue per propriam,& phyſicam efficientiam,nec formaliter;expellit tamen moraliter, vel diſpoſitiue,

vel

vel actiue gratiam. 853. & 854.

Ad præceptum ſupernaturale de interno actu, etiam quoad ſubſtantiam eius adimplendum, neceſſaria eſt diuina gratia: vnde nec vitari poteſt culpa illi contraria, & verum eſt hoc tam in præcepto affirmatiuo, quam negatiuo. 653. & 654.

Præcepta ſupernaturalia de actibus externis, interdum poſſunt quoad ſubſtantiam impleri ſine auxilio gratiæ, non vero quoad ſupernaturalem modum, quem habere poſſunt ab operante. 656 col. 1.

Præceptum receptionis ſacramenti quoad ſubſtantiam impleri poteſt ſine gratia: ad digne tamen recipiendum ſacramētum, neceſſaria eſt gratia. 657. c. 1. & 2

Ad perſeuerandum in gratia oportet cauere multa opera mala, & bona opera facere. 829.

Vt perſeueret iuſtus in gratia, neceſſarium illi eſt ſpeciale auxilium diuinum. 831. c. 1.

Perſeuerare in gratia ſi velit, poteſt quilibet iuſtus ſimpliciter, & abſolute toto tempore vitæ: perſeuerandi poteſtas non confertur proxime omnibus iuſtis, ſed aliquibus proxime, & alijs remote 833. c. 1.

Perſeuerare in gratia vſq. ad mortem, ſine ſpeciali Dei auxilio, nullus iuſtus poteſt. 833. c. 1.

Perſeuerantia temporalis aliquale perſeuerantiæ donum dici poteſt, non tamen perfectum, niſi vſque ad terminum mortis peruenerit. 834. c. 1.

Perſeuerantia, per quam homo adultus pauco tempore, & per paucos actus in gratia durat, in eo tamen vſque ad mortem peruenit, ſpeciale donum gratiæ eſt. 834. c. 1.

Perſeuerare dicuntur paruuli morientes in gratia ſine vllo actu ex parte ipſorum. 834. c. 2.

Perſeuerantiæ proprium donum vſque in finem, in ſpeciali auxilio gratiæ conſiſtit, & regulariter non eſt vnum donum ſimplex, ſed multiplex, ſeu pluriū collectio. 835. c. 1.

Perſeuerantiæ doni collatio eſt in aliquibus omnino gratuita, vt in infantibus: at in adultis poteſt conferri ex aliquo merito de congruo, vel impetratorio, vel ſaltem quoad aliquod eius auxilium. 836. c. 2.

Ad perſeuerantiæ donum in actu ſecundo requiritur cooperatio liberi arbitrij, ſine qua ſuū influxum præſtare non poteſt. 837 & 838.

Ex perſeuerantiæ dono bonus vſus liberi arbitrij futurus, & ex vnoquoque auxilio efficaci in tali dono incluſo, non poteſt eſſe ratio per modum meriti, diſpoſitionis, aut impetrationis recipiendi tale auxilium. 839. col. 2.

Potentia in Deo duplex eſt, ſcilicet abſoluta, & ordinaria; poteſtque Deus plura facere, quam fecit. 113. c. 2. & 114. c. 1.

Multa ſunt in vniuerſo, quæ Deus non poteſt facere meliora in illo genere. 114. c. 1.

Potentia, ſeu principium formale producēdi, eſt ſola diuina eſſentia: poſtulat autem in perſona producente propriam relationē, ſeu quod habeat ipſam naturā ſine tali productione. 258. c. 2.

Prædeſtinationem Deo conuenire de fide eſt. 116. c. 1. & 2.

Prædeſtinatio eſt actus immanēs in Deo, qui prædeſtinantem denominat intrinſece, & rem prædeſtinatam extrinſece: eſtque

æterna

æterna, ſicut & prouidentia, & libera.117 c.1.& 2.

Prædeſtinatio ſimpliciter conuenit rei ſubſtantiali, non accidentibus.119. col. 1.

Prædeſtinantur proprie ſola perſona Angelica, & humana; nihilominus humanitas prædeſtinata fuit ad vnionem hypoſtaticam. 119. c.1.

Non prædeſtinat Deus proprie aliquos homines ad malum pœnę, licet aliquo modo concedi poſſit.119. c. 2.

Prædeſtinatio non ſolum verſatur circa finem, ſed etiam circa media. 120.c.1.

Ante omnem prædeſtinationem ſupponitur in Deo ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quæ dirigat prædeſtinationem ipſam,& diuinam voluntatem; non tamen ſupponitur ſcientia, quæ eſt de rebus futuris. 121. col. 1. & 2.

Prædeſtinationis noſtræ poteſt dari cauſa ex parte Chriſti, & meritorum eius; non tamẽ ex parte ipſius hominis prædeſtinati, nec vnius creaturæ reſpectu alterius.121.c.2.

Ad prædeſtinationem neceſſaria eſt ſcientia cõditionata effectuũ contingentium.123.c.1.

Voluntas efficax prædeſtinandi, & dandi gloriam eſt in Deo ante præuiſa merita.124.c.1.

Ad prædeſtinationem non requiritur actus impulſiuus, ſeu imperij, præter iudicium, & cognitionem.134.c.1.

Prædeſtinatio formaliter actus voluntatis eſt. 135. c.2.

Prædeſtinatio dici poteſt pars ſubiectiua, & etiam integralis prouidentiæ. 136. columna 2.

Prædeſtinatio quodammodo includit totam prouidentiam.136. col. 1.

Prædeſtinatio includit particularem finem ipſius prædeſtinari, non tamen prouidentia.137.c.1.

Prædeſtinatio habet quoad effectus ſuos cauſam phyſicam efficientem, & materialem, & finalem. 142. & 143.

Reſpectu effectuum prœdeſtinationis nullum datur meritum etiam impetratorium in opere aliquo viribus naturæ elicito. 144. c.1.

Ad prędeſtinationis effectum, qui dicitur iuſtificatio, actus bonus moralis, ac naturalis non eſt diſpoſitio neceſſaria, ſicut nec ad primam gratiam à Deo obtinendam, nec influit in aliquod auxilium ſupernaturalis gratiæ. 146. col.2.& 148.c.1.& 2.

Prædeſtinationis nulla datur cauſa ex parte prædeſtinati, quantum ad æternam prædeſtinationem, vel ad gloriam, vel ad perſeuerantiam, vel ad gratiã ſanctificantem, vel ad bonos actus ſupernaturales, etiam ſi talium effectuum in tempore poſsit dari aliqua cauſa, vel ratio ex parte hominis. 165.c.2.

Prædeſtinationis vnus effectus poteſt eſſe cauſa alterius ſecũdum omnia genera cauſarum. 171. col 1.

Prædeſtinatio prout eſt in Deo, formaliter eſt cauſa ſuorum effectuum in genere cauſæ efficientis. 171. c.1.

Prædeſtinationis effectus nihil poteſt eſſe quod non ſit effectus Dei.177. c.1.

Prædeſtinationis effectus pertinet ad ſupernaturalem prouidentiam,& per conſequens ſub ordine gratiæ aliquo modo continetur. 172. c.1.

Non

Digitized by Google

Non eſt de ratione effectus prædeſtinationis, ſi loquamur de poſſibili, vt ſit effectus gratiæ per Chriſtum datæ: ſatis enim eſt, quod ſit effectus prouidentiæ ſupernaturalis in ordine ad cõſecutionem vitæ æternæ obtinendæ. 172. c. 1.

Non eſt prædeſtinationis effectus omnis effectus gratiæ, ſeu prouidentiæ ſupernaturalis, ſed oportet vt ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam conferatur. 172. col. 1.

De ratione effectus prædeſtinationis eſt, vt cum effectu conferat aliquo modo ad æternam ſalutem conſequendam. 173. c. 1

Prædeſtinationis effectus ſunt gloria eſſentialis, & per conſequẽs bona omnia, quæ ad illam conſequuntur in æterna vita, & etiam in hac gratia finalis, vt finalis eſt. 173. c. 1. & 2.

Prædeſtinationis ex potiſsimis effectibus, eſt donum perſeuerantiæ. 173. c. 2.

Prædeſtinationis effectus eſt tota gratia, quæ in hac vita datur prædeſtinato, etiam vt præcedit peccatum. 174. c. 1.

Prædeſtinatio non habet cauſam, vel rationem ex parte prædeſtinati, non ſolum quoad decretũ dandi illi primam congruam vocationem, ſed etiã nec quoad decretum efficax ad ſanctitatẽ, ſeu fœlicitatem æternam. 164. col. 2.

Prædeſtinationis effectus potuit eſſe gratia, & iuſtitia amiſſa, etiam ſi per pœnitentiam recuperanda non eſſet, dummodo conferret aliqua ratione ad gradũ illum beatitudinis conſequendum, qui de facto comparatur. 174. c. 2.

Prædeſtinationis effectus ſunt omnia opera ſupernaturalia electorum, quę cum effectu aliquid conferunt ad conſecutionem vitæ æternæ, ſiue ad Deum, ſiue ad aliam priorem gratiam, ſiue ad liberum arbitrium referantur. 175. c. 1.

Prædeſtinationis effectus ſunt actus ſupernaturales, non ſolum quantum ad influxum gratiæ, ſeu Dei in ipſos, ſed etiã quantum ad operationem liberi arbitrij. 175. c. 1.

Prædeſtinationis effectus eſt omnis ſupernaturalis actus, qui effectu confert prædeſtinato, vt aliqualem habitualem gratiam conſequatur. 176. c. 1.

Prædeſtinationis alterius effectus eſt nonnunquam actus bonus vnius perſonæ. 176. c. 2.

Prædeſtinationis effectus eſt omnis vocatio prædeſtinati, quæ in ordine ad aliquem actum, ſeu conſenſum proximum efficax eſt. 177. c. 1.

Prædeſtinationis effectus eſt totũ eſſe hominis prædeſtinati quoad ſuam ſubſtantiam, & quoad ſuam creationem, vel generationem. 178. c. 1.

Prædeſtinationis effectus ſpeciales non ſunt naturales perfectiones, quæ neceſsitate naturæ conſequuntur ex tali corpore, & anima, ſed per reductionem, ſeu concomitantiam quaſi vnus effectus cum ipſa natura computantur. 178. c. 2.

Prædeſtinationis effectus eſt bona complexio, ſeu diſpoſitio naturæ, quæ non ſequitur ex ſola reſultantia naturali, ſed ex ſpeciali Dei cura prouidetur, etiã ſi in ſe naturalis ſit: nam vt ſic non tantum eſt effectus prædeſtinationis per modũ ſubiecti, ſed

Digitized by Google

ſed etiam tanquam medium. 179 col. 1.
Prædeſtinationis effectus ſunt boni actus morales naturalis ordinis, ſi cum effectu conferunt ad conſequēdam vitam æternam. ibi, col. 2.
Prędeſtinationis effectus eſſe poſſunt mala pœnæ, quando cum effectu conferunt ad vitam æternam, non tamen malum culpæ: bene tamen permiſsio peccati ſæpe eſt effectus prædeſtinationis, cum poſsit talis permiſsio eſſe vtilis ipſimet prædeſtinato. 179. & 180.
Ex prædeſtinatione, & electione diuina non ſequitur vera aliqua neceſsitas habendi, vel conſeruandi gratiam in adultis, ſed ſolum prædeſtinatio infallibiliter infert gratiam, & perſeuerātiam prædeſtinati in illa pro aliquo tempore vſque ad mortem, per ſolam neceſsitatē conſequentiæ, quæ libertatem nullo modo impedit. 181. c. 2.
Ex prædeſtinatione non ſequitur neceſsitas non pecaandi, aut bene operandi in ſingulis actibus. 182. c. 1.
Sola prædeſtinatio quodammodo includit totam Dei prouidentiam, maxime ſupernaturalem. 201. c. 1.
Priuilegium carendi omni peccato per totam vitam nemini, niſi B. Virgini attribui poteſt, imo nullus iuſtus per notabilem vitæ partem caruit omni peccato veniali, etiam ex ſurreptione. 818. & 819. c. 1.
Ex priuilegio Dei ſpeciali, per donum gratiæ poteſt homo per totum tempus vitæ peccata omnia venialia vitare. 817. & 818.
Praxis eſt operatio alterius potentiæ ab intellectu nata elici conformis rationi rectæ, ad hoc vt ſit actus rectus. 9. c. 2.
Practicum, & ſpeculatiuum ſunt differentiæ accidentales, diuidentes ſcientiam in communi. 10. c. 2.
Propoſitiones iſtæ, Eſſentia diuina eſt ſapientia, vel Sapientia eſt eſſentia, & ſic de alijs attributis, identicè veræ ſunt, formaliter falſæ: vnde formaliter nec eſſentia includit attributa, nec è conuerſo, nec vnum attributum includit aliud. 44.
Propoſitiones iſtæ veræ ſunt, Homo ſe viuificat, ſe ſanctificat, ſe beatificat. 59. c. 2. & 60. c. 1.
Propoſitio quæ eſt contraria propoſitioni Theologicæ communiter dicitur erronea, non hæretica. 7. c. 1.
Prouidentia eſt in Deo, qua omnia dirigit, & gubernat, quæ duplex eſt, alia phyſica, alia moralis. 114. & 115.
Prouidentia diuina non incipit donec Deus aliquod decretum liberum habere intelligatur. 200. c. 1.

R

Remiſsio peccatorum eſt Dei gratia, & per veram gratiam Dei, & iuſtitiam in nobis infuſam fit. 658. c. 1.
Remittit Deus hominibus vere, & proprie peccata, ita vt nihil in ipſis iuſtis maneat, quod rationem culpæ habeat. 714. c. 1.
Remiſsionem peccati neceſſario, & infallibiliter habet coniunctam, infuſio iuſtitiæ. 718. c. 2.
Remiſsio peccati mortalis eſt effectus formalis inhærentis gratiæ, & iuſtitiæ. 719. c. 2
Reprobatio proprie reperitur in mente diuina, quæ poſita eſt in

aliquo actu immanente Dei aliquo modo libero: & ſicut electio prædeſtinatorum præcipue eſt in voluntate, ita etiam reprobatio. 189. col.1. & 2.

Ante præuiſum Angelorum peccatum reſpectiue Deus non habuit abſolutum decretum reprobandi aliquam intellectualem creaturam. 190. col.1.

Poſt præuiſum Adæ peccatum, & originale, quod ab illo omnes contrahunt, non ſtatim Deus propter illud ſolum, & in illo eodem ſigno rationis reprobauit, ſeu excluſit à regno per abſolutum voluntatis ſuæ decretum omnes homines, qui de facto damnantur, imo nec eorum aliquem. 190. col.2.

Deus ex ſe, & voluntate ſimplici non appetiuit aliquẽ hominem reprobare, vel priuare æterna gloria, etiam poſt præuiſum originale peccatum. 191. col.1.

Poſt reprobationem negatiuam, ſequitur ordine rationis poſitiua, ad cuius complementum neceſſaria eſt non ſolum præſcientia peccati futuri, & iudicium de indignitate peccatoris, ſed abſolute voluntas damnandi reprobum, & eſt poſitiuus actus vindicatiuæ iuſtitiæ. 192. col.1.

Ex parte reprobi nulla datur cauſa reprobationis negatiuæ, nec ratio voluntatis Dei de non eligenda tali perſona efficaciter ad gloriam. 193. col.1.

Ex parte reprobi non fuit neceſſarium dari cauſam, ob quam Deus noluerit dare illi gratiam cõgruam, ſeu media in ſua præſcientia infallibilia, ad obtinendam ſalutem. ibi. col.2.

Reprobationis poſitiuæ datur cauſa ex parte reprobi. In adultis quidem peccatum finale, ſiue multiplex, ſiue originale, ſiue actuale, ſiue vtrumque ſimul, ſi vſque ad mortem non remittatur: in paruulis vero, quibus peccatum originale nunquam fuit remiſſum, cauſa poſitiua reprobationis eſt ipſum originale peccatum, non quatenus præciſſe contractum, ſed quatenus durans, & perſeuerans vſque ad mortem, & ſub ea conditione à Deo præuiſum. 194. col. 2. & 195. col.1.

Reprobationis poſitiuæ effectus, non incipit à permiſsione peccati, ſed à pœna, quæ permanet in futura vita propter peccatũ, vel ob alia, quæ cum illa neceſſario coniuncta ſint. 196. col.1.

Reprobationis negatiuę, ſeu non prædeſtinationis, effectus eſt, permiſsio peccati ſpecialis, & proprij hominis reprobi. ibi. c.2

Per reprobationem poſitiuam nõ eſt ablata poteſtas operandi bonum, & cauẽdi malum. 197. c.1.

Non eſt in poteſtate hominis cum non electione diuina, ſeu non prædeſtinatione, vel cum reprobatione negatiua, quod idem eſt, actu ponere, ſeu componere ſuam æternam ſalutem. ibi. c.2.

Reprobi inter Angelos in minori numero fuerunt, quam prædeſtinati: loquendo tamen de omnibus hominibus, qui à principio mundi fuerunt, & vſque ad finem ſunt futuri, maior eſt numerus reproborum. 199. col.1.

Reproborum hominũ, etiam Chriſtianorum, maiorem eſſe numerum, probabile eſt, ſi per Chriſtianos intelligamus omnes qui nomine Chriſti gloriantur, cum inter eos ſint multi hæretici, apoſtatæ, & ſchiſmatici. 199. c.2.

Recipit ſemper prædeſtinatus aliquod donum gratiæ, quod non

commu-

communicatur reprobo, quæ dona, etiã ſi minora eſſe videantur, in ordine tamen ad conſequendam ſalutem ſunt efficaciora: & ſic in ratione gratiæ, & beneficij maiora. 198. col. 1.

Reproborum numerus certus eſt, ſicut eſt certus numerus prædeſtinatorum ex vi illius decreti, quo Deus eligit ad gloriam tales perſonas. 199. col. 1.

Relationes ſũptę reduplicatiuè: nullam dicunt perfectionem abſolutam, infinitam, & ſimpliciter ſimplicem. 224. col. 2.

Relationes reales ad intra ſunt in Deo. 245. col. 1.

Relatio diſtinguitur à parte rei à perſona, ſaltem vt non includens ab includente. 246. col. 1.

Relatio diuina conſtituit perſonã ſecundum propriam rationẽ relationis ad aliud. 227. col. 1.

Reuelatio, ſeu gratia diuinæ reuelationis neceſſaria eſt, ad Deum in hac vita cognoſcendum ſicut oportet. 615. col. 1.

Ad ea quæ reuelantur diuinitus credendum ſicut oportet, neceſſarium eſt ex parte intellectus ſpeciale gratiæ adiutorium à reuelatione, ſeu efficienti obiecti propoſitione diſtinctum. 617. c. 1

Poſt reuelationem acceptam, vel auditam fidem Euangelij, nemo poteſt habere abſolutam poteſtatem credendi ſicut oportet, ſeu modo Chriſtiano, niſi per gratiam Dei excitantem, & adiuuantem: vnde non ſolum voluntas credendi, ſed etiam initiũ voluntatis eſt ex gratia. 618

S

Sacra Scriptura interdum vſi ſunt ſcriptores canonici, & Patres per accõmodationẽ. 15. c. 1.

Sapientia, quæ donum eſt Spiritus ſancti, cõuenit cum fide tantum in ratione iudicij quoad aſſenſus: differt tamen, quia fides iudicat ſimpliciter eſſe verũ quod reuelatur, & quia reuelatũ eſt; Sapientia vero non iudicat de veritate ipſa reuelata, quod vera ſit, vel falſa, ſed iudicat de rebus diuinis quatenus conuenientiam habent, & dignæ ſunt vt amẽtur, vel credãtur. 642. c. 2.

Sciẽtia ſupernaturaliter reuelata, neceſſaria eſt homini viatori, quãuis peritioris ingenij ſit, etiam ad veritates naturales probe cognoſcendas. 1. 2.

Scientia eſſe poteſt de ſingularibus incorruptibilibus. 5. c. 1.

Ad veram ſcientiam ſufficit diſcurſus naturæ. 5. col. 1.

Scientiam eſſe in Deo naturaliter cognoſcitur, nec dicitur ſcientia quia, nec propter quid, ſed dici poteſt per ſeipſam. 99. col. 2. & 100. col. 1.

Scientia Dei ſpeculatiua eſt, & practica, etiam reſpectu ſui. 104. col. 2.

Scientia conditionata datur in Deo. 502. col. 1.

Scientia conditionata futurorum eſt in Deo ante decretum ſuæ voluntatis. 507. col. 2. & 508.

In propoſitionibus conditionatis, conceptis ante liberum decretũ Dei, eſt determinata veritas, ratione cuius & ſcibiles ſunt, & à Deo ſciuntur, non in decreto ſuo, ſed in ſeipſis. 510. c. 1. & 2.

De decretis autem conditionatis, & liberis, vide 512. cũ ſeqq.

Scientia viſionis vt talis eſt, non eſt cauſa ſui obiecti, ſed illud ſupponit. 515. col. 2.

Scientia ſimplicis intelligentiæ ſecundum ſe, eſt practica in actu primo: at vt ſubſiſtens volunta-

luntati liberæ,exequenti produ ctionem rerum ad intra,eſt pra ctica in actu ſecundo.117.c.1.
Senſus literalis quid ſit, & quid myſticus,& ſpiritualis. 17. col. 1. & 18. col. 1.
Senſus plures literales vnus locus Scripturæ admittit.10. c. 1.
Ad ſperandum ſicut oportet ad iu ſtitiam, & ſalutem conſequendam,neceſſarium eſt ſupernaturale Dei auxilium. 630.c.1.
Spei actus in ſua ſubſtantia, & ſpecie eſt ſupernaturalis. 630. col.2.
Spei naturalis,& acquiſitæ actus de bonis à Deo promiſsis,poteſt eli cere voluntas noſtra ſolis natu ræ viribus. 631.col.1.
Spes non amittitur ſemper amiſſa gratia, nec per omnia peccata, quæ gratiam expellunt 857.c.2.
Spem, & fidē ſemel habitas amitti poſſe,de fide eſt.859. c.1.
Spes per deſperationem amittitur, & fides per peccatum hæreſis, ſeu per infidelitatem poſi tiuam,& pertinacem immediate, & quaſi per ſe excluditur. 860. c.1.
Spiratio actiua diſtinguitur formaliter à paternitate,& filiatione,eſtque propria,ac ſimpliciter vna res relatiua realiter idemptificata paternitati,& filiationi.247.c.1. & 248. c. 2.
Spiratio actiua eſt relatio realis patris, & filij ad Spiritum S. quatenus ſunt principium eius. 247. col. 1.
Spiritus ſancti neceſſaria eſt productio, per modum tamen voluntatis, id eſt, per modum amoris liberrimi.256. col.2.
Spiritus ſanctus non ſolum à Patre procedit, ſed etiam à Filio. 286. col. 1.
Spiritus ſanctus etiam ſi à Filio non procederet, diſtingueretur realiter ab illo.287.c.1.
Spiritus ſanctus immediate procedit à Patre, & Filio. 291. colum. 2.
Spirandi virtus eadem numero eſt in Patre,& Filio, & vtrique realiter communis. 293. c.2.
Ad Spiritus ſancti productionem non requiritur intrinſece pluralitas perſonarum.293.col.2.
Vnus ſpirator ſunt Pater, & Filius, & vnum principium Spiritus ſancti. 295. col.1.
Spiritum ſanctum producunt Pater, & Filius diligendo ſuam diuinitatem, non tamen ex ſuâ dilectione, nec ex amore creaturarum poſsibilium procedit. 296. & 297.
Spiritu ſancto diligunt ſe, & alia Pater, & Filius; id eſt, diligunt ſe dilectione, quæ eſt Spiritus ſanctus; vel diligendo ſe, producunt Spiritum ſanctum, & ſuam dilectionem illi communicant. 298.c.1.
Spiritus ſanctus ex vi ſuæ originis procedit vt donum. 299.colum.1.
Spiritus ſancti proceſsio non eſt generatio,quia non eſt in ſimilitudinem naturæ ex vi proceſſionis: vnde nec eſt imago Patris,& Filij. 300. & 301.
Status gratiæ proprie dicitur per intrinſecam formam inhærentem cum donis, quæ in illam conſequuntur. 513.c.2.
In ſtatu naturæ lapſæ per culpam mortalem non fuit priuatus Adam fide, ſtatim tamen amiſit, tam Adam,quam Eua originalem iuſtitiam, & integritatem. 524. col.2.

Theo-

Digitized by Google

T

THeologia non tantum eſt notitia concluſionum,ſed etiam principiorum, ſicut quælibet alia ſcientia: differtq. à ſcientia infuſa.1.c.2.

Theologia Scholaſtica à tempore Magiſtri Sententiarum ordine Scholaſtico tradita eſt, & de eius vtilitate.3.c.2.

Theologia ſecundum ſe, hoc eſt in Deo,& beatis eſt ſcientia,nō tamen in nobis.5.c.1.

Theologia dici poteſt fides acquiſita,& etiam opinio.6.c.1.

Theologia noſtra non ſubalternatur Theologiæ beatorum. 8. col.1.

Theologia eſt vna ſcientia,loquēdo de ſcientia largo modo. 8. col.2.

Theologia circa veritates neceſſarias, in nobis eſt ſcientia practica, in Deo vero ſpeculatiua, etiam circa veritates contingentes.9.c.2.

Theologus euidenter negatiue, diſſoluere poteſt argumenta, quæ directe pugnant contra articulos fidei;ſi vero pugnāt indirecte, etiam poſitiue diſſoluit. 13.c.1.

Tranſcendentalia prædicata, res, aliquid, ens, multiplicantur in Trinitate.213.c.1.

Tranſcendentales, & perſonales vnitates tres ſunt in diuinis, vna tamen eſſentialis. 213. c.2. & 214. col.1.

Trinitatis myſterium poteſt Angelus, & homo cognoſcere per ſpeciem intelligibilem proportionatam, ſupernaturaliter à Deo conceſſam, quæ repræſentet obiectum,efficiendo directā cognitionem eius, non intuitiue, ſed abſtractiue. 213.

Trinitatis myſterium non eſt cōtra rationem naturalem. 213. col.2.

Trinitatis myſterij conuenientiā oſtendere poteſt aliquibus rationibus,intellectus fide informatus, & per voluntatis affectionem applicatus. 214.c.2.

V

VEritas quadruplex eſt, ſcilicet moralis, in dicēdo,in cognoſcendo.& in eſſendo.38. c.1.

Verum addit ſupra ens peculiarē modum rem concipiendi. 38. col.2.

Verbum in Deo tantum perſonaliter dicitur, & non eſſentialiter.274.c.2.

Verbum diuinum producitur ex cognitione omnium attributorum, quæ in Deo ſunt formaliter; non tamen Pater producit ex cognitione ſui,nec ex cognitione Filij, nec Spiritus ſancti. 274.& 275.

Verbum diuinum non procedit ex cognitione creaturarum poſsibilium.277.c.2.

Verbum diuinum non procedit ex ſcientia viſionis creaturarū libera,aut contingenti, vt talis eſt.280. col.2.

Verbum diuinum eſt vera,& naturalis, ac propriiſsima imago Patris. 281.c.1.

Viſionem Dei eſſe poſsibilem, ratione naturali oſtendi poteſt. 55. c.1.

Viſio Dei quoad conſecutionem, eſt ſupernaturalis cuilibet intellectui creato,& etiam intellectui creabili non poteſt eſſe naturale lumen gloriæ. 56.col. 2. & 57.col.2.

Digitized by Google

Videntes Deum Verbum producunt quo Deum vident ; immo implicat aliter Deum videri ab intellectu creato. 60.c.1. & 61. col.1.
Viſio beatifica reſpectu luminis eſt naturalis: at reſpectu potentiæ, ſemper eſt ſupernaturalis. 69. c. 1.
Viſio beatifica eſt cognitio euidēs clara, & certa, ac proinde perfecta ſcientia, cognitioque quidditatiua, & intuitiua, ſimplex, & incomplexa, directa, & etiā reflexa. 71. col.2.& 72.c.1.& 2.
Viſio beatifica eſt in omnibus beatis eiuſdem ſpeciei eſſentialis: imo de potentia abſoluta non poſſe eſſe ſpecificam diuerſitatem, eſt probabile. 703. col. 1. & 2.
In viſione Dei non omnes homines erunt inæquales. 74. col.2.
Viſionis inæqualitas prouenit ex lumine gloriæ. 76.c.1.
Videntes Deum vident omnia eius attributa per modum plurium, & eſſentialem perfectionem formaliter in ipſo exiſtentem : non tamen hæc viſio eſt comprehenſiua. 77.c.1.& 2.
Videri poteſt Deus de potentia abſoluta non viſis perſonis, & vna perſona ſine alia, vt Pater ſine Spiritu ſancto : non tamen ſine Filio, qui eſt perſona correlatiua. 77. & 78.
Viſio tantæ perfectionis à Deo dari poteſt, quæ manifeſtet ſubſtātiam Dei, & actum liberum eius. 80.c.1.
Si ratio videndi creaturas non poſſet eſſe eſſentia diuina, in ipſa non poſſent creaturæ videri eadem indiuiſibili viſione, qua videtur Deus. 86.col.1.
Viſo Deo non videntur neceſſario omnes creaturæ poſsibiles, nec quoad indiuidua omnia, nec quoad rationes ſpecificas. ibi.
Viſionem creatam, qua videantur in Deo omnes res poſsibiles, probabilius eſt dari non poſſe. 86. c.2.
Viſo Deo videri aliquam creaturam in particulari ſecundum propriam naturam ſpecificam, ſeu genericam eius, neceſſarium non eſt. 87.c.1.
Viſa diuina eſſentia probabile eſt neceſſario videri quidquid eſt poſsibile, vel creabile, ſaltem ſub communiſsimo conceptu creabilis, ſeu poſsibilis. 87.c.1.
Viſio beata repræſentat creaturas quando fiunt, & actu exiſtunt. 89. c.2.
Non eſt impoſsibile hominem eleuari in hac vita mortali ad videndum Deum : non tamen id fit de communi lege, & potentia ordinaria. 93. c.1.& 2.
Virtutes Theologicæ nobis infunduntur, & ſunt tantum tres, Fides, Spes, & Charitas, quæ immediate circa Deum verſantur. 673.c.1.
Virtutes morales, ſtricte loquendo, dicuntur omnes, quæ immediate non attingunt Deum, ſed in materia creata proxime verſantur : ſuntque præcipuę & cardinales quatuor , Iuſtitia, Fortitudo, Temperantia, & auriga earum Prudentia. 675.c.1.
Præter virtutes infunduntur cum gratia habituali dona Spiritus ſancti. 677.c.2.
Voluntas vera, & perfectiſsima eſt in Deo, ſeu potius verum, & perfectiſsimum velle. 108.c.1.
Voluntas Dei verſatur circa ipſum, vt obiectum primarium; circa alia vero, vt obiectum ſecundarium. 108.c.2.
Vult Deus creaturas libere, non neceſ-

ceſsitate abſoluta, bene tamen neceſsitate ex ſuppoſitione. 109 col. 1.

Voluntatis diuinæ actus circa obiecta creata plures ſunt, nempe amor, deſiderium, delectatio, &c. 109.

Voluntas ſigni, & beneplaciti eſt in Deo, & antecedens, & conſequens. 111. c. 1. & 2.

Voluntas, qua Deus exequitur id, quod ordine intentionis circa electos prefinierit, diſtinguitur ratione à voluntate intentionis, & electionis. 131. c. 2.

na volitio libera Dei, eſt ratio alterius, noſtro modo intelligendi. 164. c. 2.

Voluit Deus ab æterno ſaluare omnes homines ante præuiſum lapſum Adæ, & etiam poſt illũ, qui actus formalis fuit, & non metaphoricus. Et idem eſt de Angelis. 183. & 184.

Ante omnem actum voluntatis diuinæ antecedit præſcientia tam mali culpæ, quam pœnæ, vt poſsibilis, & vt futuri ſub conditione: malum autem culpæ per ſe, & directe nullo modo vult diuina voluntas. 191. c. 2.

Voluntatem noſtram ita poteſt Deus mouere, ſtante integro iudicio rationis de obiecto ex ſe indifferẽte, ſeu non neceſſario, vt motu ſimpliciter neceſſario in illud feratur. 497. c. 2.

Voluntati poteſt Deus imprimere aliquid diſtinctum realiter ab actu volendi, neceſsitans illam ad obiectum, etiam ſi per iudicium rationis, vt ex ſe indifferens propoſitum ſit: poteſtque talis qualitas dici permanens, & tranſiens aliquo modo. 498. col. 2. & 499. c. 1.

Finis Tabulæ rerum notabilium.

Digitized by Google

INDEX SACRAE Scripturæ.

GENESIS.

CAPITE primo. In principio creauit Deus cælum, & terram. Pagina 21. columna 2. & 208. col.1. & 237. & 312. col.2.
Faciamus hominem ad imaginem,& ſimilitudinem noſtram. 34.c.2.& 215.c.1.
Vidit Deus cuncta quæ fecerat,& erant valde bona. 101. colum.2. & 516. colum.1. & 2.
Dixit Deus: Fiat lux, & facta eſt lux. 135. c.1.
Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas.201.c.1.
Cap.2. Hæ ſunt generationes cæli, & terræ quando creata ſunt.391.c.1.
Cap.4. Reſpexit Dominus ad Abel,& ad munera eius.900.c.2.
Cap.3. Nequaquam morte moriemini, ſcit enim Deus,&c.397.c.2.
Cap.6. Tactus dolore cordis intrinſecus.451.c.2.
Cap.15. Suſpice cælum, & numera ſtellas ſi potes, ſic erit ſemen tuum. 541.
Cap.18. Apparuit Dominus Abrahæ ad ilicem Mambrę, & cum leuaſſet oculos,vidit duos viros,id eſt,Angelos.333. c.1.
Cap.19. Angeli eduxerunt Loth,& poſuerunt extra ciuitatem,dicentes: Salua animam tuam.474.c.1.
Cap 32. Cur quæris nomen meum, quod eſt ineffabile? 95.c.2.
Cap.48. Angelus qui eruit me de cunctis malis.474.& 475.

EXODI.

CAp.3. Ego ſum qui ſum,& qui eſt miſit me ad vos. 30. c. 2. & 31. col.1.& 2.
Apparuit Dominus Moyſi in rubo, & igne.333.c.1.
Ego ſcio quod non dimittat vos Rex Aegypti, niſi per manum validã. 505. col.1.
Hoc nomen mihi eſt in æternum, id eſt, Hiehoua.99.c.1.
Cap.7. Conſtitui te Deum Pharaonis.99.c.1.
Cap.12. Os non comminuetis ex eo.16. c.1.
Cap.15. Omnipotens nomen eius.97.col.1.
Cap.22. Dijs non detrahes.98.c.2.
Cap.33. Si inueni gratiam in oculis tuis.530. c.1.
Cap.32. Si non facis, dele me de libro, quem ſcripſiſti.139. c.1.
Populus iſte duræ ceruicis eſt.17.c.1.
Cap.33. Oſtendam tibi omne bonum. 39.c.2.

Digitized by Google

Non videbit me homo, & viuet.56.c.1.
Oſtende mihi faciem tuam.94.col.1.

NVMERI.

Cap.23. Nod eſt Deus quaſi homo vt mentiatur, neque vt filius hominis vt mutetur.50.c.2.

DEVTERONOMII.

Cap.4. Ne forte eleuatis oculis in cælum, videas ſolem, & lunam, & adores. 327. col.2.
Cap.6. Dominus Deus tuus, Deus vnus eſt. 37.c.2. & 211. c.2.
Cap.15. Non alligabis os boui trituranti. 19. c.1.

PRIMO REGVM.

Cap.2. Non eſt ſanctus vt eſt Dominus, nec enim eſt alius extra te.37. col.2. & 41. col.1.
Cap.3. Præparate corda veſtra Domino.149.c.1.
Cap.9. Dominus autem reuelauit auriculam Samuelis, ante vnam diem quam veniret Saul.541. c.1.
Cap.16. Spiritus Domini magnus vexabat Saul.486.c.2.
Cap.23. Si tradent me viri Ceile, id eſt, Saul.504.col.1.& 508.col.1.

SECVNDO REGVM.

Cap.7. Ego ero ei in Patrem, & ipſe erit mihi in Filium.16.c.1.

TERTIO REGVM.

Cap.8. Si cælum, & cæli cælorum te capere non poſſunt 49.c.1.
Cap.22. Ero ſpiritus mendax in ore omnium Prophetarum. 486.c.2. & 489. c.2.

QVARTO REGVM.

Cap.13. Si ſepties, percuſſiſſes Syriam vſque ad conſummationem.513. col.2.

PRIMO PARALIPOMENON.

Cap.29. Tua ſunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. 530.c.2.

SECVNDO PARALIPOMENON.

Cap.6. Oculi Domini contemplantur vniuerſam terram. 102.c.1.
Tu enim ſolus noſti corda filiorum hominum.359.c.2.
Cap.9. Impio præbes auxilium, & qui oderunt Dominum, amicitia adiungeris. 935. col.1.

Digitized by Google

Cap.15. Si quæſieritis eum, inuenietis: ſi autem dereliqueritis eum, de relinquet vos. 186. c.1.

ESDRAE QVARTO.

Cap.8. Hoc ſeculum fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos. 199. c.1.

TOBIAE.

Cap.4. Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas. 414. c.2.
Cap.8. Ligauit eum (ſcilicet dæmonem) in deſerto. 463.c.2.
Cap. 9. Qui præcipit ſoli, & non oritur, & ſtellas claudit quaſi ſub ſignaculo. 115. col.1.
Cap.12. Ego ſum Raphael Angelus vnus ex ſeptem, qui adſtamus ante Dominum. 328.col.1. & 471.
Cum eſſem vobiſcum, videbar quidem manducare, & bibere, ſed ego potu inuiſibili, & cibo vtor. 334. col.2.
Quando orabas cum lacrymis, & ſepeliebas mortuos, ego obtuli orationem tuam Domino. 474.c.2. & 479.col.1.

ESTHER.

Cap.13. Non eſt qui poſsit reſiſtere voluntati tuæ, ſi decreueris ſaluare nos. 135.c.2.

IOB.

Cap.7. Sicut conſumitur nubes, & pertranſit, ſic qui deſcendit ad inferos non aſcendet. 465. c.1.
Cap.10. Videns iniquitates eorum, nonne conſiderat? 103.c.1.
In terram miſeriæ, & tenebrarum. 465.c.2.
Cap.11. Excelſior cælo, profundior inferno, & longior terra. 49.c.2.
Cap.12. Circa cardines cæli perambulat, nec noſtra conſiderat. 115.c.2.
Cap. 13. Qui quaſi putredo conſumendus ſum, & quaſi veſtimentum, quod comeditur à tinea. 484.c.1.
Cap. 19. Videbo Deum ſaluatorem meum, quem oculi mei conſpecturi ſunt. 117.c.2.
Cap.24. Ipſi fuerunt rebelles lumini. 433.c.2
Cap.25. Quis numerus militum eius. 318.c.1.
Cap.38. Vbi eras quando ponebam fundamenta terræ? 390.c.2.
Cap.40. Ipſe eſt principium viarum Dei. 390.c.2.
Ecce ſpes eius fruſtrabitur eum. 41.
Timebunt Angeli, & territi purgabuntur. 316. col.2.
Cap.41. Omne ſublime videt, ipſe eſt Rex ſuper omnes filios ſuperbiæ. 415. c. 1.

PSALMORVM.

Pſalm. 2. Filius meus es tu, ego hodie genui te. 271.c.1. & 20.c.2.
Apprehendite diſciplinam. 20. c.2.
Pſalm 6. Non eſt in morte qui memor ſit tui: in inferno autem quis con fitebitur tibi? 451. col.2.

Digitized by Google

Pſalm.7. Scrutans corda, & renes Deus. 359. col.1.
Pſalm. 8. Minuiſti eum paulo minus ab Angelis. 314. col.2.
Si populus meus audiſſet me, Iſrael ſi in vijs meis ambulaſſet, pro nihilo forſitan inimicos eorum humiliaſſem. 513. c.1.
Pſalm.10. Ignis ſpiritus procellarum, pars calicis eorum. 453. col.1.
Deſiderium pauperum exaudiuit Dominus. 365. col.1.
Palm.13. Saluum me fecit, quoniam voluit me. 126. c.1.
Pſalm.16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. 10. col.2. & 55. col.1. & 521. col.1.
Pſalm.17. Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt. 391. c.1.
A paucis de terra diuide eos. 199. c.1.
Pſalm.18. Cæli enarrant gloriam Dei. 565. col.1.
Pſal.23. Quis eſt iſte Rex gloriæ? 372. c.1. & 2 7. c.2. & 219. c.1. & 89. c.1.
Pſalm. 32. Verbo Domini cæli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum. 120. c.2.
Pſalm.44. Diffuſa eſt gratia in labijs tuis. 530. col. 2.
Pſalm.50. Et malum coram te feci. 103. col.1.
Cor mundum crea in me Deus. 376. c.1. & 547. col.1.
Pſalm.52. Dixit inſipiens in corde ſuo, Non eſt Deus. 30. c.1.
Pſalm.81. Ego dixi, Dij eſtis, & filij excelſi omnes. 316. c.2. & 98. c.2.
Pſalm.82. Tu ſolus altiſsimus ſuper omnem terram. 218. col.1.
Pſalm. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. 531. c.1. & 317. c.1.
Pſalm. 87. Mane oratio mea præueniet te. 553. c. 1.
Pſalm. 88. Neque nocebo in veritate mea. 38. c. 1.
Pſalm. 90. Angelis ſuis mandauit de te, vt cuſtodiant te in omnibus vijs tuis. 474.
Pſalm. 94. Niſi quia Dominus adiuuit me, paulo minus habitaſſet in inferno anima mea. 465. c.1.
Hodie ſi vocem eius audieritis, &c. 19. col.2.
Palm.96. Nubes, & caligo in circuitu eius, & amictus lumine ſicut veſtimento. 310. col.1.
Pſalm. 109. Dixit Dominus Domino meo, & ex vtero ante luciferum genui te. 216. c.2.
Pſalm.113. Omnia quæcunque voluit fecit. 1:2. col.1.
Pſalm. 118. Præueni in maturitate, & clamaui. 149. col.1.
Increpaſti ſuperbos. 418. c.2.
Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen ſemitis eius. 553. c.1.
Pſalm.119. Iudicabit in nationibus implebit ruinas. 129. c. 2.
Pſal.130. Qui facit Angelos ſuos ſpiritus. 325. c.2.
Pſalm.138. Si aſcendero in cælum, tu illic es; ſi deſcendero in infernũ, ades. 47. c.2.
Et in libro tuo omnes ſcribentur. 140. c.1.
Pſalm. 144. Fidelis Dominus in omnibus verbis ſuis, & ſanctus in omnibus operibus ſuis. 40. c.1.
Magnitudinis eius non eſt finis. 47. c.1. & 48. c.1. & 112. c.2.
Pſalm.148. Ipſe dixit, & facta ſunt: ipſe mandauit, & creata ſunt. 135. col. 1.

PRO.

Digitized by Google

PROVERBIORVM.

Cap. 2. Qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus peſsimis. 433. c.2.
Cap.8. Dominus poſſedit me in initio viarum ſuarum.325.col.1.& 324. col.2. & 389. col.2.
Ab æterno ordinata ſum. 51.c.1.
Cap.14. Et legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos. 135. c.1.
Cap.16. Omnia propter ſemeptipſum operatus eſt Dominus.37.c.2.
Hominis eſt animam præparare,& Domini gubernare linguã.539.c.1.
Cap.18. Impius cum in profundum venit,contempnit.451.c.2.
Cap.21. Cor regis in manu Dei,& ad quodcunque voluerit vertet illud. 499. c.2.
Cap.30. Quod eſt nomen eius, aut nomen filij eius,ſi noſti? 265.c.2.
Cap.31. Fallax gratia, & vana eſt pulchritudo. 530. c.1.
Confidit in ea cor viri ſui.23.c.1.

ECCLESIASTES.

Cap.7. Deus fecit hominem rectum. 521.c.1.
Cap.9. Neque opus, neque ratio, neque ſapientia, neque ſcientia erunt apud inferos.451. c.1.

SAPIENTIAE.

Cap.1. Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti. 109. col. 2.
Deus mortem non fecit.521. col.2.
Spiritus ſanctus diſciplinæ effugiet fictum. 307. c.2.
Quia renum illius teſtis eſt Deus,& cordis illius ſcrutator.359.c.1.
Cap.4. Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius.505.c.1.
Cap.5. Pœnitentiam agentes, & præ anguſtia ſpiritus gementes. 449. col.1.
Cap.8. Monſtra ſcit antequam fiant. 103. c.1.
Scit præterita, & de futuris æſtimat.103. c.2.
Attingit à fine vſque ad finem fortiter,& diſponit omnia ſuauiter, 114.col.2.
Cap.9. Corpus quod corrumpitur,aggrauat animam,& terrena inhabitatio deprimit ſenſum multa cogitantem.2.col.1.
Cap.11. Quomodo poſſet aliquid permanere,niſi tu voluiſſes? 108.col.2. & 330. col.2.
Omnipotens manus Dei, quæ creauit omnia.112. col.1.
Cap.13. A magnitudine ſapientiæ, & creaturæ cognoſcibiliter poterit creator horum videri.505.c.1.
Cap.14. Tu autem Pater gubernas omnia prouidentia. 114. c. 2.

Digitized by Google

ECCLESIASTICI.

Cap. 14. Ante obitum tuum operare iuſtitiam. 406. col.1.
Cap.15. Ad quod volueris, porrige manum tuam. 492. col.2.
Cap.17. De negligentia purga te cum paucis. 199. col.1.
Cap.18. Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul. 51. col. 1.
Cap.24. Cognouit Dominus omnem ſcientiam. 99. col. 2.
Cap.28. Qui edunt me, adhuc eſurient. 405. col.1.
Gratia ſuper gratiam, mulier ſancta, & pudorata. 535. col.2.
Cap. 31. Qui potuit facere mala, & non fecit. 492. col.2.
Cap. 44. Inuentus eſt iuſtus, & in tempore iracundiæ factus eſt reconciliatio. 15. c.1.

ISAIAE.

Cap. 1. Lauamini, mundi eſtote. 904. col.1.
Niſi Dominus reliquiſſet nobis ſemen, quaſi Sodoma fuiſſemus. 505. col. 1.
Cap.6. Et volauit ad me vnus de Seraphim. 470. c.2. & 211. c.2.
Auditu audietis, & non intelligetis, & videntes videbitis, & non videbitis. 16. col. 2.
Cap.7. Ecce Virgo concipiet, & pariet filium. 20. col.1.
Cap. 9. Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, &c. 2. col.2.
Vocobitur magni conſilij Angelus. 333. col.2.
Paruulus natus eſt nobis, & filius datus eſt nobis. 535. col.1.
Cap. 14. In cælum conſcendam. 394. col.1. & 424. col.1.
Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer? 415. c.1. & 424. col.2.
Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua. 467. c.2.
Cap. 16. Emitte Agnum Domine dominatorem terræ. 16. col.1.
Cap.29. Populus hic labijs me honorat. 16. c.2.
Cap.30. Ecce nomen Domini venit de longinquo. 3. col. 1.
Expectat Dominus vt miſereatur veſtri. 149. col.1.
Cap.40. Omnia ſunt quaſi non ſint coram ipſo. 33. col.1.
Cap.41. Deus ſempiternus Dominus. 51. col.1.
Cap.44. Quis ſimilis mei? 39. col.1.
Cap 45. Vere tu es Deus abſconditus. 213. c. 2.
Cap.51. Gratis venundati eſtis. 535. col.1.
Cap.53. Generationem eius quis enarrabit? 20. c.2. & 22. col.1. & 271. col.2.
Vere languores noſtros ipſe tulit, & dolores noſtros ipſe portauit. 21. col. 2.
Cap. 61. Spiritus Domini ſuper me, eo quod vnxerit me, ad euangelizandum pauperibus miſit me. 305. col.2.
Cap. 63. Quis eſt iſte qui venit de Edom? 80. col.1.
Cap. 64. Oculus non vidit Deus abſque te, quæ tu præparaſti diligentibus te. 2. c.2. & 519. col.2.

Cap.

Cap.65. Inuentus ſum à non quærentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant. 2.col.2.

IEREMIAE.

Cap.11. Probas renes, & corda. 359. col.1.
Cap.17. Recedentes à te in terra ſcribentur. 140. col. 2.
Cap.18. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper mala ſua. 504. col.2.
Cap.23. Et hoc eſt nomen, quod vocabunt eum, Dominus Deus noſter. 217. col.2.
Cap.17. Prauum eſt cor hominis, & inſcrutabile, quis cognoſcet illud? 359. col.1.
Cap.31. Vox in Rhama audita eſt. 15. col.2.
Deus incomprehenſibilis cogitatu. 80. col.1.

THRENORVM.

Cap.3. Bonus eſt Dominus ſperantibus in eum, animæ quærenti illum. 400. col.1.

BARVC.

Cap.3. Magnus eſt, & non habet finem, excelſus, & immenſus. 47.c.1. & 2.
Ego Dominus, & non mutor. 50. col.2.

EZECHIELIS.

Cap.18. Perdidiſti ſapientiam tuam in decore tuo. 456. col.2.
Viuo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris. 904. col.1.
Omnes iuſtitiæ eius non recordabuntur. 908. col.1.
Cap.18. Plenus ſapientia, & decore in medio lapidum ignitorum ambulaſti. 397. col.1. & 417. col.2. & 429. col.1.
Tu ſignaculum ſimilitudinis Dei plenus ſapientia, &c. 415. col.2.
Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti, Deus ego ſum. 439. col.1.

DANIELIS.

Cap.4. Peccata tua eleemoſynis redime. 148. col.2.
Cap.7. Millia millium miniſtrabant ei. 328.c.1. & 405 c.1. & 479.c.1.
Cap.9. Et erit in templo abominatio deſolationis, & vſque ad conſummationem, & finem perſeuerabit deſolatio. 21. col.2.
Cap.10. Princeps regni Perſarum reſtitit mihi. 88. col.2. & 480. c.2.
Ecce Michaël vnus de Principibus primis, venit in adiutoriũ meum. 470. col.1. & 471. col.1. & 475.col.1. & 476. col.2.
Cap.12. Saluabitur omnis, qui inuentus fuerit in libro. 139. col. 2. & 140. col.2.

Cap.

Cap. 15. Deus æterne, qui noſti omnia antequam fiant. 103. col. 1.

OSEAE.

Cap. 1. Saluabo eos in Domino Deo ſuo. 217. col. 1.
Cap. 11. Ex Aegypto vocaui filium meum. 15. col. 2. & 17. col. 1.
Perditio tua ex te Iſraël, tantummodo in me auxilium tuum. 169.

IOELIS.

Cap. 2. Effundam de ſpiritu meo ſuper omnem carnem. 210. col. 1.

AMOS.

Cap. 3. Si eſt malum in ciuitate, quod non fecerit Dominus. 103. c. 1.

IONAE.

Cap. 1. Adhuc quadraginta dies & Niniue ſubuertetur. 504. col. 2.

ABACVC.

Cap. 1. Mundi ſunt oculi tui, ne viedeant malum. 103. col. 1.

ZACHARIAE.

Cap. 2. Angelus qui loquebatur ad me. 375. col. 1.
Cap. 4. Conuertimini ad me. 491. col. 1.

MALACHIAE.

Cap. 1. Iacob dilexi, Eſau autem odio habui. 165. col. 1.

MATTHAEI.

Cap. 1. Quod enim in ea natum eſt, de Spiritu ſancto eſt. 306. col. 1. & 479.
Cap. 4. Aſſumpſit eum in pinnaculum templi. 378. col. 1. Et miniſtrabant ei. 476. col. 1. Accedens tentator. 481. c. 1.
Cap. 5. Vos eſtis lux mundi. 375.
Merces copioſa. 913. col. 1.
Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne & publicani hoc faciunt? 151. col. 2.
Cap. 6. Reſpicite volatilia cæli. 114. col. 1.
Cap. 7. Arcta eſt via quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt, qui intrant per eam. 199. col. 1.

Cap.

Cap.8. Mittite illum in tenebras exteriores. 463. col 1.
Veniſti ante tempus torquere nos. 464. col. 1.
Cap. 11. Ita Pater, quoniam ſic placitum fuit ante te. 126. col. 1.
Venite ad me omnes qui laboratis. 186. c 1.
Nemo nouit Filium niſi Pater, &c. 212. c. 2. & 214. c. 2.
Et tu Capharnaum vſque ad inferos deſcendes. 465. c. 2.
Væ tibi Corozaim, &c. 503. c. 1. & 504. col. 1. & 505. c. 2. & 507. c. 2.
Cap. 12. Sicut Ionas fuit in ventre cœti, &c. 19. c. 2.
Reuertar in domum vnde exiui. 490. c. 2.
Cap. 16. Tu es Chriſtus Filius Dei viui. 160. col. 2.
Caro, & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus, qui in cælis eſt. 212. c. 2. & 214. c. 2.
Si quis vult venire poſt me, abneget ſemetipſum. 413. c. 1.
Cap. 18. Angeli eorum ſemper vident faciem Patris. 54. col. 1. & 405. col. 1. & 475. c. 2.
Cap. 19. Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. 74. c. 2.
Cap. 20. Erunt primi nouiſsimi, & nouiſsimi primi. 74. col. 2.
Cap. 22. Erunt homines æquales Angelis in beatitudine. 73. col. 2.
Quid me tentatis hypocritæ? 485. col. 2.
Cap. 25. Ite maledicti in ignem æternum. 188. c. 2. & 390. c. 1. & 447. c. 1. & 453. c. 1. & 461. c. 1. & 481. c. 2.
Cap. 26. Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu. 108. c. 2.
An non putas quod poſſum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi pluſquam decem legiones Angelorum? 113. col. 1.
Cap. 27. Nihil tibi & iuſto illi. 443. col. 1.
Cap. 28. Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus ſancti. 202. c. 2. & 209. c. 2. & 253. c. 1. & 296. col. 1.

MARCI.

Cap. 9. Bonum eſt tibi debilem intrare in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam. 466. col. 1.
Cap. 10. Ab initio creaturæ maſculum, & fœminam fecit eos Deus. 39. col. 1.
Cap. vltimo. Prædicauerunt vbique. 540. c. 1.

LVCAE.

Cap. 1. Non erit impoſsibile apud Deum omne verbum. 111. col. 1.
Miſſus eſt Angelus Gabriel à Deo. 469. c. & 470. c. 1.
Spiritus ſanctus ſuperueniet in te, &c. 210. col. 2. & 305. col. 1.
Filius altiſsimi vocabitur. 218. col. 1.
Cap. 3. Et deſcendit Spiritus ſanctus corporali ſpecie, quaſi columba in ipſum. 310. col. 1.
Cap. 4. Dæmones egrediebantur à corporibus. 342. c. 1.
Conſummata tentatione, diabolus receſsit ab eo vſque ad tempus. 490. col. 2.

Cap.

Digitized by Google

Cap.6. Si dimiſeritis, dimittetur vobis. 159. col.1.
Cap.8. Audientes verbum retinent, & fructum afferunt in patientia. 152. col.1.
Erat legio dæmonum in vno corpore. 341. col.1.
Cap.10. Nomina veſtra ſcripta ſunt in cælis. 140. col.1.
Ne miremini ſi ſubijciuntur vobis dæmonia. 393. col. 1.
Cap.11. In Beelzebub principe dæmoniorum eijcit dæmonia. 418. col. 1 & 487.
Cap.12. Seruus qui cognouit voluntatem Domini ſui, &c. 433. col.2.
Cap.14. Qui non odit patrem ſuum, aut matrem, &c. 191. col.1.
Cap.16. Factum eſt vt moreretur mendicus, &c. vſque in ſinum Abrahæ. 342. col.1. & 479. col.2.
Mortuus eſt diues, & ſepultus eſt in inferno. 465. col.1.
Cap.17. Cum feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite, quia ſerui inutiles ſumus. 918. col.2.
Cap.18. Nemo bonus niſi ſolus Deus. 39. col.1.
Deſcendit iuſtificatus ab illo. 932. col. 2.

IOANNIS.

Cap. 1. Deum nemo vidit vnquam: vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrauit. 94. col. 2.
Illuminat omnem hominem venientem in mundum. 185. col. 2. & 519. col.2.
Verbum erat apud Deum. 216. col.1. & 217. col.2.
Et ſine ipſo factum eſt nihil. 219. col.1.
Verbum caro factum eſt. 272. col.1.
Omnia per ipſum facta ſunt. 292. col.1.
Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi vnigeniti à Patre. 300. col. 2.
Vidi Spiritum ſanctum deſcendentem quaſi columbam de cælo, & manſit ſuper eum. 309. col.2.
Cap.3. Sicut Moyſes exaltauit ſerpentem in deſerto, &c. 19. col.2.
Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret. 109. c.1. & 2. & 134. col.1. & 188. col.2. & 229. col.2. & 300. col. 2.
Spiritus vbi vult ſpirat. 219. col.2.
Cap.4. Ego ſum qui loquor tecum. 31. col.1. & 299. col.2.
Cap.5. Quæcunque pater facit, ipſe ſimiliter facit. 219. col.1.
Non poteſt filius à ſe facere quidquam. 313. col.1.
Cap.8. Abraham pater veſter exultauit vt videret diem meum, vidit, & gauiſus eſt. 3. col.1.
Ego ex Deo proceſsi. 206. col.1. & 211. col.1. & 216. col.2.
Ego & qui miſit me Pater. 303. col.1.
Ille in veritate non ſtetit. 397. col.1.
Ille homicida erat ab initio. 481. col.1.
Cap.9. Operamini dum dies eſt. 406. col. 1.
Venit nox, in qua nemo poteſt operari. 451. col. 1.
Cap.10. Nemo rapiet eas de manu mea. 165. col.1.
Ego & Pater vnum ſumus. 230. col.1.
Cap.11. Ambulate dum lucem habetis, vt non tenebræ vos comprehendant. 451. col.1.

Digitized by Google

Vnus autem ex eis Caiphas nomine prophetauit. 540. col.2.
Cap.13. Ego Dominus, & Magiſter. 376.col 2.
Cap.14. Ego ſum via, veritas, & vita. 35.col.1. & 45. col.2.
In domo Patris mei manſiones multæ ſunt. 74.col 1. & 127. col.2.
Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego manifeſtabo ei meipſum. 54. col.1.
Philippe, qui videt me, videt & Patrem meum. 79. col.1.
Et alium Paracletum dabit vobis. 229. col.1.
Ego in Patre, & Pater in me eſt. 144. col.2.
Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus. 299.& 532.c.2.
Quem mittet Pater in nomine meo. 304. col.2.
Nunc iudicium eſt mundi, nunc princeps huius mundi eijcietur foras. 487. col.2.
Spiritus qui à Patre procedit. 286.
Cap.15. Sine me nihil poteſtis facere. 144 col.2. & 149.c.1. & 153.c.1.
De meo accipiet, & annuntiabit vobis. 286. col.2.
Quem ego mittam vobis à Patre. 303. col.1.
Cap.17. Vt cognoſcant te ſolum Deum. 116 col.2.
Clarifica me Pater apud temetipſum claritate, quam habui priuſquā mundus fieret. 323. col.1.
Cap.20. Dominus meus, & Deus meus. 118. col.1.
Palpate, & videte, quia ſpiritus carnem, & oſſa non habent, ſicut me videtis habere. 331. col 2.
Accipite Spiritum ſanctum. 287. col.1 & 306.col.2.
Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis. 904. col.1.

ACTORVM.

Cap.2. Cum complerentur dies Pentecoſtes, factus eſt repente de cælo ſonus, &c. 310. col. 2.
Cecidit Spiritus ſanctus ſuper eos. 310. col.2.
Loquebantur varijs linguis. 544. col.2.
Cap.4. Quæ manus tuæ, & conſilium tuum decreuerunt fieri. 135.c.2.
Cap.5. Non eſt mentitus Spiritui ſancto, ſed Deo. 220. col.1.
Cap.7. Duræ ceruicis, & incircumciſis cordibus, & auribus, vos ſemper Spiritui ſancto reſtitiſtis, ſicut patres veſtri, & vos. 17. col.1.
Expletis annis quadringentis, apparuit illi in deſerto montis Syna Angelus in igne flammæ rubi. 333. col.1.
Cap.8. Donum Dei exiſtimaſti pecunia poſsideri. 299. col.2.
Cum vidiſſet autem Symon, quod per impoſitionem manuum Apoſtolorum daretur Spiritus ſanctus. 310. col.2.
Cap.12. Nunc ſcio vere, quia miſit Dominus Angelum ſuum, & eripuit me de manu Herodis. 469. col.2.
Angelus enim eius eſt, id eſt, qui eduxit Petrum de carcere. 474.
Cap.13. Quotquot prædeſtinati erant ad vitam æternam. 110. col.2.
In ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. 330. col.2.
Cap.14 Non ſine teſtimonio reliquit ſemetipſum dans eis pluuias, &c. 302. col 1.
Cap. 16. Aperuit Deus cor Lydiæ, vt intenderet his, quæ dicebantur à Paulo. 137. col.2.

Cap.

Cap.17. In ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. 48. col.2.
Cap. 20. Poſuit vos Spiritus ſanctus regere Eccleſiam Dei, quam acquiſiuit ſanguine ſuo. 218. col.1.

ROMANORVM.

Cap.1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis. 27. col.1.
Inuiſibilia Dei à creatura mundi, per ea quæ facta ſunt, &c. 31. col.1. & 353. col.1.
Commutauerunt gloriam incorruptibilis Dei, in ſimilitudinē hominū, volucrum, quadrupedum, & ſerpentum. 34. col.1.
Qui veritatem Dei in iniuſtitia detinent, quia quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis. 152. col.2.
Iuſtitia Dei reuelatur ex fide in fidem. 458. col.1.
Cap.2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legi ſunt faciunt. 156. col.1.
Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? 192. col. 2.
Reddet Deus vnicuique ſecundum opera eius. 923. col.2.
Cap.3. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. 931. col.2.
Cap.5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, &c. 306. col. 1. & 308. col.1. & 219. col.2.
Per peccatum mors. 522. col.2. & 525. col.2. & 533. col.1. & 2.
Cap.6. Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam. 56. col.2.
Cap.8. Quos prædeſtinauit, hos & vocauit, iuſtificauit, magnificauit, & glorificauit. 120. col.1. & 519. col.2.
Vt oſtenderet diuitias gratiæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ prædeſtinauit in gloriam. 120. col.2. & 180. col.1.
Quos præſciuit, & prædeſtinauit, conformes fieri imaginis filij ſui. 121. col.1. & 135. col.2.
Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram, & ipſe Spiritus ſanctus poſtulat pro nobis, &c. 158. col.1.
Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui ſecundum propoſitum vocati ſunt ſancti. 177. col.1.
Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis ad futuram gloriam. 923. col.2.
Qui eſt ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis. 928. c. 2.
Cap.9. Cui nemo poteſt reſiſtere. 121. col.1.
Cap. 10. Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt? 158. col. 2.
Cap.11. O altitudo diuitiarum, ſapientiæ, & ſcientiæ Dei. 35. col.1.
Ex ipſo, & in ipſo, & per ipſum ſunt omnia. 39. col. 2.
Si autem gratia iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſſet gratia. 529. col.1. & 902. col.2.
Quis prior dedit illi, & retribuetur? 530. col.2.

PRIMA AD CORINTHIOS.

Cap.1. Iudæis quidem ſcandalum, gentibus ſtultitiam. 152. col.1.
Cap.2. Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit,

dit, quæ præparauit Deus his, qui diligunt illum. 2. col. 2. & 53. c. 1. & 56. col. 2.
Sicut quæ ſunt hominis nemo nouit, niſi ſpiritus hominis; ita quæ ſunt Dei nemo nouit, niſi ſpiritus Dei. 80. col. 1.
Quam prædeſtinauit Deus in gloriam noſtram. 118. col, 2.
Cap. 3. Omnia veſtra ſunt, vos autem Chriſti, Chriſtus vero Dei. 137. c. 1.
Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis. 148. col. 2.
Neſcitis quia templum Dei eſtis, & Spiritus ſanctus habitat in vobis? 308. col. 1.
Cap. 4. Quis enim te diſcernit. 165. col. 1.
Cap. 9. Potens eſt autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, 529. col. 2.
Sic currite, vt comprehendatis. 52. col 2.
Nunquid de bobus cura eſt Deo? 102. col. 1.
Cap. 12. Diuiſiones gratiarum ſunt, idem autem ſpiritus. 219. col. 2. & 536. col. 1. & 936. col. 2.
Alij per ſpiritum datur interpretatio ſermonum. 23. col. 1.
Cap. 13. Tunc autem facie ad faciem. 71. col. 2.
Cum autem venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. 90. col. 1. & 93. col. 2.
Si charitatem non habeam, nihil ſum. 158. col. 2. & 927. col. 1.
Si linguis hominum loquar, & Angelorum. 361. col. 2.
Cap. 14. Gratias ago Deo meo, quod omnium veſtrum lingua loquor. 544. col 2. & 545. col, 2.
Cap. 15. Sicut ſtella differt à ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum. 74. col. 1.
Tradidi illum Satanæ in interitum carnis, vt ſpiritus eius ſaluus fieret. 479. col. 2.

SECVNDA AD CORINTHIOS.

Cap. 3. Nos autem reuelata facie gloriã Domini ſpeculantes in eandem imaginem, transformamur à claritate in claritatem. 90. col. 2.
Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem. 916. col. 2. & 923. col. 2. & 445. col. 2.
Cap. 5. Dum ſumus in hoc corpore peregrinamur à Domino, & per fidem ambulamus, & non per ſpeciem. 93. col. 2. & 395. col. 2.
Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti. 406. col. 1.
Cap. 9. Qui parce ſeminat, parce & metet; & qui ſeminat, &c. 923. col. 2. & 74. col. 2.
Cap. 11. Timeo ne ſicut ſerpens ſeduxit Euam, &c. 481. col. 1.
Alij per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ. 538. col. 1.
Cap. 12. Et audiui arcana verba, quæ non licet homini loqui. 51. col. 1.
Datus eſt mihi ſtimulus Angelus Satanæ, qui me colafizet. 490. c. 1.

AD GALATAS.

Cap. 3. Dum tempus habemus, operemur bonum. 451. col. 1.
Ex fide iuſtificat gentes Deus, id eſt, per doctrinam fidei Euangelicæ creditam, & obſeruatam. 549. col. 2.
Cap. 4. Abrahã duos filios habuit, vnũ de ancilla, & vnũ de libera. 19. c. 1.
Vbi venit plenitudo temporis, miſit Deus, &c. 125. c. 1. & 303. c. 1.

Miſit

Digitized by Google

Miſit Deus in corda noſtra Spiritum Filij ſui. 286. col.2.
Miſit Deus Filium ſuum factum ex muliere. 306. col. 1.
Cap.6. Ergo dum tempus habemus, operemur bonum. 406. col.1.
Qui ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metit vitam æternam. 908.

AD EPHESIOS.

Cap.1. Deus eſt ſuper omne nomen, quod nominatur, non ſolum in hoc ſæculo, ſed etiam in futuro. 95. col. 2.
Deus operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. 109. col.1. & 112. col.1.
Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, & prædeſtinauit nos ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. 117. col 1. & 2. & 120. col.1. & 125. col.2. & 135. col.2. & 161. col.1.
Qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum. 162. col.2.
Elegit nos in ipſo vt eſſemus ſancti in conſpectu eius, & ſorte vocati ſumus prædeſtinati ſecundum propoſitum eius. 165. col.2. & 167. col.1. & 2. & 169. col.2. & 173. col.2. & 323. col.1. & 519. col.2.
Gratificauit nos in dilecto filio ſuo. 531. col.1.
Benedixit nos omni benedictione ſpirituali in cæleſtibus in Chriſto. 532. col.1. & 535. col.1.
Cap.2. Propter nimiam charitatem ſuam, qua dilexit nos Deus, conuiuificauit nos in Chriſto. 134. col.1.
Cap.3. Vt innoteſcat principibus, & poteſtatibus per Eccleſiam multiformis ſapientia Dei. 89. col.1.
Cap.4. Alienati à vita Dei per ignorantiam, quæ eſt in ipſis propter cæcitatem cordis ipſorum. 787. col.1.
Vnicuique noſtrum data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti. 530. col.1.
Cap.5. Sacramentum hoc magnum eſt, ego dico in Chriſto, & Eccleſia. 372. col.2.
Vt innoteſcat principibus, & poteſtatibus, &c. 371. col.2.

AD PHILIPPENSES.

Cap.1. Cupio diſſolui, & eſſe cum Chriſto. 10. col.2.
Cap.2. Vobis datum eſt pro Chriſto non ſolum vt in eum credatis, ſed etiam vt pro ipſo patiamini. 179. col.2.
Qui cum in forma Dei eſſet, &c. 281. col.2.

AD COLOSSENSES.

Cap.1. In quo ſunt omnes theſauri, ſapientiæ, & ſcientiæ Dei. 100. c.1.
Eſt imago Dei inuiſibilis. 281. col.2.
Cap 3. In gratia cantantes in cordibus veſtris Deo. 530. col.2.

PRIMA AD THESSALONICENSES.

Cap. 4. Hæc eſt voluntas Dei ſanctificatio veſtra. 109. col.1.

PRIMA AD TIMOTHEVM.

Cap.1. Regi ſæculorum immortali, & inuiſibili. 34. col.2. & 53. col.1. & 330. col. 2.
Tradidi illum Satanæ, vt diſcat non blaſphemare. 180. col.2.

Digitized by Google

Cap.2. Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. 183. col.1. & 109. col.1. & 519. col.2.

Non coronabitur niſi qui legitime certauerit. 483. col. 1.

Cap.3. Magnum pietatis myſterium. 371. col.2.

Cap.6. Qui ſolus habet immortalitatem. 50. col.2.

Rex Regum, & Dominus dominantium, qui lucem habitat inacceſſibilem, quam nullus hominum vidit, ſed nec videre poteſt. 53. c.1. & 57. col.1. & 519. col.2.

SECVNDA AD TIMOTHEVM.

Cap.1. Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundum opera noſtra. 159. col.2. & 177. col. 1.

Omnia ſuſtineo propter electos, vt & ipſi ſalutem conſequantur. 176. col. 2.

Cap.2. Alia ſunt vaſa in contumeliam, alia in honorem. 188. col.2.

Firmum fundamentum Dei ſtat, nouit Dominus qui ſunt eius. 198. col. 2.

Cap.4. Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus iuſtus Iudex. 916. col.1. & 920. col.2. & 909. col.1.

AD TITVM.

Cap.1. Dixit quidam ex illis proprius eorum Propheta, Cretenſes ſemper mendaces, malæ beſtiæ, ventres pigri. 16. col.2.

Quam promiſit Deus ante tempora ſæcularia. 390. col.2.

Cap.3. Per gratiã Domini noſtri Ieſu Chriſti credimus ſaluari. 531. c.1.

Non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus nos, ſed ſecundum miſericordiam ſuam ſaluos nos fecit. 533. col.1.

AD HEBRAEOS.

Cap.1. Portans omnia verbo virtutis ſuæ. 48. col.2.

Cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius. 239. col.1. & 281. col.1. & 2. & 282 col.1. & 283. col.1.

Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus in miniſteriũ miſsi. 324. col.1.

Cap.4. Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius. 100. c.1.

Omnia ſunt nuda, & aperta oculis eius. 102. col 1.

Cap.6. Non eſt iniuſtus Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri. 920. col.1. & 908. col.2.

Cap.10 Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. 148. col.1.

Patientia vobis neceſſaria eſt, vt voluntatem Dei facientes, reportetis promiſsiones. 151. c.1.

Cap. 11. Sancti per fidem vicerunt regna, operati ſunt iuſtitiam, adepti ſunt repromiſsiones. 3. col.1.

Accedentem ad Deum, oportet credere quia eſt. 30. col.2.

Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent. 106. col.2.

Cap 13 Chriſtus extra portam paſſus eſt. 18. col. 2.

Beneficentiæ, & communionis nolite obliuiſci, talibus enim hoſtijs promeretur Deus. 932. col. 2.

IACO-

Digitized by Google

IACOBI.

Cap. 1. Non auditores verbi, ſed factores iuſtificabuntur. 10. col. 2.
Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe. 908. col. 2.
Cap. 2. Apud quem non eſt tranſmutatio, neque viciſsitudinis obumbratio. 50. col. 2.
Orate pro inuicem, vt ſaluemini. Et Stephanus orauit pro Paulo, Actuum 7. 929. col. 1. & 2.
Cap. 4. Exultatis in ſuperbijs veſtris. 433. col. 2.
Reſiſtite diabolo, & fugiet à vobis. 490. col. 2.

PRIMA PETRI.

Cap. 1. In quem deſiderant Angeli proſpicere 56. col. 1. & 404. col. 2.
Cap. 2. Chriſtus nobis reliquit exemplum, vt ſequamini veſtigia eius. 17. col. 1.
Cap. 5. Aduerſarius veſter diabolus circuit quærens quem deuoret. 468. col. 1.

SECVNDA PETRI.

Cap. 1. Satagite, vt per bona opera certam veſtram electionem, & vocationem faciatis. 130. col. 1. & 141. col. 2. & 493. col. 1.
Spiritu ſancto inſpirati, locuti ſunt ſancti Dei homines. 219. col. 2.
Cap. 2. In Tartarum tradidit cruciandos. 390. col. 1.
Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit. 444. col. 2.

PRIMA IOANNIS.

Cap. 1. Quod vidimus de verbo vitæ. 272. col. 1. & 2.
Cap. 3. Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt. 54. col. 2. & 60. col. 2. & 71. col. 2. & 93. col. 2.
Cap. 5. Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo. 202. col. 2. & 212. col. 1. & 219. col. 2. & 296. col. 1.
Vt ſimus in vero Filio eius, hic eſt verus Deus. 216. col. 1. & 214. c. 1.
Spiritus eſt qui teſtificatur, quia Chriſtus eſt veritas. 39 col. 1.

APOCALYPSIS.

Cap. 1. & vltimo. Ego ſum principium, & finis. 37. col. 2. & 40. col. 1.
Cap. 1. Habeo claues mortis, & inferni. 466. col. 1.
Cap 7. Nolite nocere terræ, & mari, neque arboribus, &c. 88. col. 2.
Cap. 8. Et vidi ſeptem Angelos ſtantes in conſpectu Dei. 318. col. 1.
Aſcendit fumus incenſorum de orationibus ſanctorum de manu Angeli. 475. col. 1. & 479. col. 1.
Cap. 11. Hi ſunt duæ oliuæ, & duo candelabra in conſpectu Domini terræ ſtantes. 15. col. 2.
Cap. 12. Draco traxit ſecum tertiam partem ſtellarum. 318. col. 1.
Factum eſt prælium magnum in cælo, &c. 393. col. 1. & 2.
Cap. 13. Quicunque non eſt inuentus in libro vitæ, miſſus eſt in ſtagnũ ignis. 139. col. 2. & 140. col. 2.

Cap.

Digitized by Google

INDEX S. SCRIPTVRAE.

Cap.14. Et habebat poteſtatem(ſcilicet Angelus) ſuper ignem.477.c.1.

Cap.18. Quantum glorificauit ſe, & in delitijs fuit,tantum date ei tormentum, & luctum. 451. col.1.

Cap.20. Diabolus qui ſeducebat eos,miſſus eſt in ſtagnum ignis,& ſulfuris, vbi beſtia, & pſeudopropheta cruciabuntur die, ac nocte. 467. col.1.

Cap.21. Menſura hominis,quæ eſt Angeli. 400. col.2.

Non intrabit in eam aliquid coinquinatum.453. col.1.

Cap.22. Ciuitas non eget ſole,& luna, nam claritas Dei illuminabit illam. 65. col. 2.

Qui ſitit,veniat ad me,& bibat,& accipiet aquã vitæ gratis. 902.c.2.

Multa alia Scripturæ loca paſsim citata reperies, ſed inſigniora tãtum protulimus.

FINIS.

ERRATA SIC CORRIGE.

PAgina 24. columna 1. linea 41. ni, lege in. Pag 25.c.1.l.1.authoritate, lege authoritatem. Pag. 25. c.1. l. 20. oratione, lege occaſione. Pag.34.c.1.l.32,ſoatio,lege ſpatia.Pa.38 c.2.l.19.puri,lege pure.Pag.39.c.2.l.43. factom,lege factum. Pag.40 c.2.l.37.illorum,lege illarum. Pag 40.c.2.l.17. bonus,lege bonum. Et lin.30 reſtitudo,lege rectitudo. Pag.306.c.1.l.2,incarnatum,lege in ea natum Pag.312.c.1.l.8.dua,lege duo Pag.414.c.2.l.45.inferibus,lege inferioribus.Pag.416.c.1.l.41.ſte, lege eſt. Pag.451.c.2.l 31.peccatum, lege peccatis.Pag 459.c.2.l.13.dele ai.Pag.460.c.2.l 34 diuidis,lege diuitis.Pag.466.c.1.l.35.ibi,lege tibi: & delebilem,lege debilem.Pag 472.c.1.l.1.voluntatem,lege volantem. Pag.484.c.2.l.39.at,lege an. Pag.494.c.1.l.12. hominũ,lege hominem. Pag.499 c.1.l.31 deiſectum,lege effectum.Pag.512.c.2.l.14.dixiſſe,lege dixi eſſe.Pag.690.c.2.l 30.ſperies, lege ſpecies. Pag.693.c.1.l.21.veo,lege vero. Pag.704.c.1.l.vltim. impotentiã,lege impotentia. & c.1. l.39. quidam,lege quidem. Pag.743.c.2.l.45.ſimul,lege ſi nullum. Pag.708. c.2.l 37.creata, lege creatura. Pag.758 c.1.l.16. conſtinens, lege continens.Pag.758.c.2.l.26.dimanſio,lege dimanatio.Pag.794.c.1.l.15.Deus, lege homo. Pag.804.c.1.l.45.inenſiorem, lege intenſiorem. Et 822.c.1. l.25 diſcurſui,lege diſcurſu. Pag.842.c.1.l.10.confirmetio,lege confirmatio. Pag.872.c.1.l.41. acus, lege actus. Pag.873.c.2.l.23. paſsiſio,lege paſsio. Pag.803.c.2. l. vltim. operar, lege operari. Pag.815. c.2.l.3. extinguiat, lege extinguat. Pag.888.c.1.l.25.conſederetur, lege concederetur. Pag.900. c.2.l.23 oppoſito,lege poſito.

Alia errata parui quidem momenti ſunt, ea tu ipſe poteris emendare.

LAVS DEO.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

5-12

Digitized by Google